IL PRISMA

a cura della Pontificia Facoltà
di Scienze dell'Educazione «Auxilium» di Roma

22.

MARIA FRANCESCA CANONICO

ANTROPOLOGIE FILOSOFICHE DEL NOSTRO TEMPO A CONFRONTO

MARIA FRANCESCA CANONICO

ANTROPOLOGIE FILOSOFICHE DEL NOSTRO TEMPO A CONFRONTO

LAS - ROMA

Con filiale e grata memoria
ai miei genitori
nella cui vita semplice ed onesta
continuo a specchiarmi

© 2001 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA
ISBN 88-213-0471-X

Elaborazione elettronica: LAS □*Stampa:* Tip. «Don Bosco» - Via Prenestina, 468 - Roma – Maggio 2001

PREFAZIONE

Nelle storie della filosofia, non solo nei manuali scolastici, ma anche nei testi scientifici, il discorso antropologico sulla natura e sul destino dell'uomo, non ha lo spazio che merita, né gli sviluppi di cui abbisogna per essere compreso nel suo significato, perché viene di solito assorbito nel discorso morale, dimenticando i suoi fondamenti ontologici e quegli aspetti psicologici che non sono compresi nell'etica o nella politica e che riguardano l'affettività e l'intuizione della bellezza. L'analisi delle posizioni implicite ed esplicite che i diversi sistemi filosofici del nostro tempo hanno assunto di fronte al problema dell'uomo, portata avanti con una consistente documentazione critica da Maria Francesca Canonico, rappresenta un contributo prezioso alla storiografia filosofica, sia in vista di una corretta impostazione della prassi, dall'educazione alla politica, dalla catechesi al diritto, là dove le conoscenze antropologiche sono preliminari alle decisioni da intraprendere ed al *fine* da proporsi, sia a livello cognitivo ed epistemologico, là dove una corretta collocazione del discorso antropologico nell'insieme della ricerca permette di individuare con esattezza l'*oggetto* specifico del sapere.

Essendo l'uomo animale ragionevole, interamente materiale e interamente spirituale, immerso nel tempo e nello spazio, anche se chiamato all'eternità, l'antropologia non è un capitolo della metafisica, che studia l'essere intellegibile puro, ma della *filosofia della natura*, nella quale però si costituisce in connessione con la metafisica. L'antropologia rappresenta il nodo in cui tutte le scienze umane si raccordano a livello della intellegibilità dell'esistenza, in quanto le *scienze del sensibile*, dalla biologia alla psicologia, dalla sociologia alla psicoanalisi, e le *scienze del sovraintellegibile*, dalla teologia alla mistica, scienze necessarie per comprendere l'uomo nei suoi aspetti naturali e soprannaturali, hanno bisogno della filosofia come *scienza dell'intellegibile*, sia pure nel caso di un essere intellegibile incarnato nella materia e sopraelevato dalla grazia di Dio. Maria

Francesca Canonico, anche sulla base delle sue precedenti ricerche, pubblicate nella "Rivista di Scienze dell'Educazione", ha saputo tenere presenti tutti questi diversi aspetti del complesso discorso antropologico, ben consapevole che bisogna "distinguere per unire" se si vuole cogliere in profondità l'interezza dell'umano.

Ma questa visione realistica e unitaria dell'uomo nella sua condizione esistenziale al confine tra la materia e lo spirito, come ha saputo vedere Aristotele, e al confine tra la natura e la soprannatura, come ha visto S. Tommaso, è stata frantumata nell'età moderna dal dualismo tra *res cogitans* e *res extensa* di Cartesio e dal dualismo tra il regno della natura e il regno dei fini di Kant. Dopo, l'idealismo ha considerato l'uomo come puro spirito e il positivismo come pura materia. La filosofia contemporanea cerca di rimediare a questa lacerazione, ma persistono posizioni unilaterali legate ancora all'ideologia, per cui le une sottolineano l'individualità dell'uomo e le altre la socialità dell'uomo, con la conseguenza che per le prime la libertà radicale finisce per escludere la possibilità della verità e per le seconde la ricerca della giustizia, sulla base di una presunta verità, finisce per negare la libertà. Soltanto nel personalismo, pur nelle sue diverse formulazioni, fondato dagli uni nella fenomenologia di Scheler e dagli altri nel realismo critico di Maritain, si ritrova l'uomo integrale, nella cui soggettività responsabile libertà e verità si raccordano senza elidersi.

La condizione umana è paradossale, l'uomo è un animale *ragionevole* che non può cogliere l'universale intellegibile se non attraverso la sensazione; è un animale *politico* che come individuo materiale deve subordinarsi alla società e allo Stato, ma come persona nella sua soggettività trascende lo Stato; è un animale *religioso* che tende all'Assoluto, ma non può soddisfare da solo le sue aspirazioni transnaturali. Questa condizione non può essere *accettata*, come vorrebbe l'antropologia liberal-radicale, che cerca di convincere l'uomo ad accontentarsi di essere uomo. Questa condizione non può essere *rifiutata*, come vorrebbe l'antropologia social-marxista, che si ribella e pretende il paradiso in terra. Ma questa condizione può essere *trascesa*, come propone il cristianesimo che, acconsentendo alle inquietudini della vita umana, apre alle certezze della speranza, proprio perché, come dice il Vangelo: è la verità che ci rende liberi. È questo il filo rosso che lega le analisi di Maria Francesca Canonico, che ha saputo esplorare il multiforme mondo della filosofia contemporanea, considerato anche negli autori minori, per rintracciare i segni antropologici di una filosofia esistenziale dell'uomo, molte volte ancora prigioniera

delle sue illusioni, ma pur sempre assetata di Assoluto. Un precedente lavoro aveva per titolo "L'uomo misura dell'essere?", questo lavoro potrebbe porre un altro interrogativo: "L'uomo al centro dell'essere?". L'Autrice ben sa, e lo dimostra nelle sue argomentazioni critiche, confrontandosi con i protagonisti della filosofia contemporanea, che Dio è in noi più di noi; anche se non è noi, perché nella sua trascendenza fonda e rispetta la nostra libertà che insegue nel suo amore per permetterci di *essere* con Lui al di là delle apparenze e della precarietà del *divenire*.

Piero VIOTTO

SOMMARIO

Introduzione 11

Cap. I: **Antropologia liberal-radicale** 27

1. *La matrice*..... 27
2. *L'uomo liberal-radicale* 55
3. *Alcuni interrogativi* 63

Cap. II: **Antropologia social-marxista** 67

1. *La matrice*..... 67
2. *L'uomo social-marxista*..... 97
3. *Considerazioni critiche*..... 108

Cap. III: **Antropologia personalistica di Scheler** 113

1. *La matrice*..... 113
2. *L'uomo nel personalismo di Max Scheler*..... 140
3. *Rilievi critici* 161

Cap. IV: **Antropologia personalistica di Maritain**..... 169

1. *La matrice*..... 169
2. *L'uomo nel personalismo di Jacques Maritain*..... 201
3. *Libero arbitrio e libertà*..... 222

Considerazioni conclusive per un'antropologia integrale 237

Bibliografia 249

Indice dei nomi 261

Indice generale 267

INTRODUZIONE

Qualcuno ha scritto che la componente più caratterizzante della nostra cultura e civiltà è forse il decadentismo.[1]

Non si vuol vagliare qui tale affermazione, giacché la complessità e l'ampiezza dei problemi che solleva porterebbero lontano dall'argomento, tuttavia a nessuno sfugge lo smarrimento dei valori in cui versa la nostra società. Pertanto è indispensabile almeno sottolineare, sia pur brevemente, quelli che sono i tratti fondamentali, le istanze, molto spesso soppresse e continuamente risorgenti, della nostra epoca, perché questo scritto sia motivato e più comprensibile.

Se nella storia dell'umanità ogni trapasso culturale ha segnato una svolta che ha portato al tramonto di alcune certezze e al sorgere di prospettive nuove, questo vale soprattutto per il secolo appena trascorso. Lo sviluppo della scienza e della tecnica ha determinato mutamenti così rapidi in ogni aspetto della vita umana che nessun settore del sapere può rimanere estraneo a questo fenomeno di novità: dalla letteratura all'arte, alla politica, all'economia, all'etica sono evidenti i segni di insofferenza e insoddisfazione di fronte all'eredità del passato, e di inquietudini verso un futuro che si annuncia problematico e ricco di incognite e rischi non ipotetici per la stessa persistenza dell'uomo sulla terra.

Questi fermenti nuovi, che per molti versi hanno valenza positiva, vanno letti e fondati con le sane radici del passato, ossia alla luce dei principi che hanno sempre animato la nostra cultura umanistica, lasciando cadere ciò che in essa è marginale, che il tempo pone e trascina con sé. La capacità di distinguere lo storico dal metastorico è condizione indispensabile, infatti, non solo per lo storiografo, ma per chiunque voglia prendere

[1] Cf BONIFAZI D., *L'età del decadentismo e delle società industrializzate*, in BONIFAZI D. - ALICI L., *Il pensiero del novecento. Filosofia scienza cristianesimo*, Brescia, Queriniana 1982, 7-8.

coscienza del proprio tempo con mentalità critica e trarne alimento per la sua crescita in tutti gli aspetti della personalità.

Oggi viviamo in un'epoca dai contrasti più stridenti, che toccano le punte estreme dell'esaltazione e della denigrazione dell'uomo. Strano tempo questo nostro, in cui l'uomo costruttore, avvalendosi dell'enorme potere della tecnica, è portato paradossalmente alla periferia di sé: l'uomo costruttore crea l'uomo consumatore, l'uomo commerciabile. È in fondo quel fenomeno che E. Morin, uno dei più acuti studiosi contemporanei della cultura di massa, ha descritto molto bene nel suo libro *L'industria culturale*[2] in cui l'Autore dice che la seconda industrializzazione, quella che si rivolge alle immagini, penetra nella grande Riserva che è l'anima umana: parole e immagini sciamano dalle telescriventi, dalle rotative, dalle pellicole, dai nastri magnetici, dalle antenne radio-televisive; non c'è molecola d'aria che non vibri di messaggi che una macchina, un gesto, rendono immediatamente udibili e visibili. Attraverso la seconda industrializzazione, che è ormai l'industrializzazione dello spirito, si effettua quel progresso ininterrotto della tecnica, volto non più soltanto all'organizzazione esterna, ma a penetrare all'interno dell'umano e a versarvi merci culturali. Sorge così una Terza Cultura (negli USA è ormai estesa ovunque), la cultura di massa che consuma la vita quotidiana privilegiando tutto ciò che nella vita reale somiglia al romanzo o al sogno, in un sincretismo che si inscrive nella ricerca di un massimo di consumi. La "creazione" dell'artista tende a diventare produzione e l'omogeneizzazione della produzione si prolunga in omogeneizzazione dei consumi che tendono ad attenuare le barriere tra le età. La cultura di massa, infatti, ha come fondamentale legge quella del mercato ed è il prodotto di un dialogo tra una produzione e un consumo, è la cultura del comune denominatore tra le età, i sessi, le classi, i popoli. È anche una cultura di *loisir*, cioè di un tempo guadagnato sul lavoro, di un tempo di consumi che finisce per consumare la stessa esistenza. Essa, infatti, riempendo il *loisir* con spettacoli, incontri sportivi, televisione, radio, lettura di giornali e settimanali, *week-end* motorizzati, discoteche, lo presenta come "salvezza individuale" e perciò come stile di vita, dettato da una concezione ludica della vita stessa e dall'esaltazione della vita pratica, e così vivendo secondo l'etica della felicità e del piacere, del gioco e dello spettacolo, i grandi sistemi di valore: l'uomo, la famiglia, la religione, lo Stato, perdono di significato. *Dalla vacanza dei grandi valori, nasce il*

[2] Cf MORIN E., *L'industria culturale*, Bologna, Il Mulino 1974.

valore delle vacanze. La vita immaginaria si incarna talmente nella condizione umana che la vita reale diventa un'evasione onirica.

Questa situazione, che Morin descriveva con tanta ricchezza di particolari nella prima edizione del libro (1962), si è oggi fortemente aggravata data l'identificazione tra "virtuale" e reale. Infatti la stampa apre le sue colonne ai *fatti di cronaca* (nera) giustificati dal loro valore emozionale; la pubblicità opera un processo quasi psicanalitico, svelando le latenze erotiche che il loro consumo può risvegliare, potenziando gli oggetti già dotati di carica erotica. Così l'industria dell'anima e l'industria dell'*eros* sono una sola industria. L'immagine di felicità che la cultura di massa traccia è particolare e complessa, accoglie in sé elementi contrastanti e spesso in un certo senso complementari: il successo finale e la vita avventurosa, piena di rischi e pericoli; la lotta e il benessere, la natura genuina e il *confort* tecnicizzato, sempre in riferimento all'*individuo privato* e al momento presente, oscillando tra la priorità dei valori affettivi e quella dei valori materiali, spingendo non solo al consumo dei prodotti, ma al consumo della vita stessa. Si tratta di una felicità puramente empirica che ricaccia il pensiero dell'aldilà e della morte. L'amore, cantato, fotografato, filmato, intervistato, falsato, è il tema centrale della felicità moderna: si può dire che è diventato una presenza ossessiva, concentrandosi nella coppia che sorge dalla svalutazione della verginità e dalla dissoluzione della famiglia, e mira solo all'*happy end* secondo l'etica dell'individualismo privato: genitori, figli, religione, doveri pubblici vengono radiati di fronte a questa avventura che giustifica la vita. È un amore profondamente permeato di immaginario, veicolato in uno stretto circuito tra la vita e i molteplici canali della cultura di massa: un amore profano sacralizzato che infrange qualsiasi barriera di classe, di razza, di religione, di famiglia.

Questa cultura di massa, promuove quei valori femminili: la casa e il benessere, la seduzione e l'amore che orientano e guidano il quotidiano saper vivere. Ampio spazio dà alla moda femminile che, oltre a presentare i grandi archetipi "divistici", alimenta l'ossessione ai consumi, presentando un modello di donna emancipata che assume sempre l'iniziativa. E strettamente connesso con tutto questo è la perdita dell'immagine paterna e materna. Il conflitto generazionale ha portato al discredito dell'autorità e della saggezza. Nel cinema, nella stampa il saggio vegliardo è divenuto un vecchietto in pensione, il padre scompare, come pure la madre; la donna invece è dappertutto presente insieme con i giovani e tutti coloro che non vogliono invecchiare e lottano per restare sempre giovani. Ma

più propriamente è l'*adolescenza* che sorge come classe temporale nella civiltà del XX secolo, a livello planetario. Infatti l'adolescenza è l'età della ricerca individuale dell'iniziazione, il passaggio tormentato tra un'infanzia che non è ancora finita e una maturità non ancora assunta, che si dibatte tra la ricerca dell'autenticità e la ricerca dell'integrazione nella società, di ciò che porta alla soddisfazione dell'affermazione di sé (guadagnar denaro, divertirsi) e l'insoddisfazione di entrare in una grande macchina monotona (sposarsi, avere un impiego, salire gradino per gradino), che termina con la pensione e la morte. È l'età che esalta più il valore della sincerità che della fedeltà e che non ha la pazienza dell'attesa: nel "tutto e subito" cerca di colmare il suo bisogno insaziabile di avventura in un misto di nichilismo e di individualismo, di aspirazione alla pienezza e fascino del rischio. In tal modo la cultura di massa inizia le nuove generazioni alla società moderna con una straordinaria penetrazione a raggio mondiale e questo soprattutto in forza dei canali d'informazione, vero e proprio sistema nervoso planetario in rapidissimo sviluppo che è ancora in corso.

Tuttavia in questa nostra società accanto a questi aspetti negativi esistono numerose iniziative per far fronte al vuoto e all'insoddisfazione da essi creati, per cui assistiamo a una compresenza in ogni continente di valori e disvalori: i primi spesso a livello di istanze soprattutto nelle nuove generazioni; i secondi come risultati effettivi e conseguenze del potere della scienza e della tecnica il cui progresso inarrestabile sembra rendere tutto legittimo e inevitabile. A titolo esemplificativo segnalo tra i primi:

– una maggiore sensibilità di fronte alla dignità e ai diritti dell'uomo;

– una ricerca appassionata del senso della vita e di ciò che vale e non passa;

– il risveglio di una giustizia distributiva;

– il bisogno di autenticità che rigetta ogni conformismo;

– il superamento di ogni sorta di barriera di razza o di casta;

– la solidarietà che si manifesta nell'impegno e nel volontariato a favore di chi è colpito da calamità di vario genere.

Di contro a queste esigenze positive, che sono senza dubbio ammirevoli nel nostro tempo, si riscontrano corrispondenti forze disgregatorie e sovversive di ogni compagine naturale e sociale:

– la privazione dei diritti inalienabili della persona umana, soprattutto della libertà di coscienza;

– gli attentati alla vita umana, dai suoi albori alla morte naturale;

– lo sfruttamento dei bambini e la loro morte per fame;

– lo strozzinaggio;
– il diffondersi a macchia d'olio delle società a delinquere;
– la massificazione;[3]
– la discriminazione razziale e i conflitti di classe;
– la effettiva disuguaglianza sociale;
– le barriere tra Nord e Sud, tra Est ed Ovest.

Sono autentiche contraddizioni che si riscontrano spesso tra ciò che si afferma e ciò che si vive. Al tempo stesso cadono miti e illusioni, e nuove speranze si accendono nel cuore dei popoli. Interi sistemi di vita e di pensiero, ideologie e prassi politiche, atteggiamenti individuali e collettivi sembrano conoscere un processo di disarticolazione e di frammentazione che generalizza e accelera, moltiplicando continuamente i punti di crisi, la dissoluzione di modelli di civiltà e cultura apparentemente consolidati. Si parla, infatti, spesso oggi di complessità anche per sottolineare il carattere policentrico e frammentario dell'orizzonte culturale, dell'insieme delle relazioni sociali, dei modelli di comportamento e dei sistemi di valori che costituiscono il vissuto collettivo e individuale dell'uomo contemporaneo. Non di rado la contraddittorietà e la polivalenza dei messaggi investono la persona umana nel suo pensare e nel suo agire, costituendo un'autentica sfida da accettare con sano ed equilibrato discernimento per utilizzare l'innegabile ricchezza che i sofisticati strumenti di comunicazione mettono a disposizione, e valorizzare quanto di positivo offrono.

Da queste manifestazioni, semplicemente accennate, risulta la fotografia della nostra epoca, che alterna a gesti di barbarie – frutto di malizia, direbbe Vico – minutamente studiati e calcolati allo scopo di snaturare l'uomo, gesti autenticamente eroici, che rendono i nostri tempi terribili e anche magnifici, in cui non si conoscono mezze misure tra il bene e il male. Ora, da questa fotografia, a tinte più o meno vivaci, secondo che la politicizzazione determina, bisogna passare alla radiografia, affinché da questi fenomeni possiamo risalire alle cause. Fuori metafora, particolarmente attraverso il discorso filosofico è possibile individuare la radice che dà frutti buoni e quella che dà frutti cattivi, in modo da potenziare i primi per costruire una società più giusta e più umana. Certamente il fe-

[3] Per una descrizione ampia di questo fenomeno, che costringe gli uomini all'affannosa ricerca di soddisfare bisogni artificialmente indotti, ai fini del consumo dei prodotti, oltre al già citato libro di Morin, cf HORKHEIMER M. - ADORNO T.W., *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi 1976, in particolare il secondo saggio (p. 130-180) che s'intitola appunto *L'industria culturale.*

nomeno è molto complesso e chiama in causa tanti fattori, di carattere culturale in genere e politico-sociale in specie, tra cui: le due guerre mondiali, i genocidi perpetrati ad Auschwitz, ad Hiroshima, le dilacerazioni provocate dalla dittatura stalinista, nazista, fascista, la scienza che con i suoi progressi ha permesso all'uomo di allargare le proprie conoscenze, di migliorare le condizioni di vita, ma che accanto a questo benessere fisico non ha creato spazi di libertà interiore con cui dominare il fattuale e contingente a servizio della libertà di ogni uomo. L'elenco potrebbe proseguire ancora, ma saremmo rinviati sempre al perché di tutto questo. È appunto tale domanda che si pone la filosofia e dà risposte più o meno soddisfacenti, ma sempre radicali, allorché rimane coerente col suo statuto epistemologico. Per individuare, perciò, la ragione ultima dei fenomeni accennati occorre riflettere sulla mentalità contemporanea che li determina. Penetrare in essa non è per nulla facile, ma se interroghiamo la storia ci avvediamo che da un labirinto iniziale, quale si presenta a primo acchito, essa ci svela a poco a poco le linee portanti a cui riferirsi per una lettura adeguata del nostro tempo.

È unanimemente condiviso che la nostra epoca è contrassegnata dalla cosiddetta "svolta antropologica". Senza entrare nelle conseguenze e nei dettagli di cosa comporti l'accezione ampia di questa espressione, che vede l'uomo come punto di riferimento per la soluzione dei vari problemi, prendo in considerazione detta "svolta" nell'accezione ristretta, ossia come sinonimo di antropocentrismo, che fa dell'uomo il punto di riferimento assoluto.

La riflessione sulla genesi di questa assolutizzazione ci rimanda indietro nel tempo, in un passato prossimo e anche remoto, poiché certe idee, per le varie congiunture storiche e moltissimi altri fattori, assumono portata di proporzioni tali da risultare irriconoscibili agli stessi propugnatori, che ne sdegnerebbero certamente la paternità qualora potessero ritornare in vita e darne ragione. Il punto focale del nostro problema sta in un'inversione di marcia che, verificatasi nel campo della speculazione, si è rifratta in ogni settore del sapere impregnando di sé la cultura a tal punto che non la si può ignorare come criterio storiografico ed ermeneutico, pena la incomprensione della nostra epoca.

Sappiamo che nel mondo classico e medioevale oggetto d'investigazione era la realtà, di cui si voleva conoscere l'*arché*, la natura intima, il fondamento. A partire dal Rinascimento si è andato pian piano attenuando, fino ad essiccarsi del tutto l'interesse per l'*intellectus fidei* che era stato il problema centrale del Medioevo: la celebrazione del valore del-

l'uomo – che a volte diviene esaltazione – comincia a segnare quel cambiamento di rotta che, attingendo all'individualismo e fideismo di G. D'Occam, culmina con la rottura tra ragione e fede nella dottrina luterana. Tuttavia è solo nell'Età Moderna, a partire da Bacone e Cartesio, che si profila la suddetta "svolta antropologica", la sostituzione, cioè, dell'antropocentrismo al teocentrismo che, in senso lato, aveva caratterizzato non solo il mondo cristiano, ma anche quello pagano.[4] Così dal '6oo in poi il *regnum hominis* sostituisce il *regnum Dei*: postosi al centro del mondo ormai l'uomo diventa la verità e la misura dell'essere.

Questo capovolgimento di valori spinge a domandare legittimamente come si sia giunti a questo punto. La risposta è da ricercarsi proprio in quella frattura tra ragione e fede: Lutero col suo fideismo ha sostenuto un pessimismo antropologico[5] tale da suscitare per reazione l'assolutizzazione della ragione. Inoltre la storia ci informa che Bacone e Cartesio, anche se per vie diverse, mossi dall'intento di superare il formalismo – che dalla decadente scolastica permeava ancora la cultura del tempo – si misero alla ricerca di un metodo che permettesse di assoggettare la natura extrasoggettiva ai bisogni dell'uomo. Ne scaturì di conseguenza un'innovazione così radicale che mai fino allora l'umanità si era sognata: la restaurazione del sapere *ab imis fundamentis.*[6]

Questo iniziare daccapo ha portato, quindi, a uno spostamento del centro d'interesse dall'oggetto al soggetto, dalla natura alla mente umana, col preciso intento di vagliarne le possibilità. In tal modo la filosofia da oggettiva e metafisica qual era, assume un orientamento epistemologico.

In Cartesio soprattutto è esplicita questa centralità del soggetto, vera e propria rivoluzione del pensiero. Come Archimede – è l'Autore stesso a

[4] Ha scritto, infatti Platone: «Dio è la misura di tutte le cose» (PLATONE, *Leggi*, IV 716 c).

[5] Possiamo dire che tutto il pensiero luterano si fonda su due principi: *sola fides, sola Scriptura.* Tralasciando quest'ultimo, che tocca l'aspetto teologico ed ecclesiale di questa dottrina, è il primo di questi principi che in sede puramente razionale interessa per le gravi implicanze che comporta. Per averne un'idea si legga il *De servo arbitrio,* ove l'uomo è considerato come un giumento che può essere cavalcato indifferentemente da Dio o da Satana. È chiaro che tale determinismo teologico trova il suo fondamento in un misconoscimento dell'uomo in quanto tale.

[6] Questa espressione fa pensare subito a Bacone che ha legato il suo nome al *Novum Organum,* ritenuto il suo scritto più importante. In realtà questo era solo la seconda parte che doveva fungere da semplice introduzione alla gigantesca opera, ideata e rimasta interrotta, dal titolo *Instauratio magna omnium scientiarum ab imis fundamentis.* Anche Cartesio però muove dalla stessa esigenza di rinnovare tutto il sapere.

portare quest'immagine – cerca un punto d'appoggio e, dopo aver rigettato tutto il passato,[7] vede scaturire dal suo dubbio metodico il principio del suo filosofare: *Cogito ergo sum.*[8]

Il pensiero, quindi, diventa il fondamento di tutto il sapere e di tutta la realtà. Infatti il soggetto dall'*idea* innata di *estensione* deduce matematicamente l'esistenza del mondo corporeo, completamente privo di vita e indipendente dal mondo dello spirito. Inizia così quel dualismo che segna da allora la speculazione nelle due tendenze fondamentali: quella soggettivistica, in continuità della *res cogitans*, e quella oggettivistica, in continuità della *res extensa*. Infatti, tutte le antropologie contemporanee di stampo riduttivo si possono raggruppare in questi due grossi blocchi.

Tale posizione razionalistica si fonde subito con quella empiristica che, fidandosi esclusivamente dell'esperienza sensibile, segue un metodo diametralmente opposto: si configura, pertanto, la mentalità illuministica[9] che, nonostante la diversa formulazione, affiora qua e là ancora nel nostro tempo. La ragione, onnipotente sistematrice dell'esperienza, costituisce, quindi, la prima tappa di quel *soggettivismo* che possiamo denominare *individuale*, o *psicologistico*, in quanto la realtà è commisurata all'individuo che esercita un dominio incontrastato sulla natura secondo il famoso detto baconiano "sapere è potere". Questo dominio è, infatti, strettamente collegato con l'intento pratico che la filosofia assume nell'Età Moderna, in reazione all'aspetto teoretico della speculazione precedente. Volendo ricercare le cause di tale cambiamento dobbiamo rivolgerci al campo filosofico, poi a quello sociale e religioso.

[7] Solo a parole si può dire che Cartesio comincia *ab ovo*. Chi studia con vaglio critico anche solo il *Discorso sul metodo* e le *Meditazioni metafisiche* trova che fa largo uso di tesi antiche (come ad es. i principi seguenti: "dal nulla non procede nulla", "ogni composto è dipendente"), per cui la sua è un'originalità puramente apparente.

[8] È stato scritto che il *Cogito* cartesiano, dopo l'asserto scolastico *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, è la tesi che nella storia del pensiero ha fatto versare in maggior misura fiumi d'inchiostro. Varie, infatti, sono le interpretazioni che se ne danno e le implicanze che a uno studio approfondito emergono. Certo non può trattarsi della conclusione di un sillogismo, come la presenza dell'*ergo* potrebbe suggerire, sia perché Cartesio stesso ha escluso ai suoi tempi tale interpretazione, sia perché il suo modo di procedere nel fondare la sua "metafisica in compendio" segue la dimostrazione dialettica, a differenza di quella deduttiva che poi impiegherà.

[9] Per quanto non sia matematicamente definibile la data d'inizio di una mentalità, ciononostante si può affermare che già con Bacone e Cartesio si ha l'avvento dell'Illuminismo, la cui nota distintiva è il potere assoluto del sapere che li accomuna entrambi.

In sede propriamente filosofica occorre rilevare che i moderni, ereditando dal Rinascimento il culto per l'antichità, scoprirono l'ideale greco della filosofia come conoscenza assoluta, cioè autonoma rispetto alle altre forme di sapere – compresa la teologia verso cui invece nel Medioevo esercitava un ruolo ancillare – e conobbero la matematica, molto coltivata dai Greci, a differenza dei Medioevali. Essi non ebbero però l'avvertenza di tenere la debita distinzione, come giustamente si faceva nell'antica Grecia, tra filosofia e matematica: questa, col suo rigoroso metodo deduttivo, occupandosi di una parte limitata della realtà – la quantità – attua una conoscenza assoluta ed esaustiva; la filosofia invece, scienza che ha come oggetto la totalità del reale nella sua totalità, non potendo seguire le modalità della deduzione matematica,[10] permette una conoscenza assoluta sì, ma non esaustiva. Si ebbe, pertanto, come risultato l'identificazione dell'assolutezza-autosufficienza della filosofia, con l'assolutezza-esaustività della matematica, identificazione da cui scaturì quel progetto di *mathesis universalis* che dal '600 in poi fa pronunciamenti matematicamente certi su tutta la realtà.

Nel campo sociale assume un ruolo determinante l'avvento al potere della borghesia. Il borghese (dal tedesco *Bürger*) è il cittadino che vive del proprio lavoro – nel senso che non lavora per gli altri, come i servi

[10] La deduzione filosofica differisce molto, infatti, da quella matematica. Questa parte da principi propri che non sono dimostrati ma liberamente e convenzionalmente posti e che permettono una inferenza del tutto a priori, la filosofia invece prende le mosse da principi anipotetici e a rigore non ammette nessuna affermazione che non sia dimostrata: ciò vale anche per i principi primi che comunemente riteniamo non bisognosi di dimostrazione poiché di per sé evidenti. Già Aristotele osservava che tutte le scienze ne fanno uso, ma solo la filosofia ne "dimostra" la verità (cf *Metafisica*, I 982 b 13; IV 1003 a 21-22) e occupandosi del principio di non contraddizione, che tra tutti è il primo e fondamentale (vi dedica tutto il IV libro della *Metafisica*), ne dimostra la verità in virtù della sua innegabilità, in base, cioè, alla costatazione che ogni tentativo di negarlo si risolve nella riaffermazione di esso (cf *Metafisica* IV 1005 a 23-31). È opportuno notare che anche Cartesio nella IV Parte del *Discorso sul metodo* segue il suddetto procedimento aristotelico (dimostrazione elenctica, cioè confutazione della tesi opposta), che è profondamente diverso da quello deduttivo matematico di cui egli stila le quattro regole nella II Parte della stessa opera. Proprio qui sta, secondo E. Berti, il vero e profondo dualismo cartesiano: l'impiego del metodo critico, dialettico – proprio della filosofia – che è il dubbio, e di quello dogmatico, deduttivo, proprio della matematica (cf BERTI E., *Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno*, Roma, La Goliardica 1977, 60). Per l'affinità tra il procedimento aristotelico e quello cartesiano cf FAGGIOTTO P., *Il problema della metafisica nel pensiero moderno*, Padova, CEDAM 1971, vol. I, 61-73.

della gleba, né vive del lavoro altrui, come i nobili feudali – e che vedendo di potersi arricchire sempre di più col commercio, l'artigianato, le prime forme d'industria, fa della produzione e dell'accumulazione dei beni il fine principale dell'esistenza, sdegnando ogni attività che non produce (contemplazione, filosofia, teologia). È chiaro che in tal contesto la filosofia per trovare una ragione di vita acconsentì ad essere "utile", ossia assunse un intento pratico.[11]

Infine nel campo religioso è da notare che la Riforma protestante col principio della *sola fides*, aveva svalutato le opere di carità, lasciando libere le forze pratiche dell'uomo di impegnarsi nelle attività economiche. Nel calvinismo si era diffusa addirittura la convinzione che chi più si arricchiva più era gradito a Dio, che il successo era segno del favore divino e di predestinazione alla salvezza. Tale persuasione contribuì così fortemente a incrementare le attività produttive – specie nei paesi in cui per prima si divulgò la Riforma – che Max Weber poté formulare la famosa tesi secondo cui la Riforma generò il capitalismo. Senza entrare nella questione circa l'accettazione o meno di tale rapporto si può senz'altro dire che la Riforma, deprezzando l'attività contemplativa col suo fideismo e volontarismo, contribuì potentemente a conferire alla filosofia uno scopo pratico.[12]

Dopo il matematismo cartesiano è da sottolineare quell'ulteriore e profonda rivoluzione operata da Kant e da lui stesso denominata copernicana. Trovandosi a cavallo di due secoli Kant, infatti, segna il passaggio dall'Illuminismo – età contrassegnata dall'assenza di costruzioni sistematiche e da un generale clima di modesta originalità metafisica – al Romanticismo, epoca che riaccende le grandi istanze spirituali precedentemente ignorate o represse (storia, arte, religione). La versione filosofica speculativamente più raffinata dello stesso atteggiamento spirituale di questo movimento culturale, eminentemente tedesco, costituisce l'Idealismo che, per quanto coltivi interessi differenti, anzi antitetici sotto alcuni versi rispetto all'Illuminismo, si incontra con esso su un terreno comune dato dalla centralità del soggetto e dal principio d'immanenza.

La linea di demarcazione, pertanto, tra Illuminismo e Idealismo passa per Kant, proprio perché l'anima del suo sistema è appunto l'attività crea-

[11] È evidente che in tal modo la filosofia ha cambiato natura. Tuttavia, anche se non lo si vuol riconoscere, resta sempre fermo che la contemplazione dell'essere nella sua verità è la cosa meno utile, ma la più necessaria.

[12] Cf BERTI, *Ragione* 15-20.

trice del soggetto, di quell'Io trascendentale che con le sue costruzioni apriori diventa il legislatore della natura extrasoggettiva. Questo Io, creatore di forme, rimane però confinato nel mondo fenomenico, dato il presupposto dommatico – e perciò gratuito – secondo cui l'intelletto non può intuire nulla. E così la metafisica è messa al bando dall'alveo delle scienze e si approfondisce ancora di più quello *hiatus*, creato dalla filosofia precedente, tra pensiero e realtà, col passaggio da un *soggettivismo individuale* a un *soggettivismo trascendentale*. L'Idealismo postkantiano ridarà alla filosofia la metafisica, ma non sarà più la metafisica delle cose, bensì la metafisica del pensiero, la risoluzione plenaria della realtà pensata nel soggetto pensante (Hegel). Ormai niente rimane fuori dal raggio d'azione di questo assoluto totalmente immanente – non importa se si chiami Io infinito (Fichte), Assoluto (Schelling) o Spirito (Hegel) – giacché esso arbitrariamente si arroga il diritto alla signoria assoluta che spetta a Dio solo.

Ma, come la storia spesso documenta che l'esigenza di una giusta rivendicazione porta all'esasperazione del valore trascurato e quindi all'errore opposto, così si è verificata – in reazione al soggettivismo trascendentale che fa della *res cogitans* la realtà tutta senza alcun residuo e in continuità della *res extensa* – l'affermazione dell'*oggettivismo*: anche qui è rinnegato ancora il primato della persona ma non più a favore di un Soggetto trascendentale, bensì di quell'entità sopraindividuale che è il collettivo per il marxismo, la natura per il positivismo, la società per il pragmatismo, la struttura per lo strutturalismo. In tal modo per tutto l'800 fino ad oggi le sorti della speculazione sono segnate da questo gioco di azione e reazione tra *soggettivismo* e *oggettivismo*; la stessa nascita delle scienze umane, di cui tanto si parla ai nostri giorni – non senza confusione per la mancanza di univocità nel termine e nell'estensione – non si spiega se non riportandoci alla distinzione, per non dire opposizione, delle scienze dello spirito rispetto alle scienze della natura.[13] Infatti nelle prime due proposte antropologiche in esame si riconoscono subito le due tendenze appena accennate.

[13] Questa distinzione, apparsa per la prima volta con Windelband e Rickert, e ampiamente trattata da Dilthey, non implicava l'assorbimento delle une nelle altre, perché era una vera distinzione metodologica e contenutistica. È chiaro che l'assolutizzazione or delle scienze della natura, or delle scienze dello spirito è responsabile del riduttivismo che ancora oggi è sotto gli occhi di tutti.

A conclusione di questa introduzione è opportuno ribadire che questa nostra era dell'informatica e della telematica, assicurando un progresso indefinito ed enfatizzando un ideale pansofico, trasforma in effetti la libertà da capacità di perfezionare se stessi in potere di dominio e di padronanza. Il che in altre parole significa che tutte le cose si spiegano a partire dallo spirito umano, da lui prendono il senso e la misura secondo che la sua prassi decida. Ma in quest'opera di trasformazione «l'intervento dell'uomo è tanto più rischioso, quanto più da vicino tocca e modifica o sconvolge le radici della materia, della vita e dell'anima».[14]

Certo, le energie potenti di cui oggi si dispone sono armi formidabili per debellare tanti mali che affliggono la società – si pensi solo agli avanzamenti nel campo della chirurgia – ma purtroppo i fatti registrati dalla cronaca quotidiana dimostrano che esse non sempre vengono impiegate per il bene dell'umanità la quale ormai «*detiene il potere della sua autodistruzione*».[15]

Gli strumenti della comunicazione sociale, dal canto loro, con una rapidità sorprendente, superando i limiti dello spazio e del tempo, informano filtrando tutto e, ponendo spesso in primo piano questioni marginali, non accompagnano l'uomo alle grandi frontiere. I gravi mali che oggi ci assediano: tragedie familiari, tossicodipendenza, terrorismo, mafia costringono a porci il problema "che cosa e chi è l'uomo?". La *magna quaestio* del nostro secolo è appunto l'uomo, il bisogno d'inoltrarsi nella coscienza.[16]

Scrive a proposito uno studioso parlando del nichilismo della cultura contemporanea: «Per descrivere tale situazione, potremmo dire che la questione teoretica prima che si pone non è più, come nella cultura medievale la 'dimostrazione dell'esistenza di Dio', ma è piuttosto una nuova *demonstratio*, quella *dell'esistenza dell'uomo*».[17]

E a questo fondamentale interrogativo segue subito l'altro: "esiste, tra le tante antropologie distorte e riduttive oggi in voga, qualche progetto

[14] PRINI P., *Umanesimo programmatico*, Roma, Armando 1965, 15.

[15] *Ivi* 16.

[16] Questa espressione si riferisce non alla coscienza psicologica, ma a ciò che caratterizza l'uomo in quanto tale. "Inoltrarsi nella coscienza" vuol dire, pertanto, riconoscere il fondamento prossimo della propria soggettività che distanzia fortemente con un salto di qualità l'animale dall'uomo, unico, irripetibile, intangibile, mai mezzo e sempre fine a se stesso, pur nei limiti che la sua finitezza comporta.

[17] BELLINGRERI A., *La metafisica della persona in Jacques Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain protagonista del XX secolo*, Milano, Massimo 1984, 124.

che sia veramente a misura d'uomo?". A tale domanda esistono risposte affermative molteplici, rintracciabili in progetti d'uomo di impostazione fenomenologica e metafisica. Nelle pagine che seguono in rappresentanza della prima viene presentata l'antropologia scheleriana, e della seconda quella maritainiana, dopo aver esaminato l'antropologia liberal-radicale e quella social-marxista. Poiché la portata e la complessità di tali prospettive richiederebbero un discorso ampio e dettagliato, saranno evidenziati i tratti di ciascuna di esse intorno a tre punti essenziali: la matrice, la visione dell'uomo e una puntualizzazione critica.

Può sorprendere che in questa sede è presa in considerazione la prospettiva marxista: dopo i fatti del 1989-1991 che hanno determinato il crollo del comunismo, essa è un passato ormai trascorso, pertanto, si potrebbe ritenere inutile rievocarla. Invece consta che pur essendo riconosciuta a livello planetario l'insostenibilità del marxismo sul piano teorico, sul piano pratico non sono pochi i focolai di resistenza che in maniera strisciante, in varie parti del nostro pianeta, sopravvivono e non di rado esplodono in restrizioni, oppressioni, violenze, note a tutti attraverso i molteplici canali d'informazione. È di questo avviso uno studioso assiduo del marxismo che recentemente ha scritto: «Non c'è dubbio che la crisi dell'ideologia marxista sia mortale, ma è probabile che essa si prolunghi per un certo tempo e conosca dei soprassalti (come ad esempio i tragici avvenimenti di piazza Tien An Men)».[18] D'altra parte sarebbe ingenuo pensare di poter cancellare con un colpo di spugna un'ideologia che era diventata una fede per gli adepti, alimentando per più di settant'anni intere generazioni votate alla sua causa, a volte a costo anche della vita.

Nel dibattito culturale attuale di fronte a questo crollo sembrano prevalere due posizioni: 1) data la caduta di questa ideologia ogni tentativo di rigorizzarne l'impianto teoretico è privo di senso; 2) coi sistemi comunisti è caduta la pretesa di scientificità del marxismo e con essa il tentativo di organizzare con giustizia la vita politica ed economica di tante nazioni; ciò non toglie che l'ideologia marxista possa essere mantenuta per animare la vita di quei popoli che hanno subito gli errori di quella pretesa (in special modo l'ex Unione Sovietica). Entrambe le posizioni si incontrano nello stesso errore che consiste nel non approfondire le ragioni di questa caduta. E poiché esse si identificano con i fondamenti stessi del marxismo, restando eluse per mancanza di una critica rigorosa, rimango-

[18] COTTIER G.M., *La Chiesa e la sfida delle ideologie*, in *Il nuovo areopago* 9 (1990) n. 36, 23.

no tanto più tacitamente ammesse quanto più se ne proclama il decesso storico, sicché il germe patogeno, ch'esso ha rappresentato nella storia di questi due ultimi secoli, rischia di permanere alle soglie del terzo millennio.[19]

Ma c'è ancora un altro elemento che non è da sottovalutare. L'obiettivo supremo dell'uomo nella storia, di cui il marxismo ha fatto la sua tematica centrale e a cui ha preteso di essere *via scientifica*, è quello della *liberazione*. Crollata questa ideologia è senza dubbio più facile realizzare tale obiettivo se però si passano al vaglio critico le ragioni ultime del suo *status* storico. E questo è un compito più urgente che mai allorché oggi si assiste ad una fuga di fronte a questa tematica che non è «meno pericolosa per l'uomo contemporaneo: il consumismo e l'edonismo delle società capitalistiche occidentali come unica concreta alternativa al fallimento della "promessa marxista". È legittimo chiedersi allora, se questa nuova tentazione storica, oggi ampiamente documentabile, non fosse già iscritta nell'economia del pensiero marxista».[20]

Un acuto studioso da poco scomparso, nella sua ultima opera rimasta postuma, così lascia scritto: «Materialismo, edonismo, consumismo: tra questi termini intercorre un rapporto logico che può presentarsi non raramente come un tragico intreccio, dal punto di vista etico e psicologico. Ogni concezione che veda come costitutivo essenziale e predominante di tutto il reale (compreso l'uomo) la materia comunque concepita, statica o dinamica, inerte o sotto l'aspetto di energia multiforme, induce presto o tardi nell'uomo un atteggiamento edonistico. In un mondo determinato dalle leggi dell'energia materiale, l'uomo esposto a tutti i pericoli derivanti da un cosmo, non mai conosciuto in modo tale da poterne dominare appieno le oscure forze, nonché alla fatale aggressività dei suoi simili (*homo homini lupus*) non avrebbe altro scopo ed altro rifugio che il piacere, che sopisca e tenga a bada altre inquietanti aspirazioni. Il primato del piacere porta fatalmente alla febbrile ricerca di ciò che possa soddisfare l'insaziabile sete di agi, di ricchezze, di lussuria».[21]

Perciò diretta conseguenza dell'edonismo è il consumismo. Infatti, continua lo stesso Autore, «posto nel piacere il fine e il valore della vita,

[19] Cf FIDELIBUS G., *Quale liberazione per l'uomo dopo il marxismo?*, in *Sapienza* 44 (1991) 379-380.

[20] *Ivi* 381. Cf anche BOTTURI F., *Desiderio e verità. Per una antropologia cristiana nell'età secolarizzata*, Milano, Massimo 1985, 51-52.

[21] PETRUZZELLIS N., *Materialismo Edonismo Consumismo*, Napoli, D'Auria Editore 1989, 7.

poiché la ricerca del piacere è indefinita, insaziabile, multiforme, crea una domanda di cose, di oggetti, di strumenti, di macchine che possono stimolare, variare, moltiplicare, prolungare, rendere meno labile la fruizione».[22]

Dato che edonismo e consumismo sono caratteristiche non secondarie della nostra epoca, strettamente intrecciate con ogni tipo di materialismo, e quindi anche con la teoria marxista, non è superfluo, bensì quanto mai opportuno, uno scavo in profondità di questa ideologia, sia nella sua scaturigine fondamentale – che è la teoria marxiana – sia nelle sue versioni più subdole e appetibili del cosiddetto "marxismo occidentale".

Qualche altra annotazione prima di terminare. Questo lavoro non vuol essere una rassegna delle proposte antropologiche del nostro tempo, ma una presa di coscienza della diversità con cui l'uomo viene concepito in alcuni esponenti del pensiero contemporaneo, e sottolineare al tempo stesso che oltre alle prospettive riduttive, tra cui le prime due qui esaminate, e quelle parzializzanti, tra le quali quella di Scheler, oggi ne esistono anche di propositive che dell'uomo integralmente inteso fanno il loro cavallo di battaglia. Esse si iscrivono nella corrente personalistica, popolata da nomi di grande spicco fra cui emergono: J. Maritain, E. Mounier, R. Guardini, E. Stein, E. Lévinas, P. Ricoeur, M. Buber, H. Arendt e tanti altri. La scelta di Maritain, pertanto, non ha una valenza esclusiva, bensì rappresentativa di essi.

Inoltre, dei filosofi che figurano nella "matrice" delle prospettive antropologiche trattate sono rilevate unicamente le istanze che, intrecciate alle congiunture storiche e ad altri elementi, hanno creato l'*humus* favorevole al loro sorgere ed affermarsi.

Per non appesantire le note, gli scritti "di" e "su" gli Autori esaminati sono segnalati nella *Bibliografia*, distinta secondo l'articolazione del libro.

Desidero, infine, ringraziare vivamente il prof. Piero Viotto per i preziosi suggerimenti e consigli datimi tanto volentieri. Mi sono stati di sostegno e incoraggiamento in questa fatica che ho affrontato con vera passione educativa, sperando che i giovani leggendo queste pagine crescano nella consapevolezza della grande dignità dell'uomo e si pongano a custodirla con amore in se stessi e negli altri.

[22] *Ivi* 25.

Capitolo I

ANTROPOLOGIA LIBERAL-RADICALE

1. La matrice

Non si ha qui alcuna pretesa di offrire analisi originali, e tanto meno esaustive, quanto piuttosto di riflettere su un fenomeno così ambiguo e inquietante che, toccando le radici dell'essere umano, domanda ascolto e attenzione per sceverare tra i problemi che pone quelli veri da quelli falsi, e fare un tentativo di risposta. Si tratta di un progetto d'uomo che si iscrive nell'ambito della cosiddetta *cultura radicale*. Occorre precisare, a scanso di equivoci, che l'aggettivo "radicale" non si riferisce al programma politico del Partito radicale italiano,[1] ma in senso più ampio qua-

[1] Il Partito radicale italiano, pur innestandosi nella visione di fondo propria del radicalismo, presenta altri caratteri dalle manifestazioni che non sempre suonano in sintonia con la matrice che li sostenta, come ad esempio: il metodo della non violenza sbandierato a parole ma smentito dai fatti (ne è prova la violenza psicologica esercitata con la sua propaganda subdola e penetrante); la lotta contro la fame nel mondo mentre non ha scrupolo di caldeggiare la pratica dell'aborto; la difesa della libertà che, mancando di un contenuto veritativo ed etico, diventa necessariamente richiesta di permissivismo a tutti i livelli. Tali istanze, così giuste e così vere se trasportate su un contesto di principi diversi, possono trarre in inganno chi non ha l'*habitus*, non dico della rigorizzazione scientifica, ma semplicemente dell'impiego del buon senso, che vaglia e discrimina ciò che promuove la vita da ciò che la disintegra. Per avere un'idea della dimensione di ambiguità di questa mentalità radicale si potrebbero riascoltare i discorsi del *leader* M. Pannella, o semplicemente l'intervento di Pier Paolo Pasolini al XV Congresso del Partito radicale (Firenze, novembre 1975), rivolto ai delegati: «Non dovete far altro (io credo) che continuare a essere voi stessi: il che significa a essere continuamente irriconoscibili. Dimenticare subito i grandi successi: e continuare imperterriti, ostinati, eternamente contrari, a pretendere, a volere, a identificarvi col diverso; a scandalizzare, a bestemmiare» (AGHINA G. - JACCARINO C., *Storia del Partito radicale*, Milano, Gammalibri 1977, 141). Nello stesso libro è significativo quanto scrive Adele Faccio nell'*Introduzione* spiegando la genesi del gruppo fondato-

lifica quell'atmosfera spirituale, seguita al crollo della 'Grande Promessa'[2] illuministica che tuttora respiriamo.

È difficile definire il radicalismo almeno per due motivi: per l'assenza di studi approfonditi e ricerche sull'argomento, per la novità del fenomeno stesso che si manifesta con aspetti molteplici, fluidi e contraddittori. I pochi studiosi che si sono interessati del problema[3] convergono tutti nell'individuarne le origini remote nella cultura borghese, espressione

re: «La qualità della vita, il valore delle nostre ore, quelle di lavoro e quelle di tempo libero, il valore della realtà dei nostri affetti e dei nostri sentimenti e dei nostri bisogni primari: mangiare, riposare, fare l'amore, respirare aria pura, correre, giocare, lavorare, lavorare come giocare non come martirio o schiavitù. Questo modo di sentire il *personale come politico* e la convinzione che problemi apparentemente privati fossero in realtà collettivi e pubblici, accomunarono alcuni giovani dell'Ugi che si ritrovarono nel Partito radicale» (*Ivi* 12). C'è uno stato contro cui il Partito radicale combatte, ed è la stato Grande-Padre che reprime e punisce, e c'è la stato Grande-Madre in nome del quale combatte. Appaiono nitidi i caratteri del primo nella già citata *Introduzione*: «Una delle basilari istituzioni del cristianesimo di cui il sistema si è sempre servito per limitare e condizionare la libertà individuale è la famiglia monogamica, rigorosamente legata al vincolo dell'indissolubilità del matrimonio, destinata alla procreazione e basta, che costringe le donne a credersi *oneste* solo se frigide e incapaci di piacere sessuale, e rispettabili solo se madri di intere dozzine di figli da adibire a forza-lavoro, condannandole alla verginità per essere certi della linea diretta della successione, per lasciare il *patrimonio* nelle mani dei primogeniti, ma anche in quelle di altri figli purché certamente, legalmente riconosciuti propri. Ecco dunque legarsi subito l'uno all'altro il problema del divorzio, dell'aborto, del femminismo. Anelli di una stessa catena che lega strettamente uomini e donne e li vincola alla morale repressiva e sessuofobica della chiesa cristiana da una parte e allo sfruttamento illimitato del neocapitalismo dall'altra» (*l.cit.*). All'opposto lo stato Grande-Madre è lo strumento di realizzazione dei desideri, di liberazione delle pulsioni, la condizione che emancipa dalle responsabilità, poiché garantisce e non punisce. (La denominazione di queste due concezioni dello stato è coniata in maniera efficace da Giovanni Ponchio nella sua relazione: *Cultura radicale e società politica in Italia*, tenuta a un Convegno svoltosi a Padova dal 30 al 31 maggio 1984, i cui Atti apparvero l'anno seguente per la Casa Editrice Gregoriana, dal titolo *Fede cristiana fra radicalità ed effimero. Dossier informativo*).

[2] Così E. Fromm, lo studioso francofortese da poco scomparso, denomina quell'insieme di attese e speranze che l'Illuminismo aveva alimentato, in un futuro di libertà e felicità affrancato da ogni condizionamento interno ed esterno. Ma nel nostro secolo, sotto la potente regia della scienza e della tecnica, la società industriale avanzata ha fatto svanire questo sogno perché, pur continuando in un progresso che sembra non avere limiti, sta perdendo di vista lo specifico umano (cf FROMM E., *Avere o essere?*, Milano, Mondadori 1977, 13).

[3] Tra questi segnalo: F. Balbo, A. Del Noce, L. Lombardi Vallauri, G. Gestori e, più recentemente, V. Possenti e I. Sanna. Per le opere di questi Autori cf *Bibliografia*.

della mentalità illuministico-positivistica che tanto assegnamento aveva fatto sulla razionalità promotrice di progresso e di libertà.

Tuttavia l'attuale radicalismo presenta tratti peculiari che non si possono ricondurre a tali origini. Scrive Baget-Bozzo: «Il tipo di cultura che determina l'emersione del nuovo radicalismo è assai diverso da quello che si espresse nell'Illuminismo. Questo si esprime in un'etica universale fondata sulla natura: il tipo di cultura prevalente nell'Europa della seconda metà del XX secolo non riconosce più un valore proprio né all'etica, né all'universalità, né alla natura. La riscoperta dell'individuo e della sua soddisfazione quale criterio ultimo di giudizio, la fissazione dell'esperienza, anzi delle esperienze quale parametro decisivo, elementi comuni all'Illuminismo e al nuovo radicalismo, riemergono oggi in un contesto assai diverso rispetto al passato. La scienza come ideologia proiettata sulla vita umana nella sua dimensione sociale pone la prassi quale criterio di giudizio [...]. Per l'Illuminismo la scienza fu un modello conoscitivo capace di fondare, *etsi deus non daretur*, l'autonomia della norma morale; nella cultura del nostro tempo tale funzione non può essere più attribuita alla scienza. Il modello culturale che la scienza propone rimanda ora semplicemente all'autonomia della prassi. Cade così ogni modello che si proponga una giustificazione dell'etica in nome della scienza.

Il modello di valore che giustifica la struttura economica occidentale è la soddisfazione dei consumi individuali. L'economia è divenuta una struttura inglobante che comporta una razionalizzazione delle azioni degli individui secondo i criteri dominanti nella struttura. Così la stessa razionalizzazione del comportamento, che è condizione del suo inserimento nella vita sociale, conduce il singolo ad assumere la soddisfazione del 'piacere' quale principio del comportamento sociale. In queste circostanze un valore autonomo dell'etica sembra impossibile, e con ciò il significato e la possibilità di una disciplina spirituale».[4]

Tratti peculiari, dunque, diversificano la mentalità illuministica dalla nostra, per quanto ne sia antesignana. Esemplificando possiamo dire che dal punto di vista politico al liberalismo, conservatore in tutte le sue forme, è subentrata l'istanza contestataria a tutti i livelli; dal punto di vista morale all'utilitarismo, che comportava sempre un certo rigore ed impegno per accumulare il capitale, è subentrata la ricerca della felicità e del piacere; dal punto di vista antropologico da un individualismo razionali-

[4] BAGET-BOZZO G., *Il partito cristiano e la società radicale*, Firenze, Vallecchi 1976, 17-18.

stico si è passati a un individualismo empiristico che sostituisce alla ragione l'istinto. È vero che l'anima di questa mentalità rimane sempre quella visione intramondana della realtà e della vita, propria della cultura borghese, ma con l'aggravante del rifiuto di ogni fondazione razionale, di ogni significato e sacralità, di ogni norma, di ogni valore che trascenda l'individuo. Le categorie fondamentali, perciò, si spostano dal piano scientifico e cosmologico a quello naturalistico e antropologico; lo schema meccanicistico, tipico dello spirito borghese, è spezzato non con l'apporto della mediazione dialettica, ma sotto l'influsso del libertarismo propagandato dal neofreudismo (Reich) e dalla Teoria Critica della società, in particolare da H. Marcuse, teorico della contestazione globale.[5]

Dovendo dare una definizione della cultura radicale si può condividere quanto scrive il Possenti: «Il radicalismo sembra configurarsi come una forma di *naturalismo* libertario e antiautoritario che ha alle spalle prima il deismo razionalistico e successivamente il razionalismo ateo, l'empirismo e il sensismo, dai quali deriva la sua figura di individualismo rigoroso e totale».[6]

In quanto tale il radicalismo è una ideologia[7] distruttiva di ciò che c'è

[5] Cf NEBULONI R., *L'antropologia radicale di H. Marcuse*, in *Humanitas* 41 (1986) 557-584.

[6] POSSENTI V., *Cultura radicale e società italiana. Matrici e forme storiche*, in *Vita e Pensiero* 63 (1980) 1, 43.

[7] Il Sanna, nel IV capitolo di una sua opera così si esprime: «Non è facile cogliere le prospettive e le ragioni della cultura radicale, perché più che una filosofia o una ideologia, essa è spesso un comportamento che rifiuta ogni mediazione razionale, ogni giustificazione critica, e si afferma e autogiustifica con la prassi» (SANNA I., *Immagine di Dio e libertà umana. Per un'antropologia a misura d'uomo*, Roma, Città Nuova 1990, 102). Sono d'accordo con tutto quello che egli dice tranne che il radicalismo propriamente non sia un'ideologia. Infatti tra i tanti significati che il termine 'ideologia' assume, troviamo quello originario, coniato da A. Destutt de Tracy (1754-1834): «una nuova scienza filosofica fondamentale che consiste nel ridurre il pensare al sentire, nel derivare le idee composte dalle semplici e queste a loro volta, dalle impressioni sensibili ultime» (cf MONDIN B., *Dizionario enciclopedico di filosofia, teologia e morale*, Milano, Massimo 1989, 368). Poi Marx usa la parola 'ideologia' non per designare un settore particolare della filosofia, come aveva fatto Destutt de Tracy, bensì tutto un sistema di pensiero, una cosmovisione che "rispecchia" e "riflette" sul piano delle idee, del pensiero, lo stato effettivo delle cose. Da Marx in poi perciò quando si parla di ideologia si intende una visione della realtà e della società volta alla prassi (cf *ivi* 369). Pertanto le caratteristiche fondamentali dell'ideologia sono le seguenti: 1) l'idea che è alla sua base non è sinonimo di concetto o nozione, ma ha un senso più ampio che comprende immagini, intenzioni, schemi affettivi e passionali; 2) essa è un insieme di elementi misti, frutto di un principio unificante, di un'idea-forza che gli

di più umano nella nostra civiltà perché, pur esprimendo istanze suggestive, tradisce gli interrogativi più veri e profondi dell'uomo.

Se è vero che dai frutti si conosce l'albero, il radicalismo non può essere ritenuto una moda del momento, anzi possiamo dire senza timore di essere smentiti che è proprio tale fenomeno culturale, più che il marxismo, a fomentare il rovesciamento delle strutture a partire dal '68.[8] Pertanto, sarebbe un grave errore di prospettiva, di "miopia storica", sottovalutare la portata negativa di tale "filosofia", per l'oggi e per il domani, specie se prendiamo in considerazione la punta più avanzata del radicalismo, quella che con un termine unico possiamo denominare nichi-

conferisce coesione e unità e che ispira un progetto globale; 3) essa esige un'adesione di carattere globale che porta al conformismo. Paradossalmente anche nella sua versione rivoluzionaria la critica che si esprime nella contestazione dello *status quo* perde l'esigenza del rigore (emblematico è il caso del marxismo che abbandona il potere del giudizio di ragione per il primato della forza e della conquista del potere); 4) essa rispetto alla vita propria del pensiero rappresenta un'alienazione, in quanto l'individuo diventa tributario dello *Zeitgeist*, accetta cioè passivamente di lasciarsi guidare dalle pseudo-evidenze del momento perdendo la capacità di discernere il vero dal falso, il bene dal male (cf COTTIER, *La Chiesa* 18-22). Nel concetto di ideologia, corredato da tali caratteristiche, non facciamo fatica a riconoscere i connotati propri della cultura radicale.

[8] È dello stesso avviso Armando Rigobello che, a vent'anni dall'esplosione sessantottesca così si esprimeva: «Fu un fenomeno rivoluzionario, ma le sue matrici possono essere rintracciate in contesti culturali ed etico-politici lontani. Lo sfondo più ampio può venire individuato nel lento ma progressivo confronto con quei "maestri del sospetto" di cui parla P. Ricoeur: Marx, Freud, Nietzsche, i quali hanno insegnato a porre in dubbio che la visione più armonica ed equilibrata della realtà sia quella vera. Le consuete gerarchie vengono rovesciate; la spiegazione viene dal basso: dall'economico, dall'istintuale, dall'irrazionale affermazione di vitalità. La crisi, nella sua radice più lontana e più profonda è di natura teoretica, riguarda una valutazione di fondo della realtà umana, del senso dell'uomo nel mondo [...]. L'ideologia del "movimento studentesco" di allora, come pure quella del "maggio francese", se furono ideologie di sinistra, lo furono in modo talmente radicale che non è facile collocarle sul piano di concezioni marxiste della vita e della realtà storica, sono piuttosto vicine al radicalismo anarchico. Di fatto, nello sviluppo degli avvenimenti di quei giorni, si determinò una singolare manifestazione dei limiti dei partiti politici di sinistra e degli stessi intellettuali di sinistra nel seguire, comprendere e dirigere la protesta. Il sogno utopico degli studenti asserragliati negli edifici universitari segnò anche la fine della egemonia comunista, o comunque correttamente marxista, nell'interpretare la protesta e nell'appropriarsene disciplinandola. Gli anni successivi, gli "anni di piombo", dimostrarono sempre più questa divaricazione. La vittoria della cultura marxista, la sua enorme diffusione di quegli anni fu una vittoria di Pirro» (RIGOBELLO A., *Ripensando il '68*, in *La discussione*, 1 febbraio 1988, 1-2).

lista.

Ad essere precisi il radicalismo non è propriamente una filosofia, quanto piuttosto un atteggiamento che comporta stili di vita e modelli di valore in cui il *logos* è sopraffatto dal mondo dei desideri, delle emozioni, dei bisogni, delle passioni.[9] Da ciò la difficoltà di una sua tematizzazione. Tuttavia, poiché ogni comportamento, come ogni scelta di vita, rimanda a un modo di concepire il mondo e l'uomo, è inevitabile che la cosiddetta cultura radicale presenti anche un "volto filosofico" su cui è necessario riflettere per poter assumere dei criteri di orientamento al fine di interpretare questo fenomeno così nebuloso e preoccupante. La rilevanza filosofica implicita nei giudizi di valore e nei fatti di costume, tipici del radicalismo, ci porta a dei presupposti filosofici che è bene mettere a fuoco.

1.1. *Precedenti storici*

1.1.1. *Rousseau*

Anzitutto tra questi è chiamato in causa l'apporto di Rousseau (1712-1778). Si sa che il ginevrino, a suo stesso dire, era «plus ardent qu'éclaré»[10] nelle sue ricerche. Alla fredda analisi della scienza illuministica oppone, infatti, la penetrazione intuitiva del sentimento. Il suo pensiero, intimamente legato alla sua complessa e dolorante umanità e al travaglio della sua epoca, rivela non pochi paradossi e oscillazioni. D'accordo con l'Illuminismo egli fa della felicità e dell'utile il significato della vita, la pietra di paragone per accettare o respingere concezioni e sistemi; al tempo stesso se ne distanzia per la volgarizzazione di un sapere che rivela il vuoto delle coscienze.

Nel *I Discorso*, infatti, egli dà parere negativo al quesito posto dall'Accademia di Digione. Il progresso delle arti e delle scienze non ha contribuito, secondo lui, al miglioramento dei costumi, anzi li ha corrotti. Il motto della cultura illuminata è *sapere aude*, il sapere è potenza e felicità; per Rousseau il lusso, la dissipazione e la schiavitù sono il castigo degli sforzi orgogliosi che noi abbiamo fatti per uscire dalla "felice ignoranza" in cui la Saggezza eterna ci aveva collocati. La natura ha voluto preservare l'uomo dalla scienza come una madre strappa un'arma pericolosa dalle

[9] Cf SANNA, *Immagine* 101.

[10] ROUSSEAU J.-J., *Lettre à M. De Beaumont*, in *Oeuvres complètes* II, Paris, Didot 1875, 756.

mani del suo bimbo.[11]

Nel *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, in consonanza col *I Discorso*, egli afferma la fondamentale uguaglianza di tutti gli uomini, che è propria della natura originaria dell'uomo, data non dalla ragione, ma dal sentimento colto nella sua immediatezza e capace di rendere l'uomo pago di soddisfare i suoi bisogni spontaneamente, senza raggiri e calcoli. Questa spontaneità primitiva però è stata soverchiata dall'ineguaglianza dovuta, contrariamente a quanto dice Hobbes, al vivere sociale giacché, secondo lui, la società porta nel suo seno un più o meno latente stato di guerra. Il primitivo invece vive nella "felice ignoranza", incapace di fare il male, perché non sa cosa sia il male.

Pertanto il "tornare alla natura" che pervade tutti gli scritti di Rousseau, dal *I Discorso* al *Contratto sociale*, all'*Emilio*, alla *Nuova Eloisa*, nonostante le contraddizioni che si trovano nel suo pensiero a ogni pié sospinto, si deve interpretare non come ritorno alla natura deteriore dell'uomo, che è rozzezza d'istinti e angustia di orizzonti intellettuali e morali, bensì come ritorno alla semplicità, all'assenza d'infingimenti, in netta antitesi con la società del suo tempo che egli critica per tutta la sua vita; tuttavia resta vero che gli elementi alternativi e spesso opposti che figurano nelle sue ricerche non trovano una conciliazione. Proprio per questo Petruzzellis scrive: «Il pensiero del Rousseau rimane ancora troppo prigioniero della realtà sensibile, benché non sia privo di slanci generosi [...]. Precludendosi più vasti orizzonti, rinunciando a porre criticamente le basi di un'organica visione del reale, il pensiero si depaupera e si fa soverchiare da sempre più forti ispirazioni irrazionalistiche».[12]

Ed è appunto a queste che la cultura radicale si richiama, ma portandole alle estreme conseguenze di un ottimismo naturalistico senza alcun limite.

[11] Cf ID., *Discours sur les sciences et les arts*, in *Oeuvres* I, 469.

[12] PETRUZZELLIS N., *Il pensiero politico e pedagogico di J.J. Rousseau*, Bari, Adriatica 1958,183.

1.1.2. *Sade*

Che il Marchese di Sade (1740-1814) offra un modello ispiratore alla cultura radicale nessuno può metterlo in dubbio appena abbia una sia pur minima conoscenza di lui, e come uomo e come scrittore. La dissolutezza della sua condotta e l'estrema immoralità dei suoi scritti testimoniano un'immagine pervertita in sommo grado. Per lui, ateo, antireligioso, materialista, pessimista, deificatore della natura, non v'è altra legge che l'istinto, altra verità che il male.

Le sue opere sono quanto di più eccessivo sia stato prodotto in fatto di letteratura pornografica (dal suo nome deriva il termine "sadismo" che definisce uno speciale gruppo di perversioni sessuali).[13] Tra esse le più importanti sono: *Justine ou les malheurs de la vertu* (1791), *Juliette ou le triomphe du vice, suite de Justine* (1796), *Les 120 journées de Sodome* che venne pubblicata con le prime due in edizione definitiva, con modifiche ed aggiunte nel 1797.

In particolare qui è opportuno sottolineare *La philosophie dans le boudoir, ou les Instituteurs immoraux* (1795), indicazione testuale della paternità di questo Autore rispetto alla mentalità permissiva e abortista del radicalismo attuale. Pur essendo lungo il brano merita di essere riportato. Alla fine del terzo dialogo di quest'opera Saint-Ange si rivolge ad Eugenia con le seguenti parole: «Ma non capisci, sciocchina, che non c'è il minimo male ad agire in qualsiasi modo per evitare che il seme dell'uomo compia il suo cammino!

La riproduzione non è per niente il fine della natura: è solo una tolleranza da parte sua; e quando non ne approfittiamo le sue intenzioni sono rispettate molto meglio. Eugenia, sii la nemica giurata di questa fastidiosa riproduzione [...].

Ricorda quello che ti sto dicendo, cara, perché io ho un tale orrore della gravidanza che cesserò di esserti amica nel preciso momento in cui resterai incinta. Se tuttavia questa disgrazia ti dovesse capitare senza che tu ne avessi alcuna colpa, avvisami entro le prime sette o otto settimane e io ti libererò in modo indolore. Non temere l'infanticidio, è un delitto immaginario; saremo pur padrone di ciò che portiamo in grembo! [...]. – Ed Eugenia ribatte: "Ma se il bambino fosse già formato?" – Saint-Ange: "Anche se fosse già nato saremmo sempre padrone di distruggerlo. Non

[13] Cf SERVADIO E., *Enciclopedia italiana*, Treccani, vol. XXX, Milano, Rizzoli 1936, 425.

c'è al mondo nessun diritto più certo e assoluto di quello delle madri sui loro figli".

A questo punto interviene Dolmancé a confermare e ribadire: "È un diritto naturale, incontestabile. È stato lo stravagante sistema deifico l'origine di tutti i grossolani errori commessi in materia. Gli imbecilli che credevano in Dio, convinti che dobbiamo la vita unicamente a lui e che un feto, non appena è giunto a maturazione, viene pervaso da una piccola anima emanata da Dio, quegli sciocchi, dicevo, dovettero sicuramente ritenere un delitto capitale la distruzione di questa creaturina, perché, secondo loro, a quel punto non appartiene più agli uomini. Essendo opera di Dio, appartiene a Dio [...]. Ma da quando i lumi della filosofia hanno dissipato le tenebre dell'impostura, da quando la chimera divina è stata calpestata e schiacciata, da quando, più istruiti sulle leggi e i segreti della fisica, abbiamo sviluppato il principio della generazione e capito che quel meccanismo materiale non offre ai nostri occhi nulla di più stupefacente che il germogliare del chicco di grano [...], estendendo la misura dei nostri diritti, abbiamo finalmente riconosciuto [...] che non si può imporre a nessuno di diventare padre o madre se non ne ha voglia [...]; noi siamo, in poche parole, padroni di quel pezzo di carne, per animato che sia, non diversamente da come lo siamo delle unghie che tagliamo dalle nostre dita [...], perché siamo incontestabilmente possessori di tutto ciò che è in noi, emana da noi. Già con la precedente spiegazione, Eugenia, della ben mediocre importanza che l'assassinio ha sulla terra, ti sarai resa conto di quanto piccola sia la portata dell'infanticidio, anche commesso su una creatura che abbia già raggiunto l'età della ragione; quindi è inutile tornare sull'argomento: l'eccellenza della tua intelligenza completa le mie prove».[14]

Questo testo così impressionate è di una eloquenza che rende superfluo ogni commento. È di per sé evidente quanto il modo di affrontare il problema della sessualità e dell'aborto in Sade anticipi esattamente quello del radicalismo: il motivo dell'edonismo assoluto, dell'individualismo possessivo, anzi proprietario ("saremo pur padrone"...), a cui corrisponde lo slogan odierno del "diritto della donna di disporre del proprio corpo",[15] il motivo anarchico del rifiuto di ogni norma superiore all'individuo, il ri-

[14] SADE D., *La filosofia nel boudoir*, trad. it. di C. Rendina, Roma, Newton Compton Italiana 1974, dialogo terzo.

[15] Cf BAUSOLA A., *La crisi del prometeismo moderno ed i suoi sbocchi*, in AA.VV., *Scritti in onore di Nicola Petruzzellis*, Napoli, Giannini Editore 1981, 59-75.

fiuto di Dio ("lo stravagante sistema deifico", "l'impostura", "la chimera divina"). Tutti questi elementi vanno a confluire poi in un nichilismo aggressivo e distruttivo nei confronti dell'altro visto come ostacolo.

1.1.3. *Stirner*

Non diversamente è per la figura di Stirner (1806-1856), appartenente con Strauss, Bauer e Feuerbach – per tacere dei massimi esponenti, Marx ed Engels – alla sinistra hegeliana, movimento così denso di significato per gli sviluppi che ne derivarono.

Nella sua opera fondamentale, *L'Unico e la sua proprietà* (1845), si rivela uno dei migliori discepoli teorici di Sade. Dissentendo dagli altri "giovani hegeliani di sinistra", la sua critica alla filosofia hegeliana è radicale e assoluta: Dio non esiste al di là, al di sopra, al di fuori dell'uomo, la sua idea è una creazione della mente umana, è la stessa essenza dell'uomo sublimata, l'egoismo umano ipostatizzato nella trascendenza. Di fronte a questo essere irreale l'uomo fa il peggiore dei sacrifici, nega la sua libertà che è ciò per cui l'uomo è uomo. Ogni religione, perciò, che sottomette l'uomo alla legge di Dio, prescrivendogli obbedienza e rassegnazione, è immorale. Questa critica alla religione non termina in una filosofia umanistica, come è per Feuerbach, Marx ed Engels, ma nell'esaltazione del singolo uomo, l'Unico, che è libero, indipendente e creatore del proprio destino. È questo il senso delle sue parole: «La cosa più importante è che quest'uomo ha fatto di *sé* il centro di ogni cosa».[16] Di fronte a lui gli altri non esistono, oppure sono oggetti in funzione di lui: l'egoismo, lungi dall'essere un difetto, è la caratteristica più valida e la molla che spinge l'uomo a realizzare pienamente se stesso.

La vanificazione del singolo nel pensiero hegeliano si tramuta così nell'esaltazione della singolarità e insostituibilità dell'uomo, inteso come libera volontà eslege. Scrive Penzo: «Stirner vuole fondare il suo dialogo filosofico soltanto sopra se stesso, considerato nella sua unicità, nel ripudio totale di qualsiasi idea, che rappresenta ogni dimensione che non cade sotto il potere dell'io».[17] Infatti, avviandosi alla fine della sua opera scri-

[16] STIRNER M., *L'Unico e la sua proprietà*, Milano, Mursia 1990, 52.

[17] PENZO G., *Max Stirner*, Torino, Marietti 1971, 173. Queste parole richiamano molto da vicino la "volontà di potenza" di nietzschiana memoria. Un parallelo, infatti, tra Stirner e Nietzsche si può trovare nell'*Introduzione* che Penzo fa alla già citata opera di Stirner a p. 10 ss. Anche Mussolini li riconosce simili denominandoli "dolo-

ve: «La verità è mia proprietà, non ha valore in sé, ma in me. In sé e per sé è senza valore [...]. Io sono il criterio della verità».[18]

L'Unico pur di affermare la propria volontà di potenza non ha scrupolo di servirsi degli altri come mezzi: «è l'egoismo individuale assurto a principio universale, la distruzione di ogni orizzonte di senso, di ogni valore etico e religioso dell'esistenza».[19] Al tempo stesso questa esaltazione si confonde con un inevitabile ed assurdo nichilismo, denunciato all'inizio e nella conclusione della sua stessa opera: «Se io pongo la mia causa su me stesso, l'Unico, essa poggia sul passeggero e mortale creatore di sé, il quale consuma se stesso, e io posso dire: Ho posto la mia causa su nulla».[20]

Individualismo, nichilismo, anarchismo, sono dunque i tratti distintivi che fanno di Stirner un precursore indubitabile della "rivolta" radicale.[21]

1.1.4. *Bentham*

Si può dire che, lasciandosi guidare da questi stessi principi, Bentham (1748-1832) elabora il suo utilitarismo codificato nella sua *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (1789).

Per lui, infatti, l'unico movente dell'azione umana è la ricerca del piacere e la fuga dal dolore: questa la norma a cui bisogna attenersi per raggiungere la felicità.

Tuttavia non si deve credere che egli fosse per il godimento del piacere senza limiti, giacché intende perseguire la "massima felicità possibile per il massimo numero di persone", per cui questa preoccupazione sociale richiede una sorta di "aritmetica morale" che, attraverso il calcolo quantitativo dei piaceri fornisce una base scientifica alla morale.

In buona sostanza si può concludere che la sua filantropia è intessuta di un egoismo ben calcolato, essendo difficile, per non dire impossibile,

miti del pensiero", in un suo discorso del 1919.

[18] STIRNER, *L'Unico* 350-351.

[19] ROVEA G., *La portata devastatrice dell'individualismo radicale*, in *La Scuola e l'uomo* 37 (1980) 69.

[20] STIRNER, *L'unico* 351.

[21] Per una puntualizzazione critica su Stirner, oltre al già citato libro di Penzo, che ne dà un'interpretazione abbastanza benevola, cf PERETTI M., *Riflessioni pedagogiche sul pensiero di Max Stirner*, in *Pedagogia e Vita* 35 (1973-1974)1, 69-81. Lo si potrebbe considerare anche un precursore di A. Camus, in quanto la rivolta è del singolo, mentre la rivoluzione della società.

coniugare l'utilitarismo egoistico con l'utilitarismo sociale.

1.2. *La ragione della crisi è la crisi della ragione*

Da questi segni premonitori appena accennati si evince che l'avvento della cultura radicale segna una profonda crisi ad ogni livello. Quasi unanimemente oggi si conviene che la ragione della crisi è la crisi della ragione. Proprio con questo titolo, alla fine degli anni '70 appariva un'opera collettanea che studiava, da puntualizzazioni diverse, tale problema. Gargani, che ne era il curatore, nell'*Introduzione* al volume scriveva categoricamente: «La razionalità, di cui si dichiara la crisi sul suolo delle esperienze culturali e scientifiche così come su quello delle esperienze sociali, corrisponde a un'immagine nella quale non siamo più disposti a rappresentare e a disciplinare i fenomeni della nostra condotta intellettuale».[22] Con questo egli intendeva riferirsi alla razionalità classica che però assimilava – lasciandolo intendere in seguito – alla razionalità moderna, ossia a quella razionalità che, assumendo la matematica come modello unico ed esclusivo di sapere, da Cartesio in poi è sottesa al modo di pensare comune fino ad oggi.

Questa immagine totalizzante ed assoluta della ragione, che garantiva un ordine definitivo di sicurezza, un sistema per dominare ogni cosa, è entrata in crisi con la teoria della relatività, con le geometrie non euclidee, con la logica intuizionistica di Brouwer che avrebbe messo in discussione la validità delle leggi di ragione e degli stessi principi logici.

Puntualmente in questo libro leggiamo: «Il superordine della razionalità tradizionale si è rivelato a un certo punto un codice in stato di usura. Null'altro che un sistema di convenzioni secondo le quali ci era stato ordinato di guardare».[23] «Anziché essere una natura, quella razionalità si è rivelata, sotto la spinta dei bisogni della nostra vita, "una crosta sottile e precaria"».[24] Sicché «in luogo delle sostanze, delle entità statiche, subentrano interazioni tra strutture fisicamente determinate. Il tradizionale pregiudizio metafisico delle sostanze immutabili si [...è] infatti riprodotto nelle dottrine scientifiche della conservazione dell'energia e della mas-

[22] GARGANI A., *Introduzione*, in AA.VV., *Crisi della ragione*, Torino, Einaudi 1979, 5.
[23] *Ivi* 42.
[24] *Ivi* 40.

sa».[25]

Il contributo di Gargani si può definire paradigmatico; tutte le altre voci, infatti, fondamentalmente condividono questo assunto così significativo, che scaturisce da una imperdonabile confusione tra razionalità classica (cioè quella antica e medioevale) e razionalità moderna. Un minimo di conoscenza della storia del pensiero ci fa avvertiti del forte riduttivismo che si è verificato nell'Età Moderna, allorché la ragione scientifica è diventata la ragione *tout court*, non restando più spazio alla ragione filosofica,[26] e, conseguentemente, al discorso sull'intero e sul senso della vita.

Ma non sono solo gli Autori di questo libro a parlare di crisi della ragione. Alla stessa conclusione era giunto il neopositivismo, sia nella fase europea che in quella americana, nonché nella voce ancora attuale di Popper, il quale, nonostante la "grande" concessione fatta alla metafisica, inserendola nel linguaggio significante, riconosce valore scientifico solo alle teorie che si assoggettano al controllo empirico, ricadendo, pertanto, nel modello di razionalità scientifica.

Un tentativo di ricupero della razionalità filosofica si è verificato col *Positivismusstreit*, ossia col grande confronto che ebbero a Tubinga Popper e Adorno con le rispettive scuole,[27] ma in buona sostanza, pur concludendo con una differenziazione tra razionalità scientifica e razionalità filosofica, non si può dire che a quest'ultima sia stato riconosciuto il carattere di rigorosità che le è proprio, essendo la prospettiva di Adorno e anche di Habermas chiaramente pratica e perciò incapace di giustificare in termini propriamente teoretici la loro filosofia.[28] Lo stesso dicasi dell'ermeneutica di Gadamer e della "nuova retorica" di Perelman, che hanno tanti punti di contatto tra loro. Iscrivendosi anch'esse nella filosofia pratica non risolvono il problema del fondamento, il solo che potrebbe garantire la scoperta di una razionalità propriamente filosofica. Né si differenzia molto il discorso se diamo uno sguardo alla filosofia analitica che, prendendo le mosse dall'ultimo Wittgenstein, salva senz'altro la sensatezza della metafisica, ma concependola in tutti i suoi esponenti –

[25] *Ivi* 21-22.

[26] Per una buona presa di posizione su questo argomento cf BERTI E., *Crisi della razionalità scientifica e metafisica*, in *Verifiche* 9 (1980) 389-421.

[27] Cf AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Torino, Einaudi 1972.

[28] Per un approfondimento del problema mi permetto di rimandare a CANONICO M.F., *L'uomo misura dell'essere? Lo Strutturalismo. La Scuola di Francoforte*, Roma, LAS 1985, Cap. III, soprattutto a p. 140.

d'accordo col dettato popperiano – come "aurora della scienza". Anche in questo caso non c'è più discriminante tra razionalità scientifica e razionalità filosofica.

Di questa crisi della ragione avevano preso coscienza, già mezzo secolo fa, Horkheimer, che in *Eclisse della ragione*[29] criticava fortemente la ragione strumentale, e Lukàcs, che ne *La distruzione della ragione*[30] nulla risparmiava all'irrazionalismo del pensiero tedesco da Schelling in poi.

Dall'osservazione dell'esperienza quotidiana e dalle indagini filosofiche, dunque, si giunge alla costatazione del progressivo regredire degli aspetti propriamente cognitivi a favore del mondo dei desideri, delle emozioni, dei bisogni ecc. A tal punto è più che urgente interrogarsi per cercar di capire se questo processo attesta una forma di masochismo logico in reazione ad una situazione precedente di narcisismo logico, ovvero se la crisi della ragione sia crisi della ragione *simpliciter*, o crisi dell'interpretazione *razionalistica* della ragione.[31] Ma prima di addentrarci in questi interrogativi è opportuna una annotazione generale. L'irrazionalismo contemporaneo non esorcizza per nulla la ragione totalizzante e onnicomprensiva del razionalismo moderno contro cui intende reagire, al contrario ne costituisce la condizione favorevole, giacché idolatrando l'inconscio, identificato con l'irrazionale, gli assegna ogni diritto e potere. Difatti, dalla fine dell' '800 in poi, si assiste alla perdita d'identità del soggetto cosciente, generalmente denominata "decostruzione del trascendentale kantiano", finché con i post-strutturalisti francesi la decostruzione non investe anche l'inconscio trascendentale.

È impossibile dire in poche pagine tutte le implicanze che questa svolta comporta: ogni campo del sapere – scientifico, letterario, storico, sociale, etico – è coinvolto in questa che possiamo chiamare un'autentica rivoluzione culturale. Per usare un'espressione di Nicolosi, dalla "Galassia Gutenberg" siamo passati alla "Galassia Marconi".[32] La prima è espressione del «mondo della chiarezza razionale e sistematica, della fede nel valore della forma espressiva come strumento rappresentativo di una real-

[29] HORKHEIMER M., *Eclisse della ragione*, Torino, Einaudi 1969.

[30] LUKÀCS G., *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi 1959.

[31] Cf SCILIRONI C., *Cultura radicale e crisi della ragione*, in AA.VV., *Fede cristiana* 59. L'A. si sofferma su questi interrogativi e, pur senza la pretesa di rispondervi puntualmente, fa una analisi accurata dello sviluppo della razionalità – a cominciare dall'epoca moderna – che è tenuta presente in questa disamina.

[32] Cf NICOLOSI S., *La storia della filosofia come problema. La filosofia contemporanea tra antimoderno e post-moderno*, in *Aquinas* 31 (1988) 459-476.

tà assoluta. Il libro stampato è l'espressione di una cultura del duraturo, o, se vogliamo, addirittura del culto d'una realtà assoluta. La Galassia Marconi è la galassia della creatività continua ed imprevedibile del nuovo; è la galassia che ci permette di scomporre e ricomporre gli elementi del reale, di costruire un mondo d'immagini, che non è più la rappresentazione di un mondo di realtà ma rappresenta soltanto se stesso come espressione della nostra creatività. È la galassia dell'effimero che porta alla cultura e talvolta al culto dell'effimero».[33]

Premesso questa visione d'insieme s'impone l'obbligo di risalire a quei pensatori che si possono definire i "padri" della crisi della ragione e ai suoi attuali esponenti, sempre parlando per accenni secondo che è richiesto dall'economia del lavoro. Non c'è dubbio che la decostruzione del trascendentale kantiano è causata da una molteplicità di fattori, rintracciabili sia nel campo scientifico (ad es. la teoria della relatività, le geometrie non euclidee), sia nel campo filosofico, allorché la ricerca si sposta dal pensiero al linguaggio, sia nell'ambito dell'esperienza storica del mondo occidentale col sorgere della società dei consumi: tutto questo ha determinato una trasformazione radicale nel modo di pensare dell'uomo contemporaneo e nel suo atteggiamento di fronte alla vita.

All'interno di questa svolta epocale tre pensatori possiamo individuare come responsabili della crisi della verità e della ragione: Nietzsche, Heidegger e Wittgenstein.

1.2.1. *Nietzsche e la negazione della verità*

Ponendosi di fronte all'interrogativo di Kant "Come sono possibili giudizi sintetici a priori?" Nietzsche lo sostituisce con quest'altro: «Perché è necessaria la fede in siffatti giudizi?».[34] È evidente qui che egli sostituisce alla verità l'interpretazione.[35] E ancora: Kant pone in discussione le condizioni di possibilità di conoscere, ma ne presuppone il senso e il fine; Nietzsche invece mette in dubbio proprio questo: «Posto pure che noi vogliamo la verità: *perché non, piuttosto*, la non verità? E l'in-

[33] *Ivi* 476. A proposito della cultura dell'effimero cf anche SAVAGNONE G., *Evangelizzare nella postmodernità*, Torino, LDC 1996, 106-107.

[34] NIETZSCHE F., *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, Edizione Italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, VI/2, Milano, Adelphi 1983, 16-17.

[35] Cf PENZO G., *Friedrich Nietzsche. Il divino come polarità*, Bologna, Patron 1975, 33-39.

certezza? E perfino l'ignoranza?».[36] Non ha senso, dunque, il discredito dell'apparire rispetto all'essere: «che la verità abbia maggior valore dell'apparenza, non è nulla più che un pregiudizio morale; è perfino l'ammissione peggio dimostrata che ci sia al mondo [...]. Sì, che cosa ci costringe soprattutto ad ammettere che esiste una sostanziale antitesi di vero e falso?».[37]

In tal modo tutto viene negato: la natura, la verità, le essenze, il soggetto e perfino il mondo apparente: «Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? Forse quello apparente?... Ma no! *Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*».[38] Scompare così ogni discriminante tra vero e falso, tra reale e irreale, tra buono e cattivo; il valore non è qualcosa "in sé", ma un punto di vista,[39] legato a una particolare forma di vita il cui tratto fondamentale è la volontà di potenza.

Lo stesso pensiero, di conseguenza, viene radicato nel mondo istintuale e, perciò, delegittimato nella sua pretesa di intenzionare il vero: «Per quanto riguarda la superstizione dei logici non mi stancherò mai di tornare sempre a sottolineare un piccolo, esiguo dato di fatto, che malvolentieri questi superstiziosi sono disposti ad ammettere – vale a dire, che un pensiero viene quando è *lui* a volerlo, e non quando *io* voglio; cosicché è una *falsificazione* dello stato dei fatti dire: il soggetto *io* è la condizione del predicato *penso*»:[40] «non mi stancherò di ripetere che "certezza immediata", così come *assoluta conoscenza e cosa in sé*, comportano una *contraditio in adjecto*».[41]

Nietzsche, così, prende congedo dalla soggettività portando il problema della sua concezione metafisica nella zona dell'*oltre* che accomuna tutti i "decostruzionisti" che incontreremo sul nostro cammino.

[36] NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male* 7.

[37] *Ivi* 42.

[38] ID., *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, in *Opere* VI/3, 76.

[39] «Il punto di vista del "valore" è il punto di vista delle *condizioni di conservazione e di potenziamento* rispetto a strutture complesse, la cui vita ha una durata relativa entro il divenire» (ID., *Frammenti Postumi*, in *Opere* VIII/2, 247).

[40] ID., *Al di là del bene e del male* 21.

[41] *Ivi* 20.

1.2.2. *Heidegger e il pensiero senza ragione*

Appassionato studioso e commentatore di Nietzsche, Heidegger, com'è noto, in *Essere e tempo*, ha messo in crisi tutto il pensiero occidentale, denunziando l'universale "oblio dell'essere". La ricerca del senso dell'essere, che costituisce il problema fondamentale della filosofia, è possibile solo "andando alle cose stesse", come diceva Husserl; pertanto l'ontologia non è possibile se non come fenomenologia, il che comporta il «lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta»[42] e, di conseguenza, la "differenza ontologica" tra essere ed ente. A suo dire la metafisica classica, a partire da Platone, dimenticando questa differenza, ha concepito il pensiero come rappresentazione, dove l'essere conosciuto si configura come essere-presente, compreso quell'Ente privilegiato che è Dio, per cui ha finito per «occuparsi dell'ente dimenticando l'essere».[43]

È evidente che la critica all'epistemologia della rappresentazione chiama in causa l'istanza del fondamento, in quanto la coscienza considera presente a sé solo l'essere, la cui assenza implicherebbe contraddizione. Pertanto possiamo riassumere il superamento (*Überwindung*) heideggeriano della metafisica col rifiuto del sapere teoretico-rappresentativo[44] espresso con molta chiarezza nella tesi che chiude il saggio del 1953 su *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*: «La ragione glorificata da secoli è la nemica più accanita del pensiero».[45] Con ciò Heidegger, come ribadisce in seguito,[46] non intende rinnegare la ragione *tout court*, bensì la ragione con fondamento (*Grund*), traducendo nel modo più fedele la sentenza famosa di Nietzsche, il cui significato prioritario non sta nell'enunciazione metafisica che Dio non esiste, bensì nella negazione epistemologica del fondamento (*Ab-grund*), ovvero della ragione, senza cui non ha neppure senso chiedersi se Dio esiste.

Proseguendo nel suo itinerario speculativo Heidegger sostanzialmente rimane fedele a questo suo assunto fondamentale. In *Sull'essenza della verità*, infatti, dopo che nell'*Introduzione alla metafisica* aveva identificato pensiero ed essere,[47] il cui senso è quello di presenza, egli sostituisce

[42] HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, Torino, UTET 1969, 99.

[43] ID., *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia 1968, 207.

[44] Per un approfondimento critico del problema cf CORRADI E., *Il pensiero senza fondamento. Saggio sul "Pensiero negativo"*, Milano, Marzorati 1984, 17-26.

[45] HEIDEGGER M., *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia 1979, 246.

[46] Cf ID., *Tempo ed essere*, Napoli, Guida 1980, 179.

[47] «L'essere, l'apparire predominante, il quale necessita il raccoglimento possiede

alla verità come *adaequatio*, la verità come *alétheia*, cioè manifestazione, non nascondimento dell'essere, dove l'iniziativa è sempre dell'essere, mai dell'uomo che ha solo il compito di rimanere aperto all'apertura, allo svelarsi dell'essere che *accade* come ente e si nasconde come essere. Tale è il destino dell'essere che non è, ma si dà.[48] In tal modo il soggetto della verità e della storia non è l'uomo. La libertà è il fondamento ontologico dell'aperto e non una qualità dell'uomo di cui questi possa disporre a piacere. «L'uomo non "possiede" la libertà come una sua proprietà, ma tutt'al più vale il contrario: la libertà, l'esser-ci-ek-sistente e disvelante, possiede l'uomo in un modo così originario da essere in grado, essa sola, di custodire e garantire ad un'umanità il rapporto all'ente come tale nella sua totalità; è questo un rapporto che distingue e sul quale solamente si fonda tutta la storia».[49]

Questo ha fatto parlare di antiumanesimo nei confronti di Heidegger, interpretazione che è da condividere in quanto coglie nel segno: una volta negato il fondamento è consequenziale la negazione del soggetto.[50]

1.2.3. *Wittgenstein e la lingua come prassi*

Com'è noto Wittgenstein nel suo *Tractatus* aveva concepito il linguaggio come immagine del mondo e affermato come unico linguaggio significante quello scientifico, il che comportava il riferimento non ad un soggetto empirico, ma trascendentale che, attraverso le regole logico-matematiche, tracciava un modello di significazione metempirico.

In seguito, soprattutto nelle *Ricerche filosofiche* egli rivede ambedue questi tratti, per cui il linguaggio diventa una questione d'uso di certi suoni consentendo una pluralità di giochi linguistici. Le conseguenze che derivano da questa rettifica sono molto chiare: anzitutto il linguaggio non esprime più relazione con la realtà, ma con l'uso proprio del contesto sociale, e ciò porta inevitabilmente all'impossibilità della verità; inoltre la riconduzione del significato all'uso pur non essendo negazione della teoria, della possibilità, cioè della struttura, è certamente la negazione della

l'esser-uomo e lo fonda» (ID., *Introduzione* 181).

[48] Cf ID., *Tempo* 101.

[49] ID., *Sull'essenza della verità*, Brescia, La Scuola 1973, 27.

[50] Per una interpretazione di Heidegger cf PENATI G., *Ragione come "crisi" e tempo post-moderno*, in *Giornale di metafisica* 9 (1987) 28-29; 30-31.

pretesa di questa a valere universalmente e assolutamente.

Così anche con l'"ultimo" Wittgenstein si giunge alla decostruzione del trascendentale kantiano, la cui analisi, riassumendo, ci conduce:

– al tramonto della verità metafisica e oggettiva;

– al tramonto della concezione metafisica del soggetto;

– al tramonto della concezione dell'essere come fondamento.[51]

1.3. *Esponenti attuali della crisi della ragione*

1.3.1. *Lacan*

Alla decostruzione del trascendentale kantiano fa seguito la decostruzione dell'inconscio trascendentale, che trova il suo luogo naturale primieramente nel poststrutturalismo francese e poi nel "pensiero debole" in Italia.

Quanto al primo il riferimento a Lacan è obbligato. Per lui punto di partenza è la parola, medium naturale ed unico della psicanalisi; punto d'arrivo è la modificazione del soggetto; tratto intermedio il linguaggio, posto «come causa del soggetto»:[52] questi, pertanto, ne risulta determinato in tutti i suoi atti. Ecco in sintesi la conclusione del suo decostruzionismo che passa attraverso tre momenti:

– facendo appello alla verità egli la considera come parola vuota e così slega la verità dalla coscienza;

– ricercando l'origine della verità la trova nell'inconscio;

– riconducendo la genesi della verità all'inconscio (l'Altro) "al di là del vero e del falso", rompe il legame tra verità e realtà: la verità è non già *adaequatio*, né *alétheia* dell'essere come per Heidegger, bensì l'*alétheia* dell'Altro, parola dell'Altro.

Si noti qui una forte affinità nell'impianto teoretico con la posizione di Claude Lévi-Strauss e di Michel Foucault. Il primo, infatti, pone come struttura fondamentale, nello studio delle società primitive, l'inconscio – non freudiano, ma kantiano – che, attraverso la sua attività combinatoria regola e determina la vita dei singoli soggetti. «La linguistica – egli scrive – ci pone alla presenza di un essere dialettico e totalizzante, ma esterno (o

[51] Per una visione più completa e approfondita cf SCILIRONI, *Cultura* 83-85.

[52] LACAN J., *Posizione dell'inconscio*, in *Scritti*, trad. it. Torino, Einaudi 1979, II, 833.

inferiore) alla coscienza e alla volontà. Totalizzazione non riflessiva, la lingua è una ragione umana che ha le sue ragioni e che l'uomo non conosce».[53]

Se Lévi-Strauss giungeva a questa conclusione: «Crediamo che il fine ultimo delle scienze umane non consista nel costituire l'uomo ma nel dissolverlo»,[54] con Michel Foucault si arriva all'ultimo approdo che è la "morte dell'uomo". Anche per lui, infatti, il luogo della verità è *fuori* della coscienza, la Prassi, che determina ogni manifestazione e dei singoli e della collettività. Nella lettura ch'egli fa della storia, imperniata sul rapporto tra parole e cose, egli vede una progressiva frattura fino a giungere a una netta separazione: il linguaggio cessa di essere un trasparente strumento del pensiero e, «di colpo, acquista un essere proprio»,[55] che porta oltre l'uomo.

Stando così le cose non meraviglia se proprio all'inizio della sua sensazionale opera citata, che ha messo a soqquadro tutto il sapere, scrive: «Conforta, tuttavia, e tranquillizza profondamente, pensare che l'uomo non è che un'invenzione recente, una figura che non ha nemmeno due secoli, una semplice piega nel nostro sapere, e che sparirà non appena questo avrà trovato una nuova forma».[56]

1.3.2. *Deleuze e Guattari*

Non v'è dubbio che questi due Autori presentano notevoli affinità con Lacan, ma anche differenziazioni non marginali. Vero punto di partenza per loro è Nietzsche, come del resto per tutti i "padri" della crisi della ragione. Non per nulla il poststrutturalismo di Deleuze e Guattari è detto "filosofia del simulacro", il cui significato sarà chiaro nella sintesi che segue, scandita in tre tappe:

– il rovesciamento del platonismo;
– il rifiuto della psicanalisi;
– il rizoma.

Il primo momento è proprio di Deleuze, che, partendo dalla negazione della verità, ovvero dal "rovesciamento del platonismo", operato da Nietzsche nel *Crepuscolo degli idoli*, attribuisce all'essere la forma del "si-

[53] LEVI-STRAUSS C., *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore 1970, 274.
[54] *Ivi* 269.
[55] FOUCAULT M., *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli 1970, 319.
[56] *Ivi* 13. Per una più ampia trattazione cf CANONICO, *L'uomo* 34-40, 74-100.

mulacro", cioè segno che non dice niente, risultando dall'identificazione del Medesimo e dell'Altro (simulare etimologicamente vuol dire venire insieme).

Nella sua disamina Deleuze nota che nel *Sofista* Platone distingue due tipi di immagini: le copie e i simulacri. Le prime sono immagini dotate di somiglianza, che dissolvono gli opposti (realtà-immagine, verità-apparenza, modello-copia), richiamandoli. Pertanto, se platonismo è «la volontà di far trionfare le icone sui simulacri»,[57] «rovesciare il platonismo significa negare il primato dell'originale sulla copia, di un modello sull'immagine, glorificare il regno dei simulacri e dei riflessi».[58]

Potremmo pensare allora che il simulacro occupi il posto del fondamento, ma le parole di Deleuze sono molto esplicite: «Lungi dall'essere un nuovo fondamento, inghiottisce il fondamento, assicura un universale crollo come evento positivo e gioioso, come *sfondamento*».[59]

Nettamente in contrasto col titolo dell'opera appena citata, ci troviamo di fronte a una logica del non senso, che richiama fortemente l'espressione di Nietzsche: «La parodia più seria che io abbia mai sentita è questa: "in principio era l'assurdo, e l'assurdo *era*, al cospetto di Dio!, e Dio (divino) era l'assurdo».[60] Si guardi, in parallelo di questa, una sua traduzione fedele e aggiornata: «È dunque piacevole che oggi risuoni la buona novella: il senso non è mai principio od origine: esso è prodotto. Non è da scoprire, da restaurare o da reimpiegare, esso è prodotto da nuovi macchinari [...]. Non ci chiediamo più se "il senso originario della religione sia in un Dio che gli uomini hanno tradito oppure in un uomo che si sia alienato nell'immagine di Dio [...]. E come non sentire che la nostra libertà e la nostra effettività trovano il loro luogo, non nell'universale divino né nella personalità umana, bensì in quelle singolarità che sono più nostre di noi stessi, più divine degli dei, animanti nel concreto il poema e

[57] DELEUZE G., *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli 1984, 227.

[58] ID., *Differenza e ripetizione*, Bologna, Il Mulino 1971, 113. Scrive il Corradi: «Lo statuto del simulacro è quello dell'essere attraversato dalla logica della *différence*, che investe la realtà sotto tutti i profili, particolarmente in ordine a quello genealogico dell'origine (copia-senza-modello), a quello sincronico dell'identità (segno-senza-identità) e a quello diacronico del divenire (divenire come ritorno)» (CORRADI, *Il pensiero* 77). Per un approfondimento dell'argomento cf *ivi* 77-82.

[59] DELEUZE, *Logica* 231.

[60] NIETZSCHE F., *Umano troppo umano* II, in *Opere* IV/3, Milano, Adelphi 1967, 18.

l'aforisma, la rivoluzione permanente e l'azione parziale?».[61]

Il rifiuto della psicanalisi interessa entrambi gli Autori, che iniziano proprio con questa tappa una intensa collaborazione, di cui il primo documento è l'*Anti-Edipo* (1972). Per essi l'inconscio non è teatro, bensì un'officina, ed Edipo non una formazione dell'inconscio, ma un apparecchio di repressione che ri-aliena la libido. Alla psicanalisi, perciò, essi contrappongono la schizoanalisi: nella prima l'inconscio è un centro unificatore e totalizzante che intrappola il desiderio, precisandolo come sesso umano, «le macchine desideranti al contrario vivono sotto il regime della dispersione degli elementi molecolari».[62]

Troviamo qui il confluire di tutte le filosofie della differenza, in particolare dello strutturalismo filosofico, ma con le seguenti rettifiche: in luogo della struttura è posta la macchina, al posto dell'essere che significa, l'essere che funziona; il Logos si converte in Antilogos, in funzionalismo, in macchinismo trascendentale che trova la sua denominazione appropriata nel simulacro, appunto, sintesi di essere e dover essere, di modello e copia, di desiderio e del suo oggetto. Questo, in sintesi, il significato delle parole che seguono: «Non vive la natura come natura, ma come processo di produzione. Non c'è più né uomo né natura, ma unicamente processo che produce l'uno nell'altra e accoppia le macchine. Ovunque macchine produttrici o desideranti, le macchine schizofreniche, tutta la vita generica: io e non-io, esterno ed interno, non vogliono più dir nulla».[63]

Ecco qui un'altra somiglianza con Foucault: anche lì l'immagine classica dell'uomo «è cancellata come un volto di sabbia sull'orlo del mare».[64] Tuttavia Foucault, nonostante il suo riduttivismo, aveva almeno rispettato in qualche modo una dualità ontologica tra l'uomo (corpo) e la natura; qui scompare anche questo nell'identità indifferenziata del «processo macchinico mosso dall'Antilogos. A un corpo senza organi»[65] corrisponde un corpo senza centro:[66] la dissoluzione dell'identità non poteva essere più esplicita. Alla natura unitaria dell'io è sostituita quella schizoi-

[61] DELEUZE, *Logica 70*.

[62] DELEUZE G. - GUATTARI F., *Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. Torino, Einaudi 1977, 369.

[63] *Ivi* 4.

[64] FOUCAULT, *Le parole* 44.

[65] DELEUZE G. - GUATTARI F., *Anti-Edipo* 23.

[66] «Non c'è l'io-Nietzsche [...]; c'è il soggetto-nietzschiano che passa per una serie di stati: tutti i nomi della storia, sono io... Il soggetto si stende sul contorno del circolo di cui l'io ha disertato il centro» (*l. cit.*).

de che, prima che l'agire riguarda proprio l'essere dell'uomo, diviso e disperso nella molteplicità degli stati esistenziali dell'*Erlebnis*.

Ma ancora la dissoluzione non è completa: la tematizzazione senza residui di questo radicalismo nichilista è da rintracciare nell'opera *Rizoma*,[67] un opuscolo tascabile di poche pagine, in netto contrasto con il voluminoso *Anti-Edipo*, quasi a significare l'impossibilità di redigere una *pars construens* che avrebbe dovuto seguire, in un secondo volume, alla *pars destruens* della schizoanalisi in esso elaborata. La metafora è trasparente ed emblematica nel suo significato: il rizoma è un organismo di natura vegetale che, pur derivando il suo nome dall'etimo greco *riza*, che vuol dire radice, propriamente non è né radice, né fusto. Infatti, pur essendo sotterraneo non condivide la profondità della radice, e situandosi in posizione orizzontale disdegna la verticalità del fusto.

Nel *Rizoma* non troviamo più alcuna contraddizione (come nell'*Anti-Edipo*), ma il «vivere felicemente liberando l'energia molteplice e acentrica di cui si è costituiti».[68] «Siamo stanchi dell'albero – essi scrivono –. Non dobbiamo più credere agli alberi, né alle radici, né alle radici secondarie, ne abbiamo sofferto troppo [...]. Al contrario, niente è bello, niente è amorevole, niente è politico, all'infuori degli steli sotterranei e delle radici aeree, il selvatico e il rizoma».[69]

Qui scompare un centro unificatore, ogni ordine, ogni norma. I caratteri del rizoma sono stilati dagli Autori nei seguenti principi:

– di connessione e di eterogeneità: ogni punto del rizoma si collega con qualsiasi altro punto;

– di molteplicità, che indica il passaggio dal sistema centrico – legato alla natura, all'essenza e al fine – a quello acentrico esprimentesi in una creatività originaria;

– di rottura asignificante, cioè contro ogni gerarchia e priorità: «Un ri-

[67] DELEUZE G. - GUATTARI F., *Rizoma*, Parma, Pratiche Editrice 1978².

[68] SCILIRONI, *Cultura* 95.

[69] DELEUZE - GUATTARI, *Rizoma* 46. Così scrive il Mancini al riguardo: «Il rizoma è pianta senza radice e senza fusto; un fusto che vive come una radice, e una radice che vive come fusto, con diramazioni clandestine sotterranee, impensate e imprevedibili. In quanto non albero il rizoma indica il rifiuto totale dell'alto, del sopra, di ogni verticalità; quel procedere senza norma, senza un codificato sistema di valori [...]. In quanto non radice, il rizoma significa il rifiuto di ogni fondazione razionale e tradizionale, il rifiuto di ogni riduzione all'unità metafisica, categoriale, e finanche psicologica» (MANCINI I., *Cultura giovanile: dalla crisi dell'epoca nuova al pensiero negativo*, in *Il Regno/attualità* 26 [1981] n. 14, 333).

zoma può essere rotto, spezzato in un punto qualsiasi, ma riprende seguendo questa o quella delle sue linee e seguendo altre linee»;[70]

– di cartografia e di decalcomania: il rizoma non riconosce alcun modello, esso è libertà creatrice, costruzione multiforme, segmento imprevedibile.

Per dire tutto questo in sintesi «il rizoma è un sistema acentrico, non gerarchico e non significante, senza memoria organizzatrice o autonoma centrale, unicamente definito da una circolazione di stati».[71]

Non è esagerato vedere in questa definizione la polverizzazione dell'uomo e della nostra cultura. Non a torto Mancini scriveva a proposito: «Qui c'è la fine radicale dell'occidente, che poneva nell'*unum*, nel *verum* e nel *bonum* i suoi trascendentali».[72] E a rafforzare questo giudizio Scilironi commenta: «In effetti, col venir meno di qualsiasi priorità ontologica e assiologica, viene scalzato di fatto il frutto sofferto della conquista millenaria dei popoli raccolti attorno alla forza ideale di valori trascendenti l'immediatezza dei flussi libidinali. [...Il rizoma,] il frutto maturo dell'insignificanza della fondazione metafisica dei valori, [...,] dice insignificanza del futuro e del passato e rilevanza solo del presente. Ma *salva* il presente? O, detto in maniera più aderente e positiva: come sopporta esso la pienezza del senso, se si trova confitto dentro il cuore quella *differenza* che impedisce in tutti i modi la sintesi?».[73]

1.3.3. *Vattimo*

Le tesi ora accennate hanno avuto una grande risonanza in Italia ove troviamo filosofi che, pur iscrivendosi nella stessa area di appartenenza della filosofia francese, giungono a risultati differenti e variegati, rappresentando due grandi orientamenti: il "pensiero debole" e il "pensiero forte". Il primo fa capo a Gianni Vattimo,[74] il secondo a Emanuele Severino. E in questa scacchiera di figure contrapposte occupa una posizione inter-

[70] DELEUZE - GUATTARI, *Rizoma* 33.

[71] *Ivi* 56.

[72] MANCINI I., *Il pensiero negativo e la nuova destra*, Milano, Mondadori 1983, 17.

[73] SCILIRONI, *Cultura* 97.

[74] Attorno a lui convergono alcuni studiosi, ad es. Rella, Rovatti, Ferraris, ecc., la cui espressione editoriale più indicativa è apparsa nel novembre del 1983 con il titolo appunto di *Il pensiero debole* (Milano, Feltrinelli).

media Massimo Cacciari.

Per quanto siano suggestive tutte e tre le prospettive, in questa sede ci soffermiamo solo sulla prima, e puntualmente su Vattimo.

Alla preliminare domanda su cosa sia il "pensiero debole" il Sanna dà la seguente risposta: «Una metafora, e in un certo senso un paradosso. Non è [...] la sigla di una nuova filosofia, tuttavia segna un nuovo percorso. È l'assunzione di un atteggiamento: il tentare di disporsi in un'etica della debolezza, non semplice, assai più costosa, meno rassicurante».[75]

La denominazione è dovuta al fatto che intende reagire al pensiero metafisico occidentale, la cui forza sta nella sua configurazione di sapere con fondamento. Alla "scuola del sospetto" Vattimo ha imparato che il logico è sempre ideologico, ricavando la ragione classico-moderna la sua forza non dal fondamento teoretico,[76] bensì dal potere.[77] Pertanto egli si propone di «riconsegnare il pensiero a se stesso sottraendolo alle falsificazioni ideologiche [...] compiere un'opera di liberazione che riveste una portata specificamente politica».[78]

Intrecciando un dialogo a distanza fra il pensiero di Nietzsche e di Heidegger, egli individua nell'oggi il maturare di una nuova fase epocale che conduce fuori le soglie del moderno, segnando rispetto ad esso una radicale cesura; il pensiero debole appunto, che non è né razionale in senso forte (metafisico), né dialettico (come ad es. quello marxista), ma poetico, rammemorante. Così, partendo dall'assunto heideggeriano del pensiero senza ragione (*Abgrund*) e richiamando l'attenzione sulla differenza ontologica, assegna al pensiero non già il compito di «risalire al fondamento»,[79] come avveniva nel passato, bensì di «lasciar perdere l'essere come fondamento»[80] e limitarsi a registrare i messaggi trasmessi dal linguaggio dell'essere attraverso gli enti che compongono il dato dell'esperienza (*Gestell*).

[75] SANNA, *Immagine* 122.

[76] Per Vattimo il fondamento non esiste. Scrive infatti: «non vi è alcun fondamento per credere al fondamento, e cioè al fatto che il pensiero debba 'fondare'» (VATTIMO G., *La fine della modernità*, Milano, Garzanti 1985, 175).

[77] Scrive Agamben a proposito: «il fondamento della violenza è la violenza del fondamento» (AGAMBEN G., *Il linguaggio e la morte*, Torino, Einaudi 1982, 132-133).

[78] CORRADI E., *Linee del "pensiero debole"*, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 77 (1985) 3, 477.

[79] VATTIMO, *La fine* 177.

[80] ID., *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano, Feltrinelli 1981, 55. Questo testo lo riprende puntualmente da HEIDEGGER, *Tempo ed essere* 103.

Seguendo la presentazione che ne fa Scilironi possiamo, pertanto, compendiare il contributo teoretico di Vattimo in tre opzioni:

– per l'ermeneutica e il nichilismo,
– per l'ontologia debole,
– per la natura retorica della verità.

Quanto alla prima opzione è chiaro che egli preferisce l'ermeneutica perché a differenza degli altri indirizzi: dialettico, analitico, fenomenologico, in cui la funzione fondativa non viene meno nella sostanza perché ricuperata rispettivamente dalla totalità delle varie sintassi e dal mondo della vita, in essa la crisi del fondamento è assunta fino in fondo ed è proprio essa a generare lo sviluppo del pensiero. E all'ermeneutica si intreccia il nichilismo. «*Negare aude* – scrive egli – vuol dire accettare che i simboli non hanno una corrispondenza immaginaria con le cose; che il discorso non ha rapporto con un *Grund*, ma solo con la mobile struttura della cultura, del linguaggio, del dialogo storico e sociale».[81] E più esplicitamente ancora: «Nichilismo significa qui ciò che esso significa per Nietzsche (in *Volontà di potenza*): la situazione nella quale l'uomo rotola via dal centro verso la X [...] identico a quello definito da Heidegger: il processo nel quale, alla fine dell'essere come tale non ne è più nulla».[82]

L'opzione per l'ontologia debole si pone in relazione alla nozione heideggeriana della *Verwindung* che è «il modo in cui il pensiero pensa la verità dell'essere come *Überlieferung* [invio] e *Geschick* [storicità]»,[83] un "superamento" (*Überwindung*) della metafisica che «si compie solo mediante una ripetizione-distorsione».[84] «Ontologia del declino allude, più che descriverla, a una concezione dell'essere che si modella non sull'oggettività immobile degli oggetti della scienza [...], ma sulla vita, che è gioco d'interpretazione, crescita e mortalità, storia».[85]

In termini più semplici Vattimo raccogliendo l'eredità di Nietzsche e di Heidegger, parlando di ontologia debole o ontologia del declino «non allude assolutamente a una prospettiva pessimistica, sibbene al modo di darsi dell'essere nell'esperienza quotidiana. Tale darsi è debole perché non è consegnato all'uomo, né nella sua pienezza, – infatti appare nel frammento – né nella sua immediata trasparenza, – infatti esige interpre-

[81] VATTIMO G., *Negare aude*, in AA.VV., *Riscontri* 3 (1981) 103.
[82] ID., *La fine 27.*
[83] ID., *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in AA.VV., *Il pensiero debole* 22.
[84] ID., *La fine* 186.
[85] ID., *Al di là del soggetto* 25.

tazione – né nella sua stabilità, – infatti appare in una perenne mobilità».[86] A differenza della metafisica classica che risale a un fondamento ultimo, l'ontologia debole si costituisce essenzialmente come *regressus in infinitum*, cioè come un processo che non giunge mai a una conclusione fondante, rimanendo sempre legato alla «filosofia della finitezza».[87] È un pensiero che *rammemora* l'essere (*Andenken*) pur essendo consapevole di non poter giungere mai al suo possesso: «All'essere non si accede nella presenza, ma solo nel ricordo».[88] Ontologia debole, dunque, perché attesta la caducità, l'instabilità, la mortalità dell'essere che è ciò che *accade* e perciò soggetto a finire: «il trascendentale, quello che rende possibile ogni esperienza del mondo, è la caducità».[89]

La terza opzione, per la natura retorica della verità, manifesta chiaramente che Vattimo concepisce la verità come pura apparenza, sradicandola quindi dalla realtà. Tuttavia non toglie ogni principio unificatore, come è per Deleuze e Guattari, ma apre a nuove prospettive, legandosi alla memoria dei popoli e ai rapporti tra le varie culture. «Si tratta di aprirsi a una concezione non metafisica della verità, che la interpreti [...] a partire dall'esperienza dell'arte, della retorica [...]. L'esperienza post-moderna, postmetafisica della verità è un'esperienza estetica e retorica [...] è un modo, sia pur 'debole' di fare esperienza della verità non come oggetto di cui ci si appropria e che si trasmette, ma come orizzonte e sfondo entro il quale, discretamente, ci si muove».[90] «È qui, nella accentuazione della superfluità dei valori ultimi, la radice del nichilismo compiuto».[91] È con questa conclusione nichilistica che si esce davvero dalla modernità, secondo Nietzsche.[92]

La prospettiva di Vattimo solleva così numerose aporie che, per essere prese in considerazione adeguatamente, occorrerebbe uno studio a parte. Ma non si possono tacere alcuni interrogativi:

– La stessa denominazione "pensiero debole" suona una contraddizione in termini. È possibile «prendere congedo dall'essere»[93] che non sia un prendere congedo dal pensiero stesso?

[86] SCILIRONI, *Cultura* 100.
[87] VATTIMO, *Al di là* 119.
[88] ID., *Dialettica* 22.
[89] *Ivi* 23.
[90] ID., *La fine* 20-21.
[91] *Ivi* 32-33.
[92] Cf *ivi* 175.
[93] ID., *Ivi* 172.

– È possibile un argomentare che non sia pur sempre un fondare?

– Una posizione che autodichiara la sua debolezza dove àncora la sua capacità di giudicare?

– Il modo di pensare debole non rischia di confondere, contro Heidegger – di cui Vattimo si ritiene discepolo – l'ontico e l'ontologico?

– Questa declinazione (*Verwindung*) del pensiero "forte" nel pensiero "debole", questo nichilismo «la nostra unica *chance*»,[94] come egli scrive, questa *pietas* che «accompagna l'essere al suo tramonto»,[95] a cui è affidata la «sola possibilità di uscire dalla metafisica»,[96] non è paradossalmente una metafisica?

Rinviando a studi specifici[97] per una completa puntualizzazione critica, occorre ora ritagliare l'immagine dell'uomo che emerge da questa che è la posizione più rappresentativa, in Italia, del cosiddetto "pensiero postmoderno"[98] o anche "pensiero negativo", in quanto nega il fondamento e tutto quello che esso giustifica.

La negazione del fondamento porta fatalmente anche alla negazione dell'uomo, in quanto non è più soggetto, né individuo, e tanto meno persona. È quanto si evince dalle stesse parole di Vattimo: «Il soggetto non è un *primum* a cui si possa dialetticamente tornare: è esso stesso un effetto di superficie».[99] E il misconoscimento dell'uomo come soggetto comporta anche la sua negazione come soggetto pensante, riducendolo a "corpo senza anima", cioè alla sua destituzione come persona cosciente e respon-

[94] *Ivi* 28.

[95] ID., *Dialettica* 28.

[96] ID., *La fine* 189.

[97] Cf *Bibliografia.*

[98] Scrive Nicolosi: «A partire dall'inizio del secolo scorso e fino alla metà del nostro secolo, si diffuse la tendenza che possiamo chiamare del "neo" [...] che cerca di conservare e di rinnovare la memoria del passato. Dal neo-cristianesimo degli inizi dell'ottocento, e poi dal neo-positivismo, alla neo-scolastica, al neo-idealismo, al neo-marxismo, al neo-empirismo, al neo-illuminismo, i tentativi di rinnovare il passato senza rinnegarlo si sono succeduti in gran numero [...]. Dopo la rinascita dei diversi movimenti "neo" [...], nell'ultimo trentennio si è manifestata una tendenza al "post": si parla di post-moderno, post-industriale, post-cristiano» (NICOLOSI S., *La storia* 474). L'Autore conclude dicendo che entrambe le tendenze sono componenti ineliminabili del nostro mondo contemporaneo. Il "post", decisamente presente ai nostri giorni, non indica solo una scansione cronologica, bensì epistemologica.

[99] VATTIMO, *Al di là* 25. È curioso vedere quanto sia vicina questa espressione a quella di Marx: «non è la coscienza che determina la vita, ma è la vita che determina la coscienza» (MARX K. - ENGELS F., *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti 1983², 13).

sabile. «Il carattere "prodotto" del soggetto – egli scrive in seguito – rinvia così ad una serie di atti che sono determinati dai rapporti sociali di dominio [... per cui risulta] che del soggetto, della responsabilità, delle cause, non crediamo più neppure una parola».[100]

2. L'uomo liberal-radicale

Diffusa soprattutto nel mondo giovanile, la mentalità radicale, che ci ha rimandato a questi presupposti filosofici di ieri e di oggi, veicola implicitamente, e spesso acriticamente, una concezione dell'uomo alquanto complessa e al tempo stesso fluida, non riducibile facilmente a una formula unica ma individuabile dai suoi tratti fondamentali.[101]

2.1. *L'uomo liberal-radicale è un* ***individuo***

Nell'antichità Protagora aveva definito l'uomo come la "misura di tutte le cose"; il radicalismo si pone sulla stessa lunghezza d'onda concependo l'uomo come individuo, perfetto nella sua natura originaria, pura soggettività, spontaneità assoluta, assoluta autosufficienza che non ammette nulla di superiore e trascendente a sé. Già Max Stirner aveva indicato nell'individuo il punto di riferimento assoluto. Ancora risuonano nelle nostre orecchie le sue parole senza mezzi termini: «Al pari di dio, sono il nulla di tutto l'altro e per me sono il mio tutto, sono l'io come l'unico [...]. La mia causa non è né divina, né umana, né il vero, né il buono, né il giusto, né la libertà, ecc., ma solo ciò che è *mio*, e non si tratta di una causa generale, ma – *unica*, come unico sono io. Non c'è niente al di sopra di me».[102]

Commentando questo tratto dell'antropologia radicale il Sanna così scrive: «L'*io* dell'antropologia radicale è un puro, nudo ed esteriore essere per sé, senza coscienza dell'altro: ogni altro è per lui nulla. Ma nel riportarsi a se medesimo, il soggetto, in quanto non può raggiungere mai la forma piena dell'autocoscienza spirituale, si incontra solo come desiderio materializzato. Ponendo l'altro come cosa, l'*io* diviene cosa a se stesso,

[100] VATTIMO, *Al di là* 25-26.
[101] Queste connotazioni sono riprese così come le ha espresse il Sanna nel suo volume già citato.
[102] STIRNER, *L'Unico* 42-43.

percependosi come realtà da cui fuggire verso l'esteriorità, nell'ignoranza della perdita della propria essenza. L'altro interviene solo come mediazione, estranea ed estraniante, mediante la quale l'*io* si rapporta al possesso e al godimento: il soggetto non raggiunge mai l'autocoscienza e la certezza di se stesso».[103]

Questa reificazione del soggetto, oltre a comportare lo svuotamento della propria interiorità, fa sì che l'*io* si attacchi all'immediato e all'effimero, riponendo la propria fiducia nei desideri che si rincorrono senza tregua. Da ciò quella superficiale ansietà che porta all'estraniazione da sé, dagli altri e dalle cose, in una parola, all'isolamento che non è da confondere con la solitudine: questa è la condizione indispensabile affinché l'uomo dimori con sé e maturi le grandi decisioni che lo fanno crescere in umanità nel suo essere e nel suo operare;[104] l'isolamento, invece, paradossalmente, è accompagnato dalla paura di se stessi e, perciò, dall'evasione continua dal proprio vuoto interiore verso il finito in cui trovar quiete, giacché oltre a questo non c'è altro.

L'uomo radicale, vivendo così "dal di fuori", è incapace di amare. L'amore, infatti, spezza l'isolamento e la chiusura: essendo ricerca del bene di sé e dell'amato, è comunicazione, scambio, dono, e ciò è possibile allorché l'altro sia e venga stimato come persona. L'io radicale, al contrario, riduce l'amore a possesso e ricerca di piacere, in quanto vede l'altro come mezzo per il proprio godimento e, pertanto, non ha nulla da comunicare, da donare. E rimanendo estraneo a sé e all'altro, rende tutto insignificante perché già egli stesso è privo di un senso assoluto. In fondo è qui l'essenza del nichilismo tratteggiato così efficacemente da Stirner nel testo già citato.

2.2. *L'uomo liberal-radicale è* ***buono per natura***

La cultura radicale ritiene l'uomo buono per natura. E qui la nostra mente va, oltre che all'ottimismo naturalistico di Rousseau, ancora allo

[103] SANNA, *Immagine* 128.

[104] Una nota indicativa della capacità di stare con se stessi è il silenzio. Le meraviglie più grandi nascono sempre nel silenzio: il prodigio della vita, lo schiudersi di un seme, lo sbocciare di un fiore, ma più ancora la determinazione della volontà a progredire decisamente nel "mestiere di essere uomo". S. Gregorio Magno, infatti, nel presentare la vita di S. Benedetto ne traccia nel II libro dei *Dialoghi* «una specie di itinerario spirituale che dall'*habitare secum* va all'*extra mundum fieri*» (PENCO G., *Storia della Chiesa in Italia* I, Milano, Jaca Book 1977, 98).

stesso Stirner, che nella sua famosa opera scriveva: «Alla sentenza cristiana: *Noi siamo tutti peccatori*, io oppongo questa: *Noi siamo tutti perfetti*».[105] Prescindendo da qualunque credo, solo la costatazione dei nostri limiti, della nostra incapacità a volte di fare il bene pur volendolo, delle nostre resistenze a perseverare nel compimento del proprio dovere, basta a smentire che "siamo perfetti", sempre che si sia sani di mente.

Poiché il radicalismo sfocia nel nichilismo dovremmo concludere con un profondo pessimismo e invece qui incontriamo una visione rosea, pienamente ottimistica della vita. Se ci si domanda come si spiega questo la risposta è molto semplice. Siamo partiti dall'uomo concepito come individuo e non come persona, il che toglie ogni tensione dall'essere al dover essere, mancando il fondamento che è lo spirito. Allora tutto è buono quando parte dall'uomo così inteso, perché tutto è sullo stesso piano, senza distinzione alcuna. Se l'unica realtà è l'immediatamente visibile e verificabile, mancando di una lettura metafisica e di valore della realtà stessa, necessariamente il radicalismo deve confondere lo spontaneo col razionale, l'immediato col veritiero, l'istinto col logico, il facile col giusto, il comodo col buono.

In realtà ci troviamo di fronte a una vera e propria mutilazione dell'uomo, a un individuo ridotto al piano della pura sensitività, chiuso nella ricerca e soddisfazione del piacere sensibile, col potere assoluto di creare e/o distruggere valori secondo il metro dell'immediatezza, dello spontaneo, dell'emotività. In tale contesto tutte le scelte che partono dall'uomo sono buone perché gratificanti le richieste istintive senza alcuna restrizione.[106]

Questo spiega l'elevata incidenza sulle problematiche attinenti al sesso che il radicalismo solleva continuamente. È evidente che la campagna per l'aborto libero, per la liberalizzazione sessuale, per l'omosessualità, per i mezzi anticoncezionali, per il matrimonio solubile, per la droga, la lotta contro l'istituto della famiglia, la proposta di legalizzare le famiglie di fatto sono semplicemente delle applicazioni operative coerenti con la concezione dell'uomo identificato col suo istinto e col suo desiderio. Così non raramente ogni delitto diventa diritto dichiarato e proclamato.

[105] STIRNER, *L'Unico* 485.

[106] E qui si fa imprescindibile il richiamo a Marcuse che, facendo risiedere l'unico male della società nella repressione, si è mostrato un pioniere della mentalità radicale. Cf MARCUSE H., *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi 1968, 88. Anche in altre opere egli riprende il tema della "repressione addizionale" che si opera nella società industriale avanzata, specialmente in *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi 1991.

Mette in luce opportunamente Lombardi-Vallauri che tali fenomeni «possono qualificarsi come una diffusione di massa del sadismo *teorico* prima che pratico [...], ciò che si diffonde non sono tanto i comportamenti, quanto i giudizi sui comportamenti, molti dei quali vengono ritenuti indifferenti, se non addirittura oggetto di diritti civili».[107]

2.3. *L'uomo liberal-radicale è* ***pienamente autonomo***

Le note precedentemente tratteggiate confluiscono in un'altra che è specifica dell'autonomia assoluta, la libertà incondizionata, la quale potrebbe richiamare le istanze fondamentali del razionalismo e più ancora dell'idealismo, ma non è precisamente così. Alla natura, infatti, nella sua espressione immediata, è assegnato un ruolo autenticamente liberante tramite l'espansione senza freni della propria vitalità.[108] Laddove non esiste un ordine metafisico dell'essere, l'intelligenza umana – qualora esistesse – non può conoscerlo, e se non vi è certezza di verità non v'è legge morale, non v'è una regola degli atti umani. Allora il soggetto opera non ciò che è bene, ma ciò che vuole la sua volontà.[109] È imprescindibile perciò in questa visione dell'uomo il rifiuto sistematico verso ogni norma di carattere oggettivo, in quanto condizionante la libertà ed estrinseca ad ogni immediatezza.

È chiaro che la libertà di cui qui si parla è vuota di contenuti e finaliz-

[107] LOMBARDI-VALLAURI L., *I figli del nulla. L'antropologia del nichilismo e del neoradicalismo*, in *La Rivista del Clero italiano* 58 (1977) 297-298. In Italia è il Partito radicale soprattutto che si fa paladino di questo libertarismo. Il testo seguente lo mostra a sufficienza: «Il Congresso conferma che il problema della sessualità è determinante per la definizione di una diversa qualità della vita e alla base degli stessi metodi radicali di lotta non violenta [...e intende] promuovere per il prossimo anno un invito particolare ai giovani, agli insegnanti, ai genitori libertari per una mobilitazione che deve necessariamente coinvolgere il mondo della scuola» (*Mozione generale* approvata al 17° Congresso Nazionale del Partito radicale, Napoli 31 ottobre - 4 novembre 1976, in *ivi* 304). È noto ormai che il Partito radicale lavora per la liberazione sessuale tramite organizzazioni con esso federate, dalle sigle MDL (Movimento liberazione della donna), FUORI (Fronte unitario omosessuali rivoluzionari d'Italia), CISA (Centro italiano sterilizzazione e aborto).

[108] Un canto sentito per radio alcuni anni or sono diceva così: «Sono stanco di chiedere 'permesso', voglio tutto subito, adesso». Queste sono parole emblematiche di un diffuso atteggiamento di molti giovani di oggi, ignari spesso che Nietzsche con la teoria del "Superuomo" già un secolo fa li aveva preceduti.

[109] Cf SANNA, *Immagine* 131.

zata a se stessa: è una libertà negativa, *libertà da* che si ferma alla periferia dell'uomo e non si radica nella profondità del suo essere. A volte è richiesta di libertà dalla miseria, dalla povertà, dall'ignoranza, ma può anche porsi – e non è raro che si dà – come libertà dalla responsabilità e dal dovere.

La vera libertà, che affranca l'uomo da se medesimo e lo potenzia positivamente, è la capacità di autodeterminazione finalizzata alla crescita e alla formazione della personalità, «bene che l'uomo deve acquistare a caro prezzo, e che è la conquista dell'uomo da parte di se stesso e l'accessione piena alla vita morale, razionale e spirituale».[110] Ma la libertà così intesa è radicata nella ragione,[111] e per i motivi di cui sopra non trova spazio nella mentalità radicale.

Questa pienezza di autonomia è, perciò, sinonimo di indipendenza da tutti e da tutto. Dove non c'è un fondamento metafisico non si può giustificare una legge morale, e così anche un'obbligazione e un'autorità politica: il soggetto opera secondo quel che gli piace e gli torna utile. E così in tale contesto atomistico, disgregatore di ogni convivenza sociale, il bene comune non può avere alcun senso. Mancando della condizione fondamentale per poterlo concepire l'uomo radicale provvede solo a sé e vive murato nel suo individualismo, quasi fuori dello spazio e del tempo, incapace di relazioni, e tanto meno di comunicazione con i suoi simili.[112] La libertà, perciò, si riduce a soddisfacimento di innumerevoli diritti, senza doveri, che la società è obbligata a garantire.

In questo progetto, dunque, l'immagine prometeica dell'uomo si configura essenzialmente come libertà assoluta che non ammette rivali. È l'individuo l'Assoluto, non Dio: ammettere, e ancor più, accettare l'esistenza di Dio comporterebbe una limitazione, o meglio, una negazione della sua libertà. E allora, come già diceva Dostojewsky: "Se Dio non esiste tutto è permesso".

[110] *Ivi* 132.

[111] Scrive, infatti, S. Tommaso: «*Radix libertatis est voluntas sicut subiectum: sed causa est ratio*» (*S.Th.*, I II, q. 17, a.1, ad 2).

[112] Il fondamento prossimo della soggettività che giustifica e quindi rende possibile la comunicazione di ogni essere umano con il suo simile è lo spirito. Laddove è radiata completamente la dimensione spirituale dell'uomo – come avviene per l'antropologia liberal-radicale – la risultante più coerente è necessariamente quella dell'*homo homini lupus*, anche se a parole si vagheggia la vita come gioco, come gioia, in netto contrasto con qualunque forma di oppressione.

2.4. *L'uomo liberal-radicale è* ***edonista***

I tratti fin qui sottolineati garantiscono all'uomo radicale il suo diritto assoluto alla felicità che per lui si identifica col godimento del piacere. Qui torna opportuno segnalare una distinzione importante che non consente tale identificazione: il piacere scaturisce dal soddisfacimento di un bisogno e perciò è ad esso circoscritto in ordine all'intensità, all'ampiezza, alla durata; la felicità, invece, abbraccia tutta la vita perché «è una conquista e un esercizio dell'umano nell'uomo»,[113] è la fruizione durevole di una vita ben condotta nell'armonia e nell'equilibrio delle proprie facoltà, e perciò ha le sue scaturigini nell'intimo dell'uomo. Essa è sinonimo di gioia perché derivante dalla pratica della virtù, fa vivere nella buona compagnia della propria coscienza.

Da tale distinzione si evince l'erroneità di tale identificazione che, però, purtroppo oggi è molto diffusa, anche perché propagandata incessantemente dai *mass-media* che hanno tutto l'interesse di divulgare l'*ethos* consumistico. È importane riflettere su quanto sia meschina questa "felicità". Essa viene dal di fuori, dipende da condizioni esterne, reclama continuamente prestazioni a cui gli altri sono obbligati perché "io ho diritto alla felicità".

Ma questo malinteso concetto di felicità, veicolato ai nostri giorni in ogni settore, si traduce paradossalmente per l'uomo in motivo di infelicità, di ansietà e frustrazione giacché lo scatenamento del desiderio[114] lo rende insaziabile.

Possenti ha scritto: «Si evidenzia così che il radicalismo è sì un naturalismo, ma non un naturalismo oggettivo, ossia che trova nella natura una regola e una norma, ma un naturalismo soggettivo che fa della natura umana un campo di forze e di istinti liberi di esplicarsi a loro piacimento. Su questa strada l'ideologia radicale non arriva soltanto a contestare le risposte ai grandi interrogativi dell'uomo, bensì mette in questione le stesse

[113] SANNA, *Immagine* 133.

[114] Scrive Sanna: «Chi desiderasse una plastica rappresentazione della differenza tra marxismo classico e cultura radicale ponga mente alla diversità tra la teoria dei bisogni del marxismo e la liberazione dei desideri del radicalismo. Per tante correnti marxiste l'uomo è liberato quando i suoi bisogni sono soddisfatti. La cultura radicale pone al centro non il bisogno, bensì l'esplosione del desiderio che, a differenza di quello, non ha un oggetto predeterminato, ma è insaziabile, sempre risorgente e sempre nuovo: si può desiderare di tutto, pur senza avere bisogno di nulla» (*ivi* 134).

sue domande perenni».[115] Da ciò l'insignificanza della vita, del proprio destino, di tutto, e la ricerca spasmodica di novità che vorrebbe porvi rimedio.

È proprio questo che giustifica il carattere di fluidità e mobilità presente nella mentalità radicale, ed è questa ansia di novità continua e di libertà sfrenata che rende indefinibile l'uomo liberal-radicale. Al tempo stesso si comprende perché alcuni strati di giovani, coinvolti in tali convinzioni e delusi nella loro volontà di significato, cercano evasione nella droga. Certamente i fattori che concorrono a rendere precaria la condizione giovanile oggi sono molteplici e di vario ordine, non esclusa la difficoltà d'inserimento nel mondo del lavoro, ma in ultima analisi tutte le cause portano a una mancata risposta a questo grido insopprimibile del cuore umano che cerca uno scopo per cui spendere la vita.

Sartre aveva scritto, alla fine della sua opera speculativamente più impegnativa: «L'uomo è una passione inutile».[116] I fatti invece dimostrano il contrario: le esigenze profonde dell'uomo, sempre insorgenti anche se tacitate, ne costituiscono una netta smentita. Nella prospettiva radicale l'esistenza precede l'essenza: l'uomo è soggettività pura, libera progettazione di sé, decisionalità,[117] esistenza che va alla ricerca della sua essenza, è la *sua* situazione in cerca della *sua* verità. Il significato dell'esperienza, quindi, è esclusivamente soggettivo, né potrebbe essere diversamente, giacché in tale contesto la dimensione primaria dell'uomo non è quella razionale, ma quella impulsiva, e la categoria fondamentale la *vita*, contrapposta alla ragione e da questa limitata e coartata. La soggettività che viene rivendicata è perciò basata sull'impulsività che dell'uomo è considerata costitutivo fondamentale da non reprimere, ma da liberare, gratificare, soddisfare senza alcun limite, fuggendo la repressione che costituisce il male fondamentale.

Così concepito, l'uomo è privato proprio di ciò che lo costituisce come tale, cioè della sua dimensione spirituale che lo qualifica come persona, e perciò della trascendenza di cui gode sul cosmo intero. Completamente polarizzato sulla ricerca del piacere e della felicità individua-

[115] POSSENTI, *Cultura radicale* 45.

[116] SARTRE J.P., *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore 1970, 738.

[117] Hanno riportato un successo che perdura tuttora i testi famosi dei filosofi della vita: «L'uomo non è qualcosa di belle fatto in partenza; egli si fa scegliendo» (ID., *L'esistenzialismo è un umanismo*, Milano, Mursia 1946, 80); «Ecco io vi insegno il superuomo! Il superuomo è il senso della terra. Dica la vostra volontà: *sia* il superuomo il senso della terra» (NIETZSCHE F., *Così parlò Zaratustra*, in *Opere* VI/1, 6).

le, egli risolve tutto nell'immediato e nell'empirico; chiuso nel suo mondo gretto e meschino è incapace di aprirsi all'universale e ai valori che trascendono la sfera della sua vita biologica e storica. Guidato da questa mentalità edonistica e spontaneistica egli conosce solo rivendicazioni di diritti e mai doveri; nell'orizzonte ristretto in cui spazia egli persegue un unico scopo: realizzare il massimo di benessere e di piacere; pago della sua "felicità", è incurante dell'altro e della società, la quale, peraltro, si riduce ad una pura addizione di individui, tutti intenti ai propri interessi. Si può dunque affermare col Sanna che «nella società radicale si raggiunge la massima privatizzazione del concetto di felicità».[118]

2.5. *L'uomo liberal-radicale è* ***senza memoria storica***

Fedele erede dell'Illuminismo la cultura radicale rifiuta la tradizione e il passato perché visti come ostacoli al progresso. Perciò l'uomo radicale spazia unicamente nell'orizzonte del presente, ignaro che questo ha assorbito la linfa vitale dal passato, e indifferente a una prospettiva di futuro. Per lui il tempo si identifica con l'attimo che fugge, da cui spremere una goccia di piacere. Così, perduta la tensione verso il futuro, vive senza un progetto, nella ricerca affannosa di novità che al momento può incontrare sul suo cammino.

La sua vita frammentata, priva di certezze assolute, è in balia dei suoi desideri che, esigendo un appagamento immediato, provocano ansietà, angoscia continua, instabilità e, non raramente, disperazione. L'aspirazione a poter vivere la propria vita sotto l'insegna della gioia, che è il segreto della felicità, è, infatti, una richiesta umana incondizionata e universale: nell'uomo radicale essa non trova risposta e, nonostante i molteplici tentativi di evasione, risorge sempre più gagliarda e inquietante perché ciò che è effimero non sazia il cuore umano che per natura tende all'infinito.[119]

Disancorato dal passato l'uomo radicale mostra diffidenza verso la tradizione, facendo appello unicamente ai rapporti quotidiani che garantiscono una vita facile, senza sforzo e senza impegno. Non si avvede che questa sua visione ottimistica, e talora ingenua, della vita, è astratta e uto-

[118] SANNA, *Immagine* 135.

[119] Aurelio Agostino ha tradotto la sua esperienza personale nella famosa espressione che porta il timbro dell'universalità: «Ci hai fatti per te, Signore, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te» (*Le Confessioni*, I, 1).

pistica, giacché senza passato l'uomo resta privo delle sue radici, senza sforzo e senza impegno non può vivere da uomo realizzandosi compiutamente nella sua identità.

Nel "guazzabuglio" del cuore umano – lo sappiamo tutti per esperienza – non regna per nulla un'idillica armonia; solo il rapportarsi ai valori assoluti consente la conquista dell'uomo interiore, non senza fatica e spesse volte facendo violenza a se stessi.

3. Alcuni interrogativi

Il radicalismo, fin qui esaminato, pone una serie di domande che, data la complessità della nostra società, forse non trovano risposte ben precise, tuttavia ciò non dispensa dal prenderle sul serio, giacché si impongono con urgenza alla nostra riflessione.

La radicalità di una crisi che attraversa le coscienze, riflettendosi nella politica, nella letteratura, nella filosofia, è, per chi ha il compito di educare le nuove generazioni, una forte provocazione che costringe ad andare alle radici delle cose: dietro la nebulosa dei desideri, quale si presenta la cultura radicale, infatti, si cela una domanda che tocca appunto le radici dell'uomo e della storia.

Già cammin facendo in questo discorso sono affiorate considerazioni che ponevano l'accento sugli aspetti carenti del progetto radicale. Riepilogando ora ci chiediamo se da queste istanze, di per sé negative, si possano avere risvolti positivi. Pare proprio di sì, sempre che, accettandone le sfide, ci poniamo su un solco diverso. Indubbiamente non si tratterà di qualcosa di propositivo e ben definito, ma di suggestioni che potrebbero essere feconde di bene. Eccole segnalate qui di seguito:

– *Il tramonto della verità metafisica e oggettiva*, ovvero il principio dell'insignificanza, non potrebbe indicare la sterilità di certi sistemi onnicomprensivi, definiti e immutabili, di una data filosofia della storia che giustifica tutto, anche la guerra? (vedi ad es. Hegel e tutti quei filosofi che, o per consonanza o per reazione, si richiamano a lui). Non suona come denuncia di certe incrostazioni storico-culturali che minacciano la sclerosi sociale?

– *Il tramonto della concezione metafisica del soggetto*, ovvero l'assenza di una natura, di un principio unificatore con le conseguenti frammentarietà e precarietà dell'esistenza, non mostra l'inconsistenza e il vuoto delle gabbie ideologiche, già crollate in parte, e l'arroganza del mi-

to della razza, della classe, della personalità, del perbenismo che ama la facciata nascondendo il marcio? Al tempo stesso non potrebbe essere espressione di una ricerca umile della propria identità, di apertura a rapporti intersoggetivi autentici, più rispettosi dell'uomo reale e del suo mistero? Non porta forse l'attenzione sul soggetto e sulla sua realtà più profonda come luogo da cui partire per la ricerca di una risposta alle questioni fondamentali della vita?

– *Il tramonto della concezione dell'essere come fondamento*, mentre fa perdere il terreno sotto i piedi facendo sprofondare nell'*Abgrund*, non può significare un'esigenza di distruggere i troppi assoluti terreni, le nostre sicurezze e garanzie, per vivere senza presunzioni, con l'umile disponibilità a rimettersi sempre in discussione, consapevoli che nessuno ha il monopolio della verità?

– *Il tramonto di una normalità normativa* (eterosessualità, osservanza delle leggi, inserimento nella famiglia, virtù) mentre rende impossibile l'edificazione di sé e di un mondo comune (laddove non c'è distinzione tra bene e male, tra lecito e illecito è possibile solo una società onirica), non può essere raccolto come richiamo a una certa insubordinazione creativa, al ruolo della fantasia, per esempio, a non cadere in quel "processo di cretinizzazione", proprio dei regimi totalitari? Non esprime la giusta esigenza di liberazione da tanti autoritarismi e moralismi che perdono di vista il valore assoluto della persona e la strumentalità della legge? Questo andare *al di là* della legge (*ma non al di qua*) non è forse uno stimolo per chi vuol vivere "secondo lo spirito"? Non richiamano il detto di Agostino *Ama et fac quod vis*?

– *Il tramonto del passato e del futuro* indubbiamente consegna la verità al frammento del presente, svincolandola sia dal suo radicamento nel passato, sia dall'orientamento verso il futuro. Questo "presenzialismo" è oltremodo pericoloso, e per il singolo e per la società, ma non può significare anche uno sprone a un impegno fattivo che fa vivere in pienezza il presente, superando un certo "adattamento" e conformismo? Non si potrebbe tradurre, in altri termini, soprattutto nel mondo giovanile, in operosità fattiva e generosa a favore dei deboli e degli indifesi, ad incitamento di un volontariato sempre più diffuso e impegnato?

Questi ed altri interrogativi[120] può suggerire il progetto radicale che certamente ci lasciano alquanto pensosi.

[120] Cf PONCHIO, *Cultura radicale e società politica*, in AA.VV., *Fede cristiana* 36-37; cf SCILIRONI, *Cultura radicale e crisi della ragione*, in *ivi* 83-85, 114-121.

Con questo non è che si vogliano assumere toni apologetici nei confronti di una mentalità, di uno spirito, che dalla disamina risulta per nulla rassicurante. Tutt'altro. Resta vero, però, che se è questo in larga misura il modo di pensare dell'uomo d'oggi, noi con quest'uomo dobbiamo fare i conti e cogliere quell'anima di verità che paradossalmente si nasconde negli atteggiamenti nichilistici attualmente così manifesti, soprattutto nei giovani: dal ricorso alla droga, al suicidio, alla violenza organizzata, alla ricerca spasmodica di esperienze sempre nuove, non esclusa la morte per una futile scommessa di ritorno dalla discoteca. In fondo a tutto questo, che è certamente negativo, c'è un *grido*, a volte soffocato, a volte tradito da una società che offre la "felicità" a buon mercato, facendo violenza con le sue pubblicità fino all'istupidimento: è *la ricerca di senso, di giustizia, di pace*.

Cosa proponiamo noi per rispondere a questa richiesta? La risposta non è facile e ci coinvolge tutti.

Capitolo II

ANTROPOLOGIA SOCIAL-MARXISTA

1. La matrice

Anzitutto è da premettere che essendo questa prospettiva ampiamente variegata – propriamente non si può parlare di marxismo al singolare – vengono messe in luce le linee portanti che fanno da supporto comune a tale orientamento sotto tutti i cieli. In secondo luogo è opportuno distinguere un sociologismo assoluto, che fa capo a Marx[1] e seguaci, da un sociologismo relativo di stampo pragmatista; anche qui l'economia del lavoro impone una scelta che cade decisamente sul primo.

Fatte queste precisazioni e prescindendo da una separazione tra Marx giovane e Marx maturo, giustamente oggi non più condivisa dagli studiosi,[2] si possono segnalare gli elementi sempre presenti nell'impianto teorico dell'antropologia social-marxista.

[1] È da notare però che Marx non ha fondato una scuola, né ha avuto durante la sua vita molti discepoli e seguaci, tuttavia il suo pensiero si è imposto all'attenzione mondiale. Quando si fa riferimento esplicito ad esso è più esatto adoperare il termine "teoria marxiana"; la parola "marxismo" – seguita sempre da un aggettivo – designa uno sviluppo, una elaborazione, una interpretazione della teoria marxiana che, pertanto, risente degli apporti tipici delle culture dei paesi in cui essa si è diffusa.

Vranicki, cui spetta il merito di aver realizzato la prima storia organica del marxismo, proprio per questo propone, ai fini della periodizzazione da attuare, la distinzione in: marxismo della Prima Internazionale (1864-1876), marxismo della Seconda Internazionale (1889-1914), marxismo della Terza Internazionale (Komintern = Internazionale Comunista 1919-1945), dopo la quale più che di periodizzazione si deve parlare di localizzazione del marxismo, presentando i tratti caratteristici propri della cultura e delle vicende politiche e sociali in cui le interpretazioni e le applicazioni si inseriscono (cf VRANICKI P., *Storia del marxismo*, Roma, Editori Riuniti 1971).

[2] Si sa che i *Manoscritti del 1844* furono editi solo nel 1932 e che la loro scoperta ha gettato nuova luce sulla teorizzazione di Marx, contrassegnata, fino al 1845 circa,

Primariamente questo progetto d'uomo trova il suo luogo naturale nel materialismo che, secondo la famosa espressione di Feuerbach, "pone l'uomo sui propri piedi", in reazione alla speculazione pura dell'idealismo. Anche le forme di neomarxismo che portano il nome di "materialismo dialettico" sono segnate da questo fondamento e, pertanto, ogni loro affermazione di quei valori che non si assimilano a quelli storici resta irrimediabilmente compromessa da questa pregiudiziale di fondo che non garantisce trascendenza alcuna. Infatti l'orizzonte storico non è mai l'orizzonte della totalità, per cui gli ideali di giustizia e libertà, che costituiscono lo scopo verso cui i vari marxismi fan convergere tutte le energie umane, non hanno che la parvenza di mete realistiche, mancando di una adeguata giustificazione nel radicamento dell'essere.

Validità indiscussa ha il richiamo alla causalità materiale – ridotta a fenomeno nel sistema hegeliano – ma la sua riabilitazione, configuratasi come assolutizzazione, fa di essa il motore e il fattore esplicativo di tutto, e della natura e del movimento storico, esaurendo ogni altra causa e condizionamento. In tal modo la giusta esigenza di affermare la consistenza delle "cose" porta già Feuerbach a identificare *realismo* con *materialismo*.

La stessa confusione si verifica in Marx che è senza dubbio la centrale da cui attinge luce e alimento la prospettiva antropologica che da lui prende nome. Anche Marx, dunque, fa della materia la causalità primaria, ma poiché egli «non si è mai liberato dalla dialettica hegeliana [...] quando parla della materia non la considera in se stessa, ma come una materia nella quale è contenuto e come racchiuso tutto il dinamismo del discorso, di una materia abitata dal discorso umano [...] essendo le determinazioni dello spirito, essenziali nella dialettica di Hegel, come iniettate nella materia. Ne deriva un'ambiguità fondamentale che rimarrà sempre».[3] Ed è

dall'istanza dialettica, e dal 1845 in poi da quella economica. L. Althusser in particolare sostiene nelle sue opere, *Per Marx* (1967) e *Leggere il Capitale* (1968), che nell'evoluzione del pensiero di Marx si è verificata una *rottura epistemologica* attorno al 1845, anno delle *Tesi su Feuerbach* e de *L'Ideologia tedesca*, implicante un cambiamento di terreno da una prima fase "ideologica" (hegeliana) a una seconda fase "scientifica" (antiumanistica). Questa lettura, che vede l'originalità di Marx nell'analisi strutturale scientifica della società, entra in polemica con quella di R. Garaudy che riscopre e valorizza le istanze umanistiche presenti nel Marx giovane. Tale polemica costituisce il tema di fondo nella problematica teorica del marxismo francese fino agli anni '70. Ormai la tesi della "rottura" non trova più consensi, specie nel marxismo occidentale.

[3] COTTIER G.M., *L'etica marxista nella filosofia morale di J. Maritain*, in

proprio questo rapporto dialettico tra uomo e natura che diversifica il materialismo di Marx da quello precedente, contrassegnandolo come "materialismo storico e dialettico".[4] L'ambiguità che esso presenta meriterebbe ampio approfondimento, ma in questa sede ovviamente è consentito solo indicarne le strutture portanti.

In un testo famoso Marx scrive: «I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo, ma si tratta di trasformarlo»:[5] questa tesi fonda con estrema chiarezza il materialismo storico come filosofia della prassi, dove la filosofia non è intesa come riflessione astratta, come contemplazione speculativa, come *ideologia*,[6] ma come impegno concreto mirante al miglioramento della società. Egli sostiene con forza che non sono le idee che fanno da guida alla storia, ma sono le situazioni concrete, i rapporti economici che, suscitando le diverse culture e mentalità, guidano gli eventi storici.

Moltissime sono le documentazioni che si possono portare in ordine a questo punto fondamentale del pensiero di Marx; esso ritorna come un *leit motiv* ne *La sacra famiglia*, nelle *Tesi su Feuerbach*, nel *Manifesto del partito comunista*, in *Per la critica dell'economia politica*. Valga per tutti il seguente passo famoso tratto da *L'ideologia tedesca*: «La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale. Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come una nozione diretta del loro comportamento materiale. Ciò vale allo stesso modo per la produzione spirituale, quale si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica, ecc. di un popolo.

AA.VV., *Maritain e Marx. La critica del marxismo in Maritain*, Milano, Massimo 1978, 95.

[4] Sempre gli studiosi più acuti di Marx hanno messo in evidenza l'insostenibilità di tale posizione; l'affermazione "materialismo dialettico", infatti, implica una contraddizione in termini, in quanto l'aggettivo annulla il sostantivo.

[5] MARX K. - ENGELS F., *Tesi su Feuerbach*, XI, in *Opere* V, Roma, Editori Riuniti 1972, 5.

[6] Di ideologia hanno peccato, secondo Marx, tutti gli hegeliani di sinistra, compreso Feuerbach, ed egli, pur continuandone l'ispirazione materialistica, li rimprovera per essersi limitati ad una critica essenzialmente "filosofica", estranea alla vita economica e sociale. Emblematica al riguardo è l'opera *La sacra famiglia*, scritta in collaborazione con Engels nel 1844 e pubblicata nel 1845: il titolo è proprio l'ironica denominazione del gruppo di hegeliani di sinistra. Lo stesso tema ritorna ne *L'ideologia tedesca*, come manifesta lo stesso titolo.

Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese. La coscienza non può mai essere qualcosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita... Esattamente all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca, che discende dal cielo sulla terra, qui si sale dalla terra al cielo. Cioè non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita».[7]

Riflettendo un po' su queste affermazioni notiamo che la presenza della dialettica nella materia non consente più alle cose di misurare il pensiero poiché questo vi ritrova se stesso; tuttavia il sapere non resta teorico, essendo finalizzato all'azione e non più alla contemplazione, ritrova il reale (il che spiega quel certo carattere di realismo che rimane nella teoria marxiana). L'obiettivo, dunque, è quello di *agire* sul reale per modificarlo e, pertanto, fatalmente *l'azione misura il pensiero, la prassi fa la verità del sapere*.

È questa una filosofia molto più profonda di un semplice pragmatismo o di un materialismo meccanicistico. Tutto il sapere dialettico è ordinato a quel fine pratico che è la lotta rivoluzionaria, la materia "abitata dal discorso" diventa un movimento che genera se stesso secondo le leggi ineluttabili della storia, in un determinismo che ricalca da vicino quello hegeliano, anche se capovolto. Come in Hegel, infatti, così in Marx, la storia è ipostatizzata e tutto ad essa va subordinato; ma mentre nel primo la storia umana è storia di idee, epifania della Ragione, nel secondo è storia di rapporti economici, guidata appunto dalle forze economiche costituenti, in ultima analisi, i fattori decisivi di ogni trasformazione.

È vero che Marx non riduce tutta la vita umana alla sola dimensione economica perché l'uomo è anche eticità, religiosità, arte, diritto, politica, ecc., ma è anche vero che a questi fattori non garantisce alcuna autonomia, dal momento che li concepisce come ideologie, sovrastrutture dipendenti e determinate dalla struttura reale della società umana che è quella economica. Il testo appena riportato mi sembra lo manifesti a sufficienza

[7] MARX K. - ENGELS F., *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti 1983², 13.

e dovrebbe indurre quanti sentono ancora nostalgia del "marxismo occidentale", del "materialismo dialettico", a comprendere come infondate, e perciò illusorie, siano le attività spirituali da essi fortemente sostenute. Il riferimento esplicito va a tutti quelli che seguono la lettura hegeliana di Marx, a cominciare da Lukàcs, e poi a Korsch, a Bloch e Garaudy, per citare alcuni tra i nomi più importanti.

Il verbo marxiano è attecchito fortemente anzitutto in Russia, ma in breve tempo si è imposto all'attenzione mondiale, offrendo largo campo ad una serie di interpretazioni, elaborazioni e sviluppi che sostanziano i marxismi diversi. Tralasciando di considerare puntualmente quello della Prima Internazionale, della Seconda e della Terza, è importante rilevare i tratti caratteristici del marxismo "ortodosso" e del marxismo "occidentale" in alcune nazioni che giustificano in maniera significativa l'attrattiva da esso esercitata ovunque soprattutto tra i giovani.

1.1. *Il Marxismo "ortodosso"*

Questa teoria di Marx forse non è stata mai consegnata alla storia allo stato puro perché subito il suo amico Engels ne ha dato un'interpretazione che l'ha travisata alquanto. Infatti Engels, molto più sbrigativamente di Marx, non andava per il sottile[8] e, sia per mancanza di talento, sia perché influenzato dal clima positivistico che respirava, cedette alle suggestioni scientifiche, o meglio scientistiche, del suo tempo, fraintendendo la dialettica hegeliana e quindi marxiana. In più opere egli parla di dialettica, ma assegnando a questo termine una connotazione che non vi corrisponde più: infatti per lui dialettica diventa sinonimo di evoluzione. Infatti nella *Dialettica della natura* Engels ha esteso la dialettica – che Marx aveva

[8] Per rendersene conto basta dare uno sguardo alle lettere inviate all'amico che, trovandosi a Londra ammalato e nella più squallida miseria, procedeva a rilento nella stesura de *Il Capitale*, mai soddisfatto di quanto scriveva, sempre preoccupato che l'espressione non tradisse il suo pensiero. Engels senza dubbio non era all'altezza di capire l'ansia di Marx (che tuttavia non aveva il rigore del filosofo) e, preso dall'urgenza di dare al movimento operaio delle idee-forza per riscattarsi dall'oppressione capitalistica, lo incitava continuamente a fare in fretta rifornendolo spesso di ciò che gli necessitava. Dobbiamo proprio a questa insistenza di Engels se Marx nel 1867 diede alle stampe il I libro de *Il Capitale* (il II e il III invece, come è noto, sono stati redatti dall'amico Engels rispettivamente nel 1885 e nel 1894, il IV da Kautsky dal 1905 al 1910).

applicato ai conflitti storico-sociali, giustificando con la lotta degli opposti la lotta di classe e quindi la rivoluzione – a tutta la natura, stilandone le tre leggi che rimasero invariate nel marxismo sovietico: la legge del passaggio della quantità in qualità, la legge dell'interpenetrazione degli opposti, la legge della negazione della negazione.

Nell'opera *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* è molto chiara l'incomprensione del principio hegeliano dell'identità tra pensiero ed essere, in essa si legge: «Per Hegel dunque l'evoluzione dialettica che si manifesta nella natura e nella storia, cioè il nesso causale del progresso dall'inferiore al superiore che si realizza attraverso tutti i movimenti tortuosi e i movimenti regressi, è soltanto il riflesso del movimento del concetto in se stesso, movimento che si compie dall'eternità, non si sa dove, ma ad ogni modo indipendentemente da ogni cervello umano pensante. Era questa inversione ideologica che si doveva eliminare. Noi concepiamo di nuovo i concetti del nostro cervello in modo materialistico, come riflessi delle cose reali, invece di concepire le cose reali come riflessi di questo o di quel grado del concetto assoluto. La dialettica si riduceva in questo modo alla scienza delle leggi generali del movimento, tanto del mondo esterno, quanto del pensiero umano, a due serie di leggi, identiche nella sostanza, differenti però nell'espressione, in quanto il pensiero umano le può applicare in modo consapevole, mentre nella natura e sinora per la maggior parte anche nella storia umana esse si impongono in modo incosciente nella forma di necessità esteriore, in mezzo a una serie infinita di apparenti causalità. In questo modo la stessa dialettica del concetto diventava ora solamente il riflesso cosciente del movimento dialettico del mondo reale, e così la dialettica hegeliana veniva raddrizzata o, per dirla più esattamente, mentre prima poggiava sulla testa, veniva messa coi piedi per terra».[9]

È enorme la differenza nei confronti di Hegel: in questi, infatti, l'idea attraverso l'autoalienazione nella natura si realizza come autocoscienza, come Assoluto, in un rapporto atemporale, logico e ontologico; Engels interpreta tutto questo come un processo svolgentesi nel tempo, dove la natura è intesa come *riproduzione*, *rappresentazione* dell'idea e non come l'idea stessa nella sua oggettivazione. La dialettica, pertanto, è ridotta a movimento, dottrina delle leggi generali che regolano il movimento, in una parola è identificata con *evoluzione progressiva*. Così è frainteso non

[9] ENGELS F., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in MARX K. - ENGELS F., *Werke*, Berlin, Dietz-Verlag 1962, XXI, 292-293.

solo il pensiero hegeliano, ma anche quello marxiano. Nel Marx giovane, infatti, "materialismo" voleva dire assunzione della dialettica come processo di autocreazione dell'uomo nel lavoro, implicante «la compiuta consustanziazione dell'uomo con la natura [...] il realizzato naturalismo dell'uomo e il realizzato umanesimo della natura»;[10] per Engels, invece, "materialismo" non è coincidenza di naturalismo e umanesimo, esso fa della natura (la materia) l'elemento fondante, primario, che nella forma più evoluta produce il pensiero, e dei concetti, presenti nel «cervello dell'uomo», le «copie» delle cose reali, della natura (realismo gnoseologico).[11]

È evidente che se il materialismo storico e dialettico di Marx presentava, come ho già accennato, difficoltà insolubili, queste nel pensiero di Engels sono di gran lunga più numerose, tra cui primieramente l'impossibilità di giustificare l'evoluzione ascensionale del mondo. Assimilata la dialettica all'evoluzione non si può parlare più di negatività reale e allora se la materia è privata della forza propulsiva del divenire, che è appunto la negatività, è inevitabile che si ricada in quel materialismo meccanicistico, così avversato da Marx e da Engels.

Nonostante le apparenze contrarie, dunque, questo che si professa "materialismo storico e dialettico" risulta un coacervo di elementi tipicamente marxiani e di estrazione naturalistico-positivistica, un materialismo, potremmo dire, di stampo premarxiano. Proprio questa dottrina dogmatica, monolitica, totalitaria è dichiarata nella Seconda Internazionale (1889) "marxismo ortodosso" che, consolidato e sviluppato da Lenin, divenne alla morte di questi (1924), con Stalin, la dottrina ufficiale dello Stato sovietico,[12] presente nei manuali scolastici e insegnato nelle scuole

[10] MARX K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti 1974, 227.

[11] Il travisamento del pensiero hegeliano e marxiano da parte di Engels e la scissione della dialettica in dialettica oggettiva (movimento dialettico del mondo reale) e dialettica soggettiva (dialettica dei concetti), con la conseguente teoria del rispecchiamento e le aporie in essa implicite, sono approfonditi ampiamente nello studio di WETTER G., *Introduzione* a ACCADEMIA DELLE SCIENZE DELL'URSS, *Fondamenti di filosofia marxista*, Milano, Fabbri Editori 1965, 16-42.

[12] Nonostante il processo di destalinizzazione (1953-1957) il marxismo sovietico è rimasto quello staliniano. Nel XX Congresso del Partito Comunista dell'allora Unione Sovietica (1956) Kruscev, denunciando il terrore staliniano, aveva fatto sperare in una linea di moderazione e di trasformazione. In effetti alcuni miglioramenti si sono verificati, ma sono risultati semplici correttivi di superficie, come dimostra a sufficienza la sorte subita dagli "intellettuali del dissenso". Un'altra prova irrefutabile è

dell'URSS e dei maggiori partiti comunisti del mondo, fino al crollo del 1989.

1.2. *Il sorgere e lo sviluppo del Neomarxismo nell'area culturale tedesca*

Senza dubbio il ceppo originario dell'antropologia social-marxista rimane la teoria marxiana. Col passar degli anni essa, mutuando elementi da alcune correnti filosofiche, subì tante interpretazioni, elaborazioni e sviluppi dando luogo ai vari marxismi.

Tralasciando la prima revisione fatta da Engels, che costituisce il marxismo sovietico (DIAMAT), fedele erede del "marxismo ortodosso", è sottolineata qui la formulazione più suggestiva e attraente che va sotto il nome di "marxismo occidentale" e che si rifrange in tanti neomarxismi. L'avvio è dato da una rilettura di Marx in chiave hegeliana a partire dall'area culturale tedesca.

Questa esposizione, forzatamente telegrafica, toccherà solamente i punti nodali e comuni alle elaborazioni marxiste del Novecento, e precisamente:

– la dialettica come scienza rivoluzionaria della storia in opposizione alla scienza borghese;

– la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito avanzata dallo storicismo vista però come contrapposizione tra scienza borghese statica, incapace di comprendere la storia, e scienza rivoluzionaria dialettica e storica;

– il confronto con le forme di pensiero vitalistiche e irrazionalistiche, pur portando a impostazioni diverse, e talora divergenti.

1.2.1. *Lukàcs*

Storia e coscienza di classe, pubblicata da Lukàcs nel 1923, segna la data di nascita del "marxismo occidentale", frutto eretico condannato dal marxismo sovietico. In quest'opera il filosofo ungherese, attingendo a varie fonti: Kierkegaard, Hegel, Weber, Simmel e soprattutto alle opere

data dal fatto che i vari neomarxismi, configuratisi in Occidente all'insegna del "materialismo dialettico", reagiscono tutti, più o meno fortemente, al modello considerato "ortodosso" anche se la loro ideologia non si può considerare più moderata e più umana.

giovanili di Marx, presenta sostanziali novità che saranno denominatore comune di ogni neomarxismo:

– la dialettica come categoria storica, cioè nel suo vero significato rivoluzionario che Marx eredita da Hegel: fondamentale è infatti il rapporto soggetto-oggetto;

– la categoria di totalità,[13] cioè la società vista come un intero: la comprensione di un fenomeno va rapportata non alla sola struttura economica, ma va vista in relazione alla società nella sua totalità e alla funzione che in essa esplica;

– il rapporto nuovo tra sovrastruttura e struttura: la prima non è più determinata dalla seconda poiché entrambe sono aspetti di un medesimo processo di oggettivazione storica che trova espressione in un dato tipo di società;

– il soggetto della storia è il proletariato che ha la "coscienza di classe": consapevole delle contraddizioni della società capitalistica e del suo potenziale ruolo rivoluzionario, mira a sopprimere se stesso per realizzare la società senza classi.

Con questi motivi, in particolare il riconoscimento dell'importanza degli elementi soggettivi che agiscono nella storia, e il ruolo attribuito alla stessa maturità ideologica, Lukàcs addita una rivoluzione che non è certamente quella di Lenin e una società che non è quella della Russia staliniana, in cui pur si trova ad operare come intellettuale.

Questo non sfugge al Partito Comunista, che lo condanna e lo invita a ritrattare. Lukàcs ritratta, ma ormai il nuovo seme era gettato e una nuova era si apriva nella storia del marxismo.

1.2.2. *Korsch*

È un altro esponente del marxismo tedesco. Nello stesso anno 1923 pubblica *Marxismo e filosofia*, in cui si legge: «Solo mentre scrivevo questo saggio è apparso il libro di Lukàcs. Per quanto ho potuto costatare fino a ora, non posso che approvare con gioia le esposizioni dell'Autore,

[13] «Ciò che distingue in modo decisivo il marxismo dalla scienza borghese non è il predominio delle motivazioni economiche nella spiegazione della storia, ma il punto di vista della totalità. La categoria della totalità, il dominio determinante ed onnilaterale dell'intero sulle parti è l'essenza del metodo che Marx ha assunto da Hegel riformulandolo in modo originale e ponendolo alla base di una scienza interamente nuova» (LUKÀCS G., *Storia e coscienza di classe*, trad. it. Milano, Sugar 1967, 35).

che spesso toccano questioni che ho posto in questo mio saggio».[14]

Anche qui, come per Lukàcs, il concetto chiave è quello della totalità. Infatti è con questo concetto che Korsch giustifica la rilevanza filosofica del marxismo, di cui scrive «è senz'altro da definire come una filosofia rivoluzionaria che in quanto filosofia individua il suo compito nel condurre realmente la lotta rivoluzionaria, che in tutte le sfere della realtà sociale viene condotta contro la società come si è configurata sino ad ora, in una sfera determinata di questa realtà, nella sfera filosofica, per giungere infine a sopprimere, assieme a tutta la realtà sociale esistente, la stessa filosofia che di questa realtà sociale è una parte, anche se ideale. Come dice Marx: Non potete sopprimere la filosofia senza realizzarla. È dunque accertato che per lui sopprimere la filosofia non significava semplicemente metterla da parte».[15]

Marxismo e filosofia si presenta, quindi, come una forte analisi critica del marxismo della Seconda Internazionale, di quello neokantiano e, in particolare, di quello leninista che, puntando solo sull'economia, dimentica l'unità dialettica tra teoria e prassi, compromettendo l'essenza rivoluzionaria del marxismo. Per queste sue idee anche Korsch è invitato a ritrattare, ma egli, a differenza di Lukàcs, non solo non cede, ma in altre opere attacca con ironia il marxismo ufficiale, ottenendo in cambio l'espulsione dal Partito e dalla direzione del suo organo ufficiale *L'internazionale*. Così questi due libri: *Storia e coscienza di classe*, *Marxismo e filosofia*, restano associati nella buona e cattiva sorte.

Questa di Korsch è un'ideologia che si può denominare utopia della prassi totale, dove utopia non va intesa nel senso di mito fantasioso, bensì come immanente *confronto* tra fattuale e ideale:[16] è proprio dall'inadeguazione tra fatto e idea che sorge l'istanza rivoluzionaria.

[14] KORSCH K., *Marxismo e filosofia*, trad. it. Milano, Sugar 1966, 84.

[15] *Ivi* 69.

[16] Cf RUSCONI G.E., *La teoria critica della società*, Bologna, Il Mulino 1970, 127-128. Questo concetto di utopia si ritrova in Bloch e negli esponenti della Scuola di Francoforte, in una parola, in tutti quelli che col loro marxismo umanistico-utopico si pongono in alternativa col marxismo scientifico.

1.2.3. *Bloch*

La figura di Bloch resta legata alla filosofia della speranza. Nato da famiglia ebraica, trae dalla sua formazione biblica quegli elementi religiosi, soprattutto messianici ed escatologici, che sono una costante del suo pensiero utopico. Costretto all'esilio dalla prima guerra mondiale e poi dall'avvento di Hitler, traccia il programma della sua ricerca, già con l'opera *Spirito dell'utopia* (1918), che troverà, dopo il ritorno in patria, ampia esplicitazione ne *Il principio speranza* (1954-1959). Espulso dal Partito e dall'Università di Lipsia sotto accusa da parte del marxismo ortodosso di fare opera deviazionista presso i giovani, si rifugia nella Germania occidentale, dove insegna all'Università di Tubinga in qualità di professore-ospite a partire dal 1961. Qui nello stesso anno scrive l'opera di maggiore impegno speculativo *Questioni filosofiche fondamentali. Per una ontologia del non-ancora* e nel 1968 *Ateismo nel Cristianesimo, per la religione dell'Esodo e del Regno*.

La sua lunga esistenza è fortemente impegnata a superare l'angustia di un marxismo ridotto a semplice rivendicazione economica, facendo proprie le aspirazioni umane più profonde presenti nell'arte, nella religione, nella filosofia, con cui l'uomo sa anticipare il futuro come qualcosa di veramente nuovo, nella speranza di poterlo storicamente realizzare.

La giustificazione di questo elemento "utopico" egli la dà in un'opera scritta nel suo peregrinare e pubblicata solo nel 1972, *Storia e contenuto del concetto di materia*. Rifacendosi ad alcuni testi de *La sacra famiglia*, in cui Marx parla del movimento della materia intesa non meccanicisticamente, bensì come 'impulso vitale', 'forza espansiva', (plastica è l'espressione 'tormento della materia'),[17] egli ricupera il concetto aristotelico di materia come "potenza", mettendovi in luce due aspetti: essa è l'insieme delle possibilità oggettive concrete, e l'insieme delle potenzialità o bisogni che pulsano in tutto ciò che non è ancora concluso.

Nel suo primo significato essa sta alla base della cosiddetta *corrente fredda* del marxismo, attenta a quanto è effettivamente raggiungibile in base ai condizionamenti economici e quindi capace di mettere "sui piedi" la speranza, aprendo la via ad un'utopia non astratta, ma "concreta"; nel secondo ricomprende in sé ogni tipo di bisogno, aspirazione, desiderio, senza limitarsi a quelli strettamente economici e permette così il nascere

[17] Cf MARX K. - ENGELS F., *La sacra famiglia, ovvero La critica della critica contro Bruno Bauer e soci*, Roma, Editori Riuniti 1972².

di quella *corrente calda* del marxismo che fa guardare al futuro con la speranza di realizzare le aspirazioni più alte del cuore umano. Questo nuovo concetto di materia, mentre reagisce al materialismo meccanicistico di Engels e Stalin (DIAMAT) apre la via alla rivalutazione, anche in ambito marxista, di tutte le forme di vita spirituale, come: l'arte, la religione, la filosofia, ecc., in cui è in opera la coscienza anticipante dell'uomo capace di mettere in moto la storia.

Allo studio della coscienza anticipante e delle sue forme storiche è dedicata la sua opera *Il principio speranza*. In essa l'interpretazione della storia s'incentra su una nuova concezione dell'uomo, la cui anima è la speranza. A questa dimensione egli assegna un primato assoluto nei confronti di tutte le altre: pensiero, volontà, amore, ecc., perché l'uomo è un essere incompiuto, come l'universo. Da qui l'"ontologia del non ancora esistente" che scopre il futuro nel passato e in tutta la natura. Ma un futuro che non può essere predeterminato e prevedibile con assoluta certezza. Per questo la speranza autentica è esposta al rischio, è sempre "sul fronte".

La categoria di *fronte* implica in Bloch tutta la serietà di un ottimismo. Non però quello del marxismo volgare di stampo positivistico, fondato su leggi scientifiche necessitanti, né quello religioso o filosofico, fondato su un *ens realissimum*, ipostatizzato nell'al di là, ma un ottimismo militante, fondato su possibilità oggettive che saranno attuate nel futuro a patto che si elimini l'anamnesi platonica, così presente nell'utopia astratta di Hegel.

Questa eliminazione è stata operata da Marx, che ha contrapposto al pensiero contemplativo statico una concezione del pensiero come sintesi dialettica di teoria e prassi, indirizzata, cioè, al cambiamento del mondo e ad un autentico futuro. Questa totalità dialettica è, inoltre, aperta al *novum*, è una *totalità utopica* che consentirà all'uomo di raggiungere la *patria dell'identità*, dove egli sarà in perfetta sintonia con i suoi desideri, e il *regno della libertà*, dove ogni alienazione sarà superata.

Nel cammino verso la realizzazione di questo ideale ha molta importanza per Bloch la religione, perché essa è il luogo dove l'utopia del possibile umano ha raggiunto la sua espressione più alta e significativa. Infatti la religione non è solo espressione di alienazione, ma anche di protesta[18] contro l'incompiutezza della natura e dell'esistenza. La religione è essenzialmente la proiezione dell'uomo verso il futuro.

[18] Qui Bloch si ispira al Marx di *Critica alla filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, dove si legge: «La miseria religiosa è, da un lato, l'espressione della miseria

Feuerbach aveva detto: *"homo homini Deus"*, Bloch riprende nella sua terminologia: l'*homo absconditus*, che appartiene al futuro non ancora trovato e non ancora affermatosi, è Dio dell'uomo attuale.

Si è parlato a questo proposito di una rivalutazione della religione in seno al marxismo. Non c'è dubbio che Bloch in un'indagine minuziosa e penetrante delle varie religioni, soprattutto di quella giudeo-cristiana, rilevi tanti elementi positivi. Gli insegnamenti di Cristo e dei profeti, ad esempio, sono per lui salutare protesta e pungolo efficace verso una condizione umana più giusta e più felice, fermenti esplosivi di liberazione per l'avvento del Regno futuro. Tuttavia Bloch ha secolarizzato il cristianesimo nel suo materialismo marxista, come già Hegel nel suo idealismo. Lo mostra ampiamente la sua opera *Ateismo nel Cristianesimo. Per una religione dell'Esodo e del Regno*, dove propone una "deteocratizzazione" del pensiero biblico, cioè un'interpretazione della Bibbia che elimini tutti gli elementi teocratici in cui Dio è visto come monarca trascendente, e che tenga conto solo della tensione, che la pervade tutta, verso la liberazione da ogni oppressione in ordine alla salvezza escatologica.

In fondo la sua posizione è essenzialmente atea, nella linea di quell'ateismo umanistico che con Feuerbach e con Marx è giunto all'assolutizzazione dell'uomo proprio attraverso la critica della religione. Non per nulla parlando dell'umanesimo marxista Bloch cita spesso l'espressione di Marx: «Essere radicale vuol dire cogliere le cose alla radice. Ma la radice, per l'uomo è l'uomo stesso [...]. La critica della religione porta alla dottrina secondo la quale l'uomo è, per l'uomo, l'essere supremo; dunque essa perviene all'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere degradato, asservito, abbandonato e spregevole».[19]

Pertanto fra l'uomo e Dio si dà un'insuperabile rivalità: l'assolutezza dell'uno è incompatibile con l'assolutezza dell'altro. E nella Bibbia quel che è da rivalutare non è il "trascendente" divino, ma il "trascendente senza trascendenza" proprio dell'uomo, l'anelito, cioè, dell'uomo ad essere "come Dio" senza Dio. Solo in questa luce si comprende il senso delle parole con cui inizia nella *Prefazione* questo suo ultimo scritto: «Solo un

effettiva e, dall'altro, la protesta contro questa miseria effettiva. La religione è il gemito della creatura oppressa, l'animo di un mondo senza cuore, così com'è lo spirito di una condizione di vita priva di spiritualità. Essa è l'oppio per il popolo», in ID., S*critti politici giovanili*, Torino, Einaudi 1975, 395.

[19] *Ivi* 404.

ateo può essere un buon cristiano, […] solo un cristiano può essere un buon ateo».[20] L'opera termina auspicando un vero incontro tra marxismo e cristianesimo, giacché molti sono gli elementi comuni, soprattutto l'istanza umanistica che anima sia l'uno che l'altro: se il marxismo ha sottolineato la concretezza del cammino verso l'ideale utopico, il cristianesimo ha indubbiamente mantenuto nel cuore dell'uomo l'immensità del desiderio utopico. Completandosi a vicenda essi possono quindi immettere sulla via dell'"utopia concreta".

Molteplici sono i rilievi che la ricchissima speculazione blochiana suggerisce, tra essi i più importanti sono: il concetto di speranza e l'auspicato incontro tra marxismo e cristianesimo. Ma questa speranza, che è l'anima del pensiero di Bloch, porta intrinsecamente la delusione, perché non può essere legata a fatti determinati: s'identifica con l'osservanza della direzione utopica senza una meta finale precisa. In tale proiettarsi in avanti, verso il possibile non ancora trovato, si consuma la realtà di questa speranza. Penzo scrive al riguardo: «Il concetto blochiano della speranza è pertanto sospeso tra il tutto e il nulla».[21]

Circa l'incontro tra marxismo e cristianesimo c'è da dire che è impossibile se ciascuno di essi rimane nella sua propria fisionomia. E questo lo riconosce lo stesso Gramsci. In realtà, in Bloch troviamo un'escatologia del tutto intrastorica, intramondana, derivante da una sostanziale incomprensione del cristianesimo, ridotto a una generica spinta alla trasformazione dell'uomo e della società. Infatti sia l'Antico che il Nuovo Testamento sono letti alla luce della carica sovversiva, di una sfida alla divinità: il peccato originale, la lotta di Giacobbe con Dio e la stessa espressione "Figlio dell'uomo" con cui Gesù si definisce, significano che il compito di cambiare il mondo è affidato all'uomo, non ci si può attendere una trasformazione dall'alto. È evidente che la sua teologia non è quella della metafisica occidentale, poiché essa sorge sul terreno della morte di Dio. All'inizio non sta la creazione, ma la parola del serpente: *eritis sicut Deus*, e alla fine non sta il Dio divenuto uomo, ma l'uomo divenuto Dio.

1.2.4. *La Scuola di Francoforte*

[20] BLOCH E., *Ateismo nel Cristianesimo. Per una religione dell'Esodo e del Regno*, Milano, Feltrinelli 1972, 33.

[21] PENZO G., *Riflessioni sulla dimensione ontologica della speranza blochiana*, in AA.VV., *Filosofia e teologia della speranza*, Padova, Gregoriana 1973, 106.

La Scuola di Francoforte, che trova il suo luogo naturale nell'*Istituto per la ricerca sociale*, è stata un centro attivissimo di ricerca marxista di risonanza mondiale. Fondata a Francoforte sul Meno nel 1923 e configuratasi come centro di filosofia sociale a partire dal 1930, allorché ne assunse la direzione Max Horkheimer, divenne punto di convergenza di giovani studiosi, versati soprattutto nelle scienze sociali e con una particolare sensibilità filosofica marxista. Tra i nomi più noti sono da ricordare: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin, Fromm, Löwenthal, Pollock, Habermas. Essi muovono dall'intento di fare una *teoria critica della società*, uno studio, cioè, che comprenda la realtà della società attuale per promuoverne la trasformazione.

Esperienze come quelle del fascismo, del marxismo sovietico, del capitalismo monopolistico della società industriale avanzata li spingono a combattere il dogmatismo – denominatore comune di questi fenomeni e grande nemico della libertà – attraverso un'analisi accurata ed acuta che pone in evidenza le irrazionalità della società borghese.

Nel loro impianto teoretico seguono la linea di condotta tracciata dal "marxismo occidentale",[22] mutuandone: la centralità della dialettica di derivazione hegeliana, che mette in chiara luce l'essenza rivoluzionaria della teoria marxiana;[23] il concetto di totalità che permette di considerare la realtà sociale nel suo insieme, in virtù del rapporto dialettico tra coscienza ed essere, soggetto e oggetto, teoria e prassi; il concetto di utopia, intesa non come un contenuto *utopistico*, cioè di fatto impossibile perché privo di una prevedibile base oggettiva di condizioni di possibilità, bensì come

[22] C'è però una differenza tra queste due posizioni: i francofortesi pur professandosi marxisti non hanno alcun rapporto col partito, invece gli altri esponenti del "marxismo occidentale" sì. Anzi il Failla coglie, in questi, tre diversi atteggiamenti: il primo è quello di Lukàcs che, pur avendo iniziato la nuova interpretazione del marxismo, rimane all'interno del partito; il secondo è quello di Korsch e di Bloch che ruppero decisamente col partito, pur avendo sempre di mira il partito stesso anche se in modo critico e polemico nella loro revisione del marxismo; il terzo è quello della Scuola di Francoforte che si dissociò completamente dal partito. «L'eresia marxista, iniziata da Lukàcs, è ormai consumata. Horkheimer e Adorno non nominano più le necessità del partito. L'esperienza di Lukàcs, Korsch e Bloch, ha ormai insegnato che il partito si è da tempo trasformato in sistema di comando e che la sua organizzazione non ha più alcun contatto con la spontaneità della coscienza di classe» (FAILLA C., *La parabola del marxismo occidentale*, Brescia, Queriniana 1973, 108).

[23] È evidente che la fonte prima d'ispirazione è data per i francofortesi dalle opere giovanili di Marx, soprattutto dai *Manoscritti*, ove è più presente l'influsso hegeliano e l'istanza umanistica.

un contenuto *utopico*, possibile quindi, ma non pienamente determinabile in se stesso, presente solo come la direzione verso cui camminare.

Questi principi di fondo sono già presenti nell'opera programmatica scritta dai "dioscuri" della Scuola di Francoforte, Horkheimer e Adorno, intitolata *Dialettica dell'illuminismo*.[24] In essa, infatti, è criticata la logica del dominio e del potere, il totalitarismo, la società borghese, primizia dell'illuminismo.

Sorto con l'intento di rischiarare tutto al lume della ragione, di liberare l'uomo da qualsiasi schiavitù e soprattutto dall'ignoranza, smascherando ogni mito, l'illuminismo è venuto meno al suo compito, rivelandosi esso stesso mito. Questo perché il potere strappato al mito passa al sapere, alla ragione calcolante. Ma l'intento manipolativo della ragione sulla natura si rivolta contro la ragione stessa, sicché da dominatrice rimane vittima della legge del dominio. «Gli uomini pagano l'accrescimento del loro potere con la estraneazione da ciò su cui lo esercitano. L'illuminismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini: che conosce in quanto è in grado di manipolarli».[25]

La caratteristica fondamentale della civiltà borghese è, perciò, l'alienazione: padroni e schiavi sono entrambi vittime di un dominio che, pur essendo fabbricato dalle mani dell'uomo, ora li supera e non è più sotto il loro controllo. È la strumentalizzazione della ragione: ciascuno si trova confezionato il proprio destino e non gli resta che scegliere il modo di viverlo. Questo processo manipolativo, che sembra inarrestabile, investe ogni campo del sapere: finanche la cultura diventa un'industria.

È interessante come nel *I Excursus*, intitolato *Odisseo, o mito e illuminismo* viene prefigurata questa situazione dagli Autori nel racconto omerico: Ulisse per udire il canto delle sirene e «non cadere in loro balia» si fa legare all'albero della nave e perciò non può lavorare; i compagni con le orecchie tappate dalla cera, continuano a lavorare senza poter

[24] Il termine illuminismo ha una connotazione ben precisa: non va preso nell'accezione puramente storico-culturale del movimento europeo settecentesco, ma in senso lato, come rischiaramento. L'iniziale minuscola è indicativa, eppure non pochi son caduti in errore interpretando equivocamente il pensiero e l'opera di Horkheimer e Adorno, tacciandoli di astoricità e arbitrarietà per aver imposto l'etichetta di illuminista persino a Ulisse. Solo un lettore sprovveduto può cadere in questo equivoco: da tutto il contesto si coglie la critica spietata alla mentalità illuministica, cioè mitica, borghese, totalitaria.

[25] HORKHEIMER M. - ADORNO T.W., *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi 1976, 17.

ascoltare il dolce canto, i richiami che trascendono la loro condizione. Il primo prefigura il «signore che fa lavorare gli altri per sé»; i secondi raffigurano il proletariato che, ormai integrato nel sistema, non avverte più la carica rivoluzionaria. È qui presente in sottofondo la forte critica alla "teoria del riflesso" di marca engelsiana, compatibile con una concezione statica e conservatrice della realtà e non con quella dialettica che fa dell'uomo l'attore e non lo spettatore della storia.[26]

È necessario liberarsi da questo asservimento. Ai tempi di Marx era il proletariato la classe negata, alienata; perciò essa doveva negare la propria negazione, essa doveva essere il soggetto della rivoluzione. Ora è l'uomo, l'individuo singolo in quanto tale, che è negato;[27] e proprio l'individuo sacrificato, ridotto a una nullità, divenuto per il benessere un soggetto di consumo e per la cultura una vittima della logica del sistema, è il soggetto della rivoluzione.

Questa è la più grande novità che emerge dalla "Teoria Critica della società". Marcuse riferendosi agli emarginati, ai reietti dice: «Essi permangono al di fuori del processo democratico; la loro presenza prova come non mai quanto sia immediato e reale il bisogno di porre fine a condizioni ed istituzioni intollerabili. Perciò la loro opposizione è rivoluzionaria anche se non lo è la loro coscienza [...]. Quando si riuniscono e scendono nelle strade, senza armi, senza protezione, per chiedere i più elementari diritti civili, essi sanno di affrontare cani, pietre, bombe, galera, campi di concentramento, persino la morte [...]. Il fatto che essi incomincino a rifiutare di prendere parte al gioco può essere il fatto che segna l'inizio della fine di un periodo».[28]

E il fine da perseguire con la rivoluzione è la felicità, che si realizza attraverso la liberazione dalla "repressione addizionale"[29] della società

[26] Cf *ivi* 52-89.

[27] Il tema dell'alienazione è la nota dominante oltre che nella *Dialettica dell'illuminismo* in tutte le opere degli altri esponenti della Scuola di Francoforte. Ad es. Adorno scrive: «La deformazione non è una malattia che colpisce gli uomini, ma la malattia della società che produce i suoi figli come la proiezione biologistica vuole che li produca la natura: cioè determinandoli ereditariamente» (ADORNO T.W., *Minima moralia*, Torino, Einaudi 1964, 221).

[28] MARCUSE H., *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi 1991, 265.

[29] È il caso di sottolineare l'influsso che soprattutto Marcuse subì di Freud attraverso Fromm e Reick. Ma oltre che affinità notiamo anche differenze tra i due: per Freud la civiltà è frutto del primato del principio della realtà su quello del piacere, la repressione è causata dalla penuria ed è, pertanto, utile per il progresso dell'uomo; per Marcuse la felicità si raggiunge col primato del principio del piacere su quello della

borghese. «Il Grande Rifiuto è la protesta contro la repressione superflua, la lotta per la forma definitiva di libertà».[30]

La nuova società che sorgerà, caratterizzata dalla conciliazione di istinto e ragione, per l'alto livello di produttività a cui l'umanità è giunta, rende possibile una diminuzione della fatica, una progressiva riduzione del lavoro-alienazione. In essa il tempo libero, lo spazio consacrato agli *otia*, il riposo contemplativo, permettono all'uomo di raggiungere la propria personale libertà e la convergenza di felicità e civiltà. L'impulso del piacere, infatti, non più represso ma orientato, non più inibito ma guidato, si dispiega in gioco di fruizione della natura, in libera creazione fantastica. Questo l'ideale utopico vagheggiato da Marcuse, ove è chiaro il *primato del principio del piacere sul principio della realtà* e il ruolo importante che viene ad assumere nella gestione dell'uomo la fantasia.[31]

Una rilevanza del tutto particolare acquista, inoltre, la consapevolezza, da parte dei singoli, del potere massificante della società opulenta. Soprattutto da questo prende l'avvio il superstite più significativo della Scuola di Francoforte: Habermas, che per un buon tratto nel suo itinerario speculativo ne condivide l'impostazione classica, ma dalla fine degli anni '60 in poi va distanziandosene sempre più per l'esigenza di superare l'agire strumentale, in cui è incorso lo stesso Marx, e di impegnarsi in una ricostruzione del materialismo storico.

La prima istanza è esplicitata ampiamente in quell'opera di ampio respiro teoretico intitolata *Conoscenza e interesse* (1968).

realtà, reso possibile dalla liberazione della "repressione addizionale" causata dalla società borghese che aliena l'uomo.

[30] MARCUSE H., *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi 1968, 176.

[31] Questa dimensione estetica della società marcusiana richiama spontaneamente il Movimento Studentesco. Lo *slogan* celebre del maggio francese 1968 suonava, infatti, così: "L'immaginazione al potere". Anche il metodo della violenza, indicato dalla problematica francofortese, è diventato l'unico mezzo a cui i giovani ricorrono per creare una società nuova. Rigobello scrive: «Il fenomeno sessantottesco è un fenomeno di reazione, ma la reazione non si spiega soltanto nell'insofferenza, ha i suoi modelli in positivo in un'utopia. L'utopia di quegli anni fu la società non più alienante delineata da Herbert Marcuse, una società ove l'uomo non sia più a una sola "dimensione", ove la ricordata fantasia giunga effettivamente al potere per distruggerne lo stesso concetto. L'eros, l'arte, la libera espressione di sé costituiscono motivi di una rinnovata e ritrovata vitalità, di un ritorno ad un'immediatezza originaria. Il messaggio di questo ideale utopico non è affidato ad una classe: la proletaria, ma piuttosto agli emarginati dal sistema, dagli studenti alla gente di colore, dagli intellettuali autentici ai ribelli di ogni latitudine» (RIGOBELLO A., *Ripensando il '68*, in *La discussione*, 1 febbraio 1988, 2).

La tematica unitaria, delineata già dal 1962 con la ricerca per l'abilitazione *Storia e critica dell'opinione pubblica*, si configura nella meta da perseguire tramite la dialettica e che consiste nell'«emancipazione», nell'«autocostituzione del genere umano».[32] Con tale intento egli vorrebbe riparare all'accusa mossa alla Scuola di Francoforte di mancanza di uno sbocco sul piano pratico-operativo ai fini di un mutamento radicale di una società così contraddittoria qual è quella industriale avanzata.

Il raggiungimento di tale scopo comporta la necessità di far prendere coscienza del ruolo ideologico svolto dalla scienza. La tecnocrazia, infatti, porta alla *spoliticizzazione* della popolazione: mettendo, cioè, da parte la "discussione" fa sì che la massa resti passiva e si adatti al sistema. Unico mezzo perché il genere umano sia attore e non spettatore del suo farsi è l'autoriflessione, cioè la volontà di cambiamento. E come legame tra teoria della conoscenza e storia del genere umano egli introduce il concetto di interesse, guida della conoscenza, diversificato in: interesse *tecnico*, *pratico ed emancipativo*, perseguiti rispettivamente dalle scienze naturali, dalle scienze ermeneutiche, dalle scienze dell'agire. Solo dall'intreccio di questi tre interessi, con la preminenza di quello emancipativo, può essere vinto sia lo psicologismo che l'oggettivismo. Infatti gli interessi sono dei "quasi trascendentali", "orientamenti fondamentali", concetti ponte tra la conoscenza e il mondo della vita.[33]

L'"ultimo" Habermas punta fortemente sull'"agire comunicativo" a cui dedica una ponderosa opera nel 1981, *Teoria dell'agire comunicativo*: vol. I *Razionalità dell'azione e razionalizzazione sociale*; vol. II *Per la critica della ragione funzionalistica*. Questa svolta comunicativa fa di Habermas uno degli esponenti più in vista di quella riviviscenza della filosofia pratica, in Germania soprattutto, ancora in corso. Egli introduce l'agire comunicativo come elemento risolutivo nella problematica della *razionalità moderna*, rispetto alla quale razionalità non è così negativo come la Scuola di Francoforte. In essa, infatti, vede non solo la dimensione *oggettiva*, ma anche quella *normativa* ed *espressiva*. Grazie a questa triplice dimensione ritiene di poter fondare razionalmente l'etica laica e, in consonanza con i francofortesi, di poter basare sul consenso comunicativo la critica alla reificazione; in tal modo la teoria dell'agire comunica-

[32] HABERMAS J., *Conoscenza e interesse*, trad. it. Bari, Laterza 1973, 66.

[33] Questo mostra quanto spazio Habermas abbia fatto a Fichte, Freud, Dilthey, Peirce, Husserl, nonché ad Apel, Weber, Parsons e alla teoria linguistica, assegnando loro la stessa rilevanza che a Marx ed Engels.

tivo è allo stesso tempo una teoria della razionalità e *della società*.

Nella razionalità moderna, a suo avviso, sono presenti potenzialità positive che vanno sviluppate attraverso processi di ricerca comune della verità e di formazione democratica del consenso. Ne risulta, così, una concezione più ampia della razionalità, contrassegnata da una svolta dal paradigma *coscienzialistico* a quello *linguistico* che consente un rapporto comunicativo interpersonale mirante a creare un'intesa e un consenso in vista della cooperazione sociale. Se le pretese di validità della comunicazione (sensatezza, verità, validità) sono tacitamente accettate, e basta un chiarimento per ristabilire il consenso, bene, altrimenti si richiede il *discorso* per giustificare le pretese di validità contestate.

In questo modello comunicativo il dialogo coinvolge ogni uomo, ma Habermas nega la compatibilità tra religione ed etica per una vera e propria pregiudiziale riguardante l'irrazionalità della religione. Pertanto i credenti, non portando alcun contributo al dialogo che si basa sulla ricerca comune della verità, ne vengono esclusi.[34]

Dando, dunque uno sguardo d'insieme alla dottrina di Habermas possiamo rilevare che già a cominciare dai suoi primi scritti insiste sulla distinzione tra tecnica e prassi, rifacendosi alla filosofia di Aristotele. Tuttavia, per quanto faccia assegnamento sulla ragione discorsiva, sul carattere dialogico del *logos*, sul concetto di ragione ermeneutico-comunicativa, è legittimo domandarsi se la distinzione aristotelica tra *poiesis e praxis* possa conservare tutto il suo valore disancorata com'è dal suo impianto teoretico. Inoltre, con tutta l'importanza che consenso e discussione possano avere in un sistema politico democratico, non si può prescindere da alcuni punti fermi che fondino e giustifichino l'accordo tra gli uomini stessi. Con queste perplessità molti sono gli interrogativi che sorgono, tra cui:

– È sufficiente rispettare la cosiddetta "base di validità" del discorso ordinario nelle sue quattro forme: "comprensibilità", "verità", "veridicità", "giustezza" per garantire il raggiungimento che l'agire comunicativo si propone?

– Il *telos* non resta immanente al linguaggio stesso?

– Non occorrono contenuti, valori per cui sensatamente discutere e con cui stabilire dei limiti alla discussione stessa?

[34] Cf BRENA G.L., *Agire comunicativo e secolarizzazione dell'etica in J. Habermas. I, L'agire comunicativo e il suo contesto problematico*, in *La Civiltà Cattolica* 141 (1990) IV, 142-149.

Ma è proprio ai valori assoluti che Habermas, nonostante le sue buone intenzioni, dà l'ostracismo, dato il suo impianto teoretico.[35]

Assai stimolante risulta anche il riferimento che egli fa a Max Weber in ordine alla perdita del senso, nel mondo razionalizzato dal pensiero calcolante. Qui egli tocca il punto nevralgico del problema: la ragione scientifica moderna lascia all'oscuro le domande più importanti, non dice cosa dobbiamo fare, come dobbiamo agire, se vivere ha un senso: da qui la "frammentazione della coscienza quotidiana", accompagnata da tante dilacerazioni interne alla nostra società. Ma non sembra che egli vi ponga rimedio.

Per quanto la Scuola di Francoforte non abbia detto ancora l'ultima parola, poiché la filosofia di Habermas è tuttora in corso di elaborazione, tuttavia risulta, in ultima analisi, astratta e incapace di tradursi sul piano operativo. In fondo essa rimane fedele a quanto Marcuse nella chiusa di *L'uomo a una dimensione* annunciava: «La teoria critica della società non possiede concetti che possano colmare la lacuna tra il presente ed il suo futuro; non avendo promesse da fare né successi da mostrare, essa rimane negativa. In questo modo essa vuol mantenersi fedele a coloro, che senza speranza, han dato e danno la vita per il Grande Rifiuto».[36]

Questa indeterminatezza, mentre ha costituito il fascino della Teoria critica, ne segna anche i limiti. Lo stesso Movimento Studentesco, che aveva trovato in questi autori i propri maestri, li ha poi abbandonati, accusandoli di accettazione dell'ordine esistente e di incapacità di elaborare linee alternative. L'utopia critica, capace di trascinare l'uomo verso mete non ancora raggiunte di uguaglianza, appare infatti anche suscettibile di trasformarsi in «semplice nostalgia di un'irraggiungibile giustizia».[37]

Pertanto si può dire che l'aspetto più valido e interessante della Scuola di Francoforte sta nella sua *pars destruens*: la sua critica insistente ed

[35] Ritorna lo stesso rilievo che ho fatto a proposito del *Positivismusstreit*, ove il tentativo di ricupero della filosofia è frustrato dalla prassi che sta a fondamento. Habermas non ha mai revocato la sua concezione della filosofia come *critica*. «La teoria critica della società che avanza l'esigenza di un'auto-riflessione della storia del genere umano non può semplicemente negare la filosofia. L'eredità della filosofia trapassa piuttosto nell'atteggiamento di critica ideologica che determina il metodo dell'analisi scientifica stessa. Ma al di fuori della critica, alla filosofia non rimane alcun diritto» (HABERMAS, *Conoscenza* 66-67).

[36] MARCUSE, *L'uomo* 265.

[37] HORKHEIMER M., *La nostalgia del totalmente altro*, trad. it. Brescia, Queriniana 1972, 82.

acuta della società attuale,[38] come pure della filosofia contemporanea (specie dell'analisi linguistica) coglie nel segno; risulta, invece, molto carente nella sua *pars construens*, sia sotto l'aspetto antropologico che in quello sociale. Quanto al primo aspetto sembra del tutto improbabile che un'antropologia decisamente materialistica garantisca quella visione pluridimensionale della realtà auspicata dai francofortesi e soddisfare, così, l'esigenza di trascendenza presente nell'uomo.

1.3. *Il neomarxismo francese*

1.3.1. *Garaudy*

È senza dubbio la figura più rappresentativa del marxismo francese. Non solo ha militato attivamente nel partito (è stato anche eletto deputato e membro del Comitato Centrale), ma ne ha approvato pure la politica e l'ideologia staliniana. Però al XX Congresso del PCUS (1956), in seguito alla profonda reazione provata alle rivelazioni di Kruscev, cambia rotta e viene espulso dal partito (1970).

Convinto che il marxismo ha nei suoi stessi principi infinite possibilità di sviluppo e di rinnovamento, che gli permettono in ogni momento della storia una presa di coscienza delle nuove condizioni del pensiero e dell'azione, intraprende un intenso lavoro di ricerca che va da studi su Hegel, su Marx e Lenin, all'impostazione di un ampio confronto tra la con-

[38] Sembra scritta oggi la critica che Marcuse muoveva alla società industriale avanzata: «Le merci che si usano per abitare, nutrirsi e vestirsi, il flusso irresistibile dell'industria, del divertimento e dell'informazione, recano con sé atteggiamenti ed abiti prescritti, determinate reazioni intellettuali ed emotive che legano i consumatori, più o meno piacevolmente, ai produttori, e, tramite questi, all'insieme. I prodotti indottrinano e manipolano, promuovono una falsa coscienza [...] l'indottrinamento [...] cessa di essere pubblicità: diventa un modo di vivere. È un buon modo di vivere – assai migliore di un tempo – e come tale milita contro un mutamento qualitativo. Per tal via emergono forme di *pensiero* e di *comportamento ad una dimensione* in cui idee, aspirazioni e obiettivi che trascendono come contenuto l'universo costituito del discorso e dell'azione vengono o respinti, o ridotti ai termini di detto universo» (MARCUSE, *L'uomo* 32). Questo tipo di società pur di esercitare il dominio sull'uomo e sulla natura si serve di qualunque mezzo: politica, cultura, educazione, arte, filosofia, linguaggio. «Il linguaggio diventa pur esso uno strumento di controllo, anche là dove non trasmette ordini ma informazioni, dove non chiede obbedienza ma scelta, non sottomissione ma libertà» (*ivi* 120). In conclusione in ogni settore la società opulenta rende l'uomo schiavo.

cezione marxista dell'uomo, quella cattolica e quella esistenzialistica,[39] fino alla progettazione di un marxismo dal volto nuovo, essenzialmente umanistico, al di là di ogni dogmatismo e capace di far proprie le istanze più vive del pensiero contemporaneo.[40]

Documento importante della "grande svolta" nel pensiero di Garaudy è *La grande svolta del socialismo* (1969), dove scrive: «L'impegno prioritario e decisivo per il futuro è l'unione delle forze del lavoro e della cultura»,[41] laddove la cultura si avvale non solo dell'apporto umanistico, ma del pensiero e della prassi, dei nuovi sviluppi delle scienze e delle tecniche.[42]

Secondo lui il nucleo fondamentale, che distingue il marxismo dalle forme anteriori di materialismo, sta nel fatto che esso prende come punto di partenza l'*atto creatore dell'uomo*, secondo l'ispirazione fichtiana ed hegeliana che ne *Il Capitale* fa appello all'uomo come soggetto e autore della storia. Non si tratta, quindi, di un materialismo metafisico, il marxismo è essenzialmente una metodologia dell'iniziativa storica, una metodologia più critica, in quanto fa sua ogni manifestazione culturale e sociale. Il marxismo, inoltre, può far suoi i richiami dell'esistenzialismo alla soggettività e quelli del cattolicesimo alla trascendenza.

Quanto al dialogo con l'esistenzialismo, operato soprattutto nei confronti di Sartre,[43] che andava avvicinandosi nel dopoguerra alle posizioni marxiste, Garaudy pensa che si possa assumere da esso il richiamo alla libera progettazione del mondo da parte del soggetto. Quanto al dialogo

[39] Lo documentano le seguenti opere: *Prospettive dell'uomo*, trad. it. Torino, Borla 1972; ID., *Dall'anatema al dialogo*, trad. it. Brescia, Queriniana 1969.

[40] Sono di questo periodo: *Riconquista della speranza*, trad. it. Torino, SEI 1971; *L'alternativa: cambiare il mondo e la vita*, trad. it. Assisi, Cittadella 1973.

[41] ID., *La grande svolta del socialismo*, trad. it. Milano, Feltrinelli 1970, 240.

[42] Si noti perciò che in Garaudy la scienza e la tecnica non hanno un ruolo alienante come per gli esponenti della Scuola di Francoforte, ma al contrario esse favoriscono il processo di emancipazione dell'uomo. «La tecnica non viene pensata all'interno della tecnica, bensì nella prospettiva generale della lotta di classe, che sola può assegnarle il fine più alto, quello che Marx ha avuto il merito di concepire per primo: l'emancipazione del lavoro e la disalienazione dell'uomo» (*ivi* 241).

[43] Però egli obietta che l'esistenzialismo di Sartre, pur richiamandosi alla soggettività libera dell'uomo, manca di un effettivo richiamo al contenuto oggettivo della prassi, con tutti i suoi condizionamenti economico-sociali ed anche naturali. Per il dibattito tra Sartre e Garaudy cf FAGONE V., *Ideologia e prassi del comunismo: le ragioni del dissenso di Sartre e di Garaudy*, in *La Civiltà Cattolica* 121 (1970) I, 448-462.

con i cattolici[44] egli pensa che sia necessario per il marxismo ricuperare un concetto non alienato di trascendenza[45] che si rileva nell'ansia dell'uomo di fede verso un trascendimento assoluto delle situazioni alienanti. La trascendenza «è una dimensione dell'atto dell'uomo che si supera verso il suo essere lontano»,[46] in quanto tale è sostanzialmente assenza, mancanza e non contiene alcuna promessa, consiste solo nel progetto dell'uomo rivolto ad oltrepassare continuamente il dato.[47]

Però l'umanesimo marxista può subire arresti o involuzioni: incombe sempre su di esso la minaccia del dogmatismo che porta a chiudersi a qualsiasi forma di rinnovamento. Per evitare tale pericolo, secondo Garaudy, è indispensabile per il marxismo il dialogo col cristianesimo: questo, ponendo l'accento sull'imperfezione umana e sull'importanza della soggettività, insegna al marxismo che l'uomo è divenire e perciò deve essere proteso verso il futuro, impegnato fattivamente nella realizzazione della sua umanità; d'altro canto anche il cristianesimo trarrebbe vantaggio dal dialogo col marxismo, in quanto valorizzerebbe di più il mondo e inciterebbe l'uomo ad essere attore e non solo spettatore della storia.

Un'ultima nota del pensiero di Garaudy la ricaviamo dalle sue ultime opere, e consiste nel ricupero del valore e dell'importanza che possono rivestire per un progetto rivoluzionario attività creative dell'uomo, quali: l'arte, la danza, il gioco stesso; creando "spazi" di trascendenza esse sono capaci di porsi in alternativa con l'ordine e il sistema alienato.[48]

Da quanto detto è facile rilevare che intuizioni analoghe le abbiamo

[44] Iniziato in Francia fra le due guerre è sfociato in un dibattito a livello europeo di cui costituiscono tappe importanti: l'incontro di Salisburgo (1965) fra studiosi comunisti (tra cui Garaudy) e teologi di vari paesi (tra cui Rahner, T. de Chardin, Bonhoeffer) e quello di Budapest. Per quest'ultimo cf AA.VV., *Società e valori etici. Cristiani e marxisti a confronto. Simposio di Budapest* 8-10 ottobre 1986, Roma, Città Nuova 1987.

[45] Si ha un concetto alienato di trascendenza per Garaudy quando la religione svaluta i problemi di questa vita per proiettarci nei problemi dell'al di là, oppure concepisce il rapporto Dio-uomo come rapporto padrone-servo. Questa visione, che trova consenziente il capitalismo, giustifica l'affermazione di Marx che "la religione è l'oppio del popolo". Però Marx aveva anche detto che la religione oltre ad essere "*riflesso* della miseria reale" è "*protesta* contro tale miseria". È evidente a questo punto l'affinità con Bloch.

[46] GARAUDY R., *Dall'anatema al dialogo*, Brescia, Queriniana 1969, 87.

[47] Anche qui ritorna l'ideale utopico.

[48] Cf ad es. ID., *Danzare la vita*, trad. it. Assisi, Cittadella 1973; ID., *Parole umane*, trad. it. Assisi, Cittadella 1975.

riscontrate in Bloch e che, pertanto, le obiezioni fatte all'uno valgono anche per l'altro: in entrambi, infatti, il trascendere non risolve nulla senza trascendenza vera, quella per così dire verticale, e il cristianesimo è svuotato dei suoi contenuti essenziali. Ciò non toglie che la sua prospettiva sia stata molto stimolante soprattutto nella fascia giovanile.

1.4. *Il marxismo in Italia*

1.4.1. *Gramsci*

È la massima autorità italiana in campo marxista. Le sue *Lettere dal carcere* segnano il ritmo di una eccezionale esperienza umana, prima che culturale. Interrotti gli studi universitari sceglie la milizia rivoluzionaria per cui spende letteralmente la vita: inizialmente con un'attività febbrile[49] a favore dei Consigli di fabbrica, e poi animando il Partito che gli affida incarichi sempre più rilevanti, finché per la sua appassionata propaganda antifascista non finisce in carcere.

Animato dal vivo desiderio di inserire il marxismo nella specifica situazione storica e culturale dell'Italia, studia Machiavelli, il Risorgimento italiano, la situazione storica dei Movimenti operai in Italia, le prime forme di sciopero e di organizzazione in Consigli operai, la componente cattolica e le sue organizzazioni.[50]

Le principali fonti del suo pensiero sono: Hegel, Marx, Croce e Genti-

[49] Dal 1915 in poi è collaboratore e poi direttore de *Il grido del popolo*, cronista dell'*Avanti*, fondatore dell'*Ordine Nuovo* nel 1919 e nel 1924 de *L'Unità*. Quando nel 1921 a Livorno dalla scissione del Partito Socialista nasce il Partito Comunista d'Italia egli è presente e fa parte del Comitato Centrale. Istruisce ed anima sempre con la sua parola nella partecipazione ai vari Congressi prima, e nelle visite in carcere, poi. Nonostante gli spostamenti continui, il rigore della cella, la salute tanto precaria, si aggiorna sui fatti del Partito, scrive, studia e non trova mai sufficienti i libri e i giornali che gli portano gli amici. Documentano in maniera plastica tutto questo le sue *Lettere dal carcere* (Torino, Einaudi 1975).

[50] Le sue riflessioni su questo argomento vennero pubblicate tutte postume. La prima di tutte, *Lettere dal carcere*, contribuì ad accendere nei suoi confronti una forte simpatia umana, dato che in queste lettere il discorso ideologico si attenua lasciando il posto a valori universalmente sentiti. La sua opera fondamentale *Quaderni del carcere*, ideata subito dopo l'arresto nel 1927, venne composta dal 1929 al 1935. Salvata e trasferita a Mosca dalla cognata Tatiana, sorella della moglie Julca, è stata pubblicata dopo un lavoro di otto anni diretto da V. Gerratana, in edizione critica, in 4 volumi a Torino, presso l'Editore Einaudi nel 1975.

le; ciononostante la sua posizione risulta autonoma e originale.[51] Spesso egli stesso la definisce "filosofia della prassi", o anche "storicismo assoluto" (senza però i "residui di metafisica, trascendenza e teologia" del neoidealismo di Croce).

La sua principale preoccupazione in sede filosofica è risolvere il problema circa il rapporto tra pensiero ed essere, per sfuggire al dilemma dell'idealismo e del materialismo meccanicistico: occorre evitare il primo per il suo solipsismo e il secondo perché non riconosce il carattere creativo del conoscere ("teoria del riflesso"). Supera, infatti, entrambi mettendo in evidenza il carattere storicistico e pratico del conoscere avente alla sua base la volontà di agire, l'attività pratico-politica. Rifacendosi alla *I Tesi su Feuerbach* di Marx, infatti, scrive: «Per la filosofia della prassi l'essere non può essere disgiunto dal pensare, l'uomo dalla natura, l'attività dalla materia, il soggetto dall'oggetto».[52]

È lui per primo che dà una struttura sistematica ai grandi problemi – riguardanti: il Partito, il rapporto tra intellettuali e popolo, lo Stato – legandoli strettamente tra di loro. La sua acuta e rigorosa conoscenza storica della civiltà italiana gli consente di individuarvi una spaccatura profonda tra gli uomini colti che, a partire dalla Riforma protestante e poi con l'Illuminismo, il Positivismo e il Neoidealismo, erano tutti antireligiosi, e le masse che aderivano alla religione cattolica.[53] Questo fu un gravissimo errore, a suo avviso, lo stesso che portò nel Risorgimento le masse a rimanere estranee al movimento di liberazione. Il compito del marxismo è proprio quello di estendere la "riforma intellettuale e morale" a tutti gli uomini, in modo che la classe operaia divenga la classe egemone, giunga, cioè, non solo ad avere il dominio, ma anche il consenso.[54] In altri termini il Partito deve tendere ad essere *l'intellettuale organico* della classe operaia e promuovere la nascita di un nuovo blocco storico che so-

[51] Gramsci è definito «il più robusto e originale pensatore marxista del nostro secolo, e non solo italiano [...] punto di riferimento imprescindibile per chiunque voglia seguire gli sviluppi teorico-pratici del marxismo» (DI GIOVANNI M., *Note introduttive alla lettura di Gramsci*, in *Aquinas* 19 [1976] 413).

[52] GRAMSCI A., *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Torino, Einaudi 1948, 55-56.

[53] Si pensi a Gentile che, nella sua Riforma (1923) introdusse la religione nelle Scuole Elementari perché *philosophia inferior*, destinata ad essere superata in seguito con lo studio della filosofia.

[54] Gramsci distingue tra "classe dominante", che ha il potere, e "classe dirigente" che ottiene il consenso. L'egemonia è, pertanto, dominio più consenso.

stituisca il blocco storico nel potere. Nel concetto di *egemonia* della classe operaia è già implicito il rapporto tra intellettuali[55] e semplici: strumentalizzando la cultura per la propria egemonia tutto il popolo verrà coinvolto.

Questo determina un nuovo concetto di Stato. Esso, infatti, non è dato solo dalla società politica, ma anche dalla società civile. Nella lettera alla cognata Tatiana del 7 settembre 1931 egli scrive: «di solito [lo Stato] è inteso come società politica (o dittatura, o apparato coercitivo per conformare la massa popolare secondo il tipo di produzione o l'economia di un dato momento) e non come un equilibrio della Società politica con la Società civile (o egemonia di un gruppo sociale sull'intera società nazionale esercitata attraverso le organizzazioni cosiddette private, come la chiesa, i sindacati, le scuole, ecc.)».[56]

Sta proprio qui la grande intuizione di Gramsci: la forza può conquistare il potere, ma non basta a conservarlo. Per ottenere ciò lo schema del vecchio marxismo, secondo il quale prima ci si impadronisce della società politica (strutture economico-sociali) e poi della società civile (sovrastrutture ideologiche), non vale in Italia. Egli sostiene che è possibile il processo inverso: quando la classe ha perso il consenso e le strutture culturali (famiglia, scuola, università, *mass-media*, sindacati, cinema, teatro, ecc.) sono permeate di marxismo, la classe operaia può impadronirsi del potere anche senza rivoluzione violenta. A questo proposito nell'itinerario speculativo di Gramsci bisogna distinguere: un primo momento in cui enuncia un progetto rivoluzionario che crede di rapida attuazione, e un secondo momento allorché negli anni del carcere (1926-1937) il suo discorso diventa più riflessivo e teorico, per cui il progetto rivoluzionario non può essere più la "guerra di movimento" dei Consigli di fabbrica, ma la "guerra di posizione", di una conquista graduale e lenta della società civile. In tale conquista dell'egemonia la classe operaia ha una guida intellettuale e morale: il Partito, che Gramsci chiama il "Nuovo Principe", per indicare che esso, come il *Principe* di Machiavelli,[57] è superiore al

[55] Intellettuali per Gramsci «non sono solo quei ceti comunemente intesi con questa denominazione, ma in generale tutto lo strato sociale che esercita funzioni organizzative in senso lato, sia nel campo della produzione, sia in quello della cultura, e in quello politico-amministrativo» (GRAMSCI, *Quaderni* 2041). Essi fanno da mediazione tra struttura sociale e soprastruttura ideologica e politica.

[56] GRAMSCI, *Lettere dal carcere* 481.

[57] Ma a differenza del *Principe* di Machiavelli «il moderno principe [...] non può essere una persona reale, un individuo concreto, può essere solo un organismo; un

bene e al male. Non è il Partito *nella* morale, ma il Partito *è* la morale: «ogni atto viene concepito come utile o dannoso, come virtuoso o scellerato, solo in quanto ha come punto di riferimento il moderno Principe e serve a incrementare il suo potere o contrastarlo».[58] Il Partito è, come l'Atto puro di Gentile, "autoctisi", "Partito etico" in sostituzione dello "Stato-etico" finché non diviene "Stato-Partito etico". E come Gentile aveva operato la fascistizzazione della scuola, così per lui la cultura è sempre politica (l'intellettuale deve divenire "organico", cioè dirigente di partito). Per questo uno degli storici più acuti e obiettivi del marxismo, G. Lichtheim, poté dire di Gramsci: «dalla cella della sua prigione in cui era stato rinchiuso da Mussolini elaborò una dottrina ancor più totalitaria di quella dei suoi carcerieri».[59]

A questo punto può risultare quanto mai interessante porre un interrogativo sull'atteggiamento di Gramsci nei confronti della religione, e metterlo a confronto con quello di Bloch e di Garaudy, che hanno auspicato un dialogo tra marxismo e cristianesimo. In tutti i suoi scritti Gramsci ha messo in luce l'incompatibilità e inconciliabilità assolute di cristianesimo e di marxismo. Scrive G. Morra: «l'avversario polemico dei *Quaderni* non è tanto il "maestro" Croce, quanto la religione e la Chiesa cattolica».[60] Tra Gramsci e Croce, infatti, si parla di continuità discontinua: condividono l'identificazione di storia e filosofia – da cui derivano l'identità di storia e politica, di politica e ideologia – e il concetto di religione che emerge in *Storia dell'Europa nel secolo XIX* del Croce come "religione della libertà"; ma Gramsci dissente da Croce, come da Gentile, per aver messo il suo storicismo al servizio degli interessi di classe: la liberazione della cultura italiana dal provincialismo è avvenuta, infatti, con Croce, al prezzo di un sempre più accentuato distacco tra i colti e il popolo. Anche Del Noce dice che il marxismo di Gramsci «definisce il suo

elemento della società complesso nel quale *già abbia inizio* il concretarsi di una volontà collettiva riconosciuta e affermatasi *parzialmente nell'azione*. Questo organismo è *già dato* dallo sviluppo storico ed è il partito politico: la *prima* cellula in cui si riassumono dei *germi* di volontà collettiva che *tendono* a divenire universali e totali» (ID., *Quaderni* 1558).

[58] *Ivi* 1561.

[59] LICHTHEIM G., *Il marxismo*, Bologna, Il Mulino 1971, 578.

[60] MORRA G., *Antonio Gramsci: marxismo e religione*, in AA.VV., *Marxismo e cristianesimo*. Atti del VI Convegno Nazionale dell'ADIF (Associazione Docenti Italiani di Filosofia), Verona 27-30 dicembre 1976, in *Sapienza* 31 (1978) 428.

avversario primo nel cattolicesimo, ancor più che nella borghesia».[61]

Ad autenticare la verità di queste interpretazioni basta un solo testo di Gramsci: «Il marxismo non è *una* concezione del mondo fra le altre; essa è l'*unica* valida concezione del mondo, essa basta a se stessa, è completamente autonoma e indipendente, in antagonismo con tutte le filosofie e le religioni tradizionali».[62]

In fondo «il pensiero del processo immanentistico moderno era stato sempre, nell'età moderna, processo della religione verso la filosofia; col marxismo la linea direttiva viene invertita, diventa processo della filosofia verso la religione»,[63] (la "religione secolare"). La "riforma intellettuale e morale" di cui parla Gramsci è nient'altro che l'attuazione dell'insegnamento che con acutezza egli apprende dalla Chiesa cattolica: «la forza della religione e specialmente della Chiesa cattolica è consistita in ciò, che esse sentono energicamente la necessità dell'unione dottrinale di tutta la massa religiosa, e lottano perché gli strati intellettualmente superiori non si stacchino da quelli inferiori».[64] Pertanto, se il mondo moderno ha sostituito la religione con la filosofia, si tratta, ora, di trasformare la filosofia della prassi – che è la conclusione ultima di tutto il pensiero moderno – in nuova religione. Ribadisce, difatti Del Noce: «Il passaggio di Gramsci dall'oggettivistico materialismo storico alla soggettivistica filosofia della prassi fa sì che la scomparsa della religione trascendente si configuri per lui alla maniera illuministica, come la *condizione* per una società unificata. In altri termini: il comunismo è la condizione perché si attui in pieno quel programma di laicizzazione totale, che era già stato affermato dal radicalismo borghese».[65]

Dando uno sguardo alla storia prendiamo atto che l'enunciazione di Gramsci di questa unica strategia politica, valida per l'Italia e per l'Europa, in parte si è realizzata: il secolarismo si è diffuso ampiamente nelle masse come era già da tempo presente nei ceti intellettuali e privilegiati.

Da quanto detto è facile rilevare che il marxismo di Gramsci si incontri con l'esito nichilistico dello spirito liberal-borghese, con il radicalismo della società tecnocratico-permissiva. Può sembrare strano questo accostamento, ma pare fondato. La "filosofia della prassi" si considera, infatti, quale rigoroso compimento del pensiero moderno, si proclama «imma-

[61] DEL NOCE A., *Il marxismo di Gramsci e la religione*, in *ivi* 393.
[62] GRAMSCI, *Quaderni* 1434.
[63] DEL NOCE *Il marxismo* 393.
[64] GRAMSCI, *Quaderni* 1380-1381.
[65] DEL NOCE, *Il marxismo* 395.

nenza e terrestrità assolute del pensiero, un umanesimo assoluto della storia».[66] Anche qui ci troviamo di fronte a un nichilismo che scaturisce:

– dall'aver portato lo storicismo alle sue estreme conseguenze attraverso la categoria marxista della prassi;

– dall'aver condotto a termine la crisi dell'idea classistica di verità[67] (che include l'idea di una misura che si riceve e perciò di un punto di riferimento oggettivo): criterio di verità è il "fare" stesso;

– dal rifiuto di ogni assoluto, perché nella sua concezione tutto è pura relatività storica;

– dal volontarismo: l'azione è norma a se stessa, con l'annichilimento di ogni valore che trascende quel che si fa;

– dalla libertà assoluta che ricava da sé i criteri del suo agire e che fa la sua verità.

È da notare però che questo evidente risultato nichilistico è molto lontano dall'intenzione di Gramsci: egli, fedele al dettato marxiano, ha di mira la realizzazione del "regno della libertà", tuttavia non si può negare che questo esito sia completamente vanificato dal totale storicismo. È strano che tale contraddizione non sia stata vista dallo sguardo acuto del pensatore sardo.

Chi si chiedesse che concezione di uomo scaturisce da questa lettura gramsciana del marxismo potrebbe trovare la risposta nei *Quaderni*: «l'uomo è un processo e precisamente il processo dei suoi atti»,[68] «l'"uomo" in generale comunque si presenti, viene negato [dalla filosofia della prassi] e tutti i concetti dogmaticamente "unitari" vengono dileggiati e distrutti in quanto espressione del concetto di "uomo in generale" o di "natura umana" immanente in ogni uomo».[69] L'uomo, dunque, non ha una sua natura, si risolve nella sua prassi storica, in altre parole, nella dimensione politica.[70]

[66] GRAMSCI, *Quaderni* 1437.

[67] È molto significativo al riguardo il seguente passo: «L'umanità è ancora tutta quanta aristotelica e la comune espressione segue ancora quel dualismo, che è proprio del realismo greco-cristiano. Che il conoscere sia un "vedere", anziché un "fare", che la verità sia fuori di noi, esistente in sé e per sé, e non una nostra creazione, che la "natura" e il "mondo" siano delle intangibili realtà, nessuno dubita e si rischia di passare per pazzi quando si afferma il contrario» (*Ivi* 1256).

[68] *Ivi* 1344.

[69] *Ivi* 1487-1488.

[70] Cf BOTTURI, *Desiderio* 44-52. L'Autore fa anche un accostamento tra marxismo e radicalismo: esso, per quanto possa sollevare obiezioni per le indubbie divergenze, è giustificato da una profonda comunanza nell'ideologia.

Concludendo «la figura di Gramsci, il suo impegno e le sue sconfitte, la sua lealtà e la sua solitudine, la sua coerenza e la sua lucidità consentono non solo di intuire la notevole grandezza»,[71] ma anche le inevitabili aporie cui conduce la mancanza di basi granitiche nella sua teoresi.

2. L'uomo social-marxista

La preoccupazione antropologica attraversa tutta l'opera marxiana. È per l'uomo, infatti, che Marx spende tutte le sue energie, con tutti i suoi sforzi e i continui tentativi di fondare e rifondare riviste non mirava ad altro che ad ispirare l'impegno sociale e politico per la liberazione dell'uomo dall'oppressione e dallo sfruttamento.

Che questa sia stata la sua passione che lo ha accompagnato per tutta la vita lo dimostrano anche i suoi scritti. Già nelle opere giovanili, scrive Adam Schaff, Marx «fissa i punti essenziali di quell'insieme di problemi sociali che rimarranno in lui i più importanti della sua vita e formula le premesse teoriche dalle quali, con procedimenti rigorosamente logici, giunge al materialismo storico in filosofia e al comunismo in politica», tenendo sempre fermo in tutta la sua opera «l'obiettivo della liberazione dell'uomo come fine ultimo della ricerca e dell'azione».[72] In fondo è stato proprio questo che al marxismo ha dato, e dà ancora in alcuni paesi, un fascino irresistibile presso le grandi masse popolari: ritenere, cioè, che esso sia l'unico sistema capace di ascoltare il grido dell'umanità sofferente e di instaurare l'ordine e la giustizia.

Affrontando il tema dell'umanesimo marxista, sia nella sua scaturigine iniziale (Marx), sia nelle varie revisioni ad essa seguite in nazioni e continenti diversi, lo troviamo sempre strettamente collegato al tema della religione. Infatti, l'antropologia marxista, fondandosi sulla nozione di uomo come "essere naturale" (*Naturwesen*), come "essere generico" (*Gattungswesen*) e in sostanza come essere assoluto, diventa il presupposto di quell'ateismo positivo che è una delle intenzionalità fondamentali del programma marxiano. A detta di P. Nepi l'ateismo marxista si configura «come postulato che precede e che segue al progetto di uomo che l'analisi marxista sottende».[73] Marx così porta a compimento il metodo

[71] MORRA, *Marxismo* 429.
[72] SCHAFF A., *Il marxismo e la persona umana*, Milano, Feltrinelli 1975, 33 e 35.
[73] NEPI P., *Antropologia e marxismo*, in AA.VV., *Il problema dell'antropologia*,

hegeliano dell'immanenza, sostenendo un umanesimo intrinsecamente chiuso alla trascendenza religiosa, un umanesimo prometeico che è «la condizione richiesta dal riscatto dell'uomo».[74]

Questo assunto fondamentale trova la sua esplicitazione nelle linee fondamentali, strettamente legate tra di loro, che danno l'*identikit* dell'uomo social-marxista.

2.1. *L'uomo social-marxista è un'entità di* ***formazione storica***

Nel contesto del materialismo storico e dialettico di Marx l'uomo non è un'entità ontologica, ma di formazione storica. Nonostante le varianti apportate dai diversi marxismi, rimane ferma, e unanimemente da essi condivisa, l'affermazione di Marx: «L'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali».[75] Lo stesso concetto, infatti, è ripreso da Gramsci nella sua più sistematica e fondamentale opera: «La natura dell'uomo non è qualcosa di omogeneo per tutti gli uomini, in tutti i tempi».[76] E in seguito: «L'uomo diviene, si muta continuamente col mutarsi dei rapporti sociali [...]. Si può anche dire che la natura dell'uomo è la storia».[77] E infine, parafrasando le parole di Marx, scrive: «la natura dell'uomo è l'insieme dei rapporti sociali che determinano una coscienza storicamente definita».[78]

Questa prima connotazione dell'uomo social-marxista accomuna tale antropologia ad altre sia a tendenza oggettivistica che a tendenza soggettivistica, e tra queste ultime lo stesso radicalismo.[79] Può sembrare strano, ma se si affonda lo scandaglio nella fondazione di tutte le cosiddette "filosofie del divenire", è facile costatare questo denominatore comune, pur variando la modalità con cui è espresso.

In tal modo l'uomo è defraudato del suo specifico, proprio di quello che lo costituisce uomo, ossia della sua natura e quindi della sua interiorità, "costruito" com'è dall'esterno, cioè dalla situazione in cui si trova e

Padova, Editrice Gregoriana 1980, 103.

[74] *Ivi* 104.

[75] MARX-ENGELS, *VI Tesi su Feuerbach*, in *Opere* V, 4.

[76] GRAMSCI, *Quaderni* 1874-1875.

[77] *Ivi* 885.

[78] *Ivi* 1974.

[79] Cf BOTTURI, *Desiderio* 44-52.

dai rapporti che intesse.

È davvero paradossale tutto questo se si pensa all'impegno profuso, anzitutto da Marx e poi dai suoi seguaci, nel lottare contro l'alienazione[80] e l'oppressione dell'uomo per realizzare il "regno della libertà". È evidente che solo una giustificazione adeguata può permettere di soddisfare in pienezza questa che è la più nobile aspirazione iscritta nel cuore dell'uomo, quella libertà, intendo dire non tanto e solo politica – che sarebbe meglio chiamare liberazione, relativa com'è sempre ad una particolare circostanza storica: quella di un'essenzialità dell'uomo alienata in una prassi storica a dominio capitalistico – ma quella interiore che affranca da se stessi e che si fonda sulla *ratio*. In tutti i tipi di marxismi essa è negata in radice.

Pertanto, non c'è alcuna natura da realizzare, alcuna dignità da difendere o rispettare, alcuna missione da svolgere, poiché «*l'essere uomo di una determinata situazione storica* esaurisce *l'essere umano*».[81]

Si può dire che la dottrina di Marx è una direttiva per l'azione. Infatti, come già per Fichte, l'uomo non è un dato già bello e posto, ma è un fare, un creare, un fare se stesso nel processo della storia; la sua essenza così è il risultato pratico di quello che la sua esistenza ha realizzato, è una vera e propria storicizzazione, nel senso che tutto è visto in chiave di evoluzione, come una realtà che si fa e si specifica continuamente.

Rispetto alla concezione classica il rapporto tra essenza ed esistenza è completamente invertito, non ci troviamo più di fronte ad una essenza esistenziata, ma ad una esistenza che dà corpo e contenuto reale all'essenza. Ed è qui la radice della libertà dell'uomo, che Marx nei *Manoscritti* dichiara garantita dalla non esistenza di Dio. «Un ente si stima indipendente solo appena sta sui suoi piedi, e sta sui suoi piedi appena deve la sua propria *esistenza* a se stesso. Un uomo che vive per grazia di un altro si considera un essere dipendente. Ma io vivo completamente per grazia di un altro quando non solo gli sono debitore del mantenimento della mia vita, bensì anche quando è esso che ha *creato* la mia *vita*, quando esso è la *fonte* della mia vita; e la mia vita ha necessariamente un tale fondamento fuori di sé quando essa non è mia propria creazione».[82]

In tal modo lo storicizzarsi dei concetti di essenza ed esistenza è diventato ateismo assoluto, inteso fondamentalmente come affermazione

[80] Cf MARX, *Manoscritti* 197-200.
[81] DEL NOCE A., *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino 1990, 279.
[82] MARX, *Manoscritti* 234.

dell'uomo, vale a dire: Dio è il primo e più radicale antagonista della libertà dell'uomo, Dio deve essere negato altrimenti l'uomo non può essere l'artefice di sé e della sua storia.

2.2. *L'uomo social-marxista è* ***prassi produttiva***

Questa connotazione è strettamente connessa con quella precedente. Infatti, dove non esiste già una natura umana è giocoforza che essa debba farsi.[83] Si tratta ora di capire *come* avvenga questo farsi, come cioè l'esistenza concreta realizzi la sua priorità sull'essenza. Questo *come* è dato dal lavoro. Secondo Marx, e tutti quelli che hanno condiviso o che forse condividono ancora il suo pensiero, l'uomo produce se stesso attraverso il lavoro. In un passo molto noto egli scrive: «si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a *produrre* i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale».[84] Scrive al proposito Fidelibus: «L'attività pratica descrive dunque la natura umana come qualcosa che si realizza senza presumere un'essenza che la regoli o la giudichi buona o cattiva, giusta o ingiusta. Essa consiste nel processo di "autocreazione" del genere umano all'interno dei conflitti tra le classi. L'immanentismo e l'ateismo determinano così in Marx la definizione della natura umana come prassi e in ultima istanza come lavoro».[85] E il lavoro implica un rapporto dialettico tra uomo e natura entro il quale egli risulta necessitato alla produzione del proprio sostentamento e di se stesso.

È bene sostare un po' su tale rapporto perché proprio qui emerge l'*homo faber* di Marx.

Il lavoro, possiamo dire, ha un carattere teleologico, in quanto l'uomo, a differenza degli animali, dà uno scopo a ciò che fa imprimendo alla natura un proprio fine. L'uomo che lavora è anzitutto un'affermazione della

[83] Si noti l'affinità con Sartre, cf SARTRE J.P., *L'esistenzialismo è un umanismo*, Milano, Mursia 1946, 80.

[84] MARX - ENGELS, *L'ideologia* 8.

[85] FIDELIBUS, *Quale liberazione* 396. Per un approfondimento del lavoro in Marx cf BELARDINELLI S., *Karl Marx a cento anni dalla sua morte*, in *Verifiche* 13 (1984) 133-140.

propria personalità, una rivendicazione di libertà nei confronti della natura. La natura materiale gli si oppone, ma egli la domina riuscendo ad imprimere ad essa le sue mete, i suoi scopi. L'intima natura della materia esercita così il rapporto di causa nei confronti del nuovo oggetto prodotto dall'uomo col suo lavoro, che pertanto sarà effetto. C'è dunque un rapporto di stretta dipendenza nei confronti della causa: non si può raggiungere quel dato effetto se non si lavora sulla materia che può produrre quell'oggetto, d'altra parte il nuovo oggetto prodotto è, sì, effetto della materia scelta e usata in maniera adeguata per il raggiungimento dell'effetto voluto, ma tale effetto è stato proposto e voluto dall'uomo che ha dato alla materia il suo fine. È in questo rapporto di reciproca dipendenza tra uomo e materia che la storia va avanti. In pratica l'uomo dipende dalla natura, anche se riesce ad imprimere ad essa i suoi fini, la sua libertà è relazionata e profondamente dipendente dalle macchine che egli si è costruite.

È questo il senso di quanto Marx scrive nei *Manoscritti*: «l'uomo fa l'uomo, fa se stesso e l'altro uomo; […] l'oggetto, ch'è l'immediata realizzazione della sua individualità, è ad un tempo la sua propria esistenza per l'altro uomo, l'esistenza di questo e l'esistenza di questo per lui. Ma parimenti e la materia del lavoro e l'uomo quale soggetto sono tanto il risultato che il punto di partenza del movimento».[86]

Il lavoro è, dunque, l'essenza dell'uomo che, nella sua propria attività libera, realizza se stesso. Ma se il lavoro non è più libero, bensì alienato,[87] l'uomo è *estraneo* a se stesso, ossia perde la sua libertà perché non produce più per realizzare se stesso e gli altri uomini, ma produce solo in funzione della richiesta di oggetti da parte dell'altro uomo e per stimolare sempre nuovi bisogni di oggetti. Nasce così la proprietà privata e quindi il capitalismo con le sue leggi. Da qui l'insofferenza e l'insoddisfazione dell'operaio che deve lavorare solo per sopravvivere, del capitalista che è condizionato dalle richieste del mercato, e degli altri uomini che chiedono in base ai bisogni stimolati dalla produzione capitalistica.

All'interno di questo cammino della storia, in cui l'uomo cerca di conquistare e realizzare la sua libertà, un ruolo determinante e decisivo è esercitato dal proletariato. Ad esso Marx assegna il compito di porsi come classe di liberazione universale, in quanto, a partire dalla propria indigen-

[86] MARX, *Manoscritti* 227.

[87] Marx parla di quattro tipi di alienazione cui va incontro l'operaio: dal prodotto, nell'atto di produzione, da se stesso, dall'altro uomo. Cf *ivi* 196-200.

za, rivendica il diritto, a titolo umano, valido per tutti gli uomini a qualunque classe appartengano, lottando per sopprimere la proprietà privata. Tutto questo fa del proletariato il luogo privilegiato dove, presa coscienza di essere classe sotto la guida del partito, e instaurata la dittatura, si opera la desiderata e definitiva liberazione dell'uomo.

Cosa pensare di questo uomo progettato da Marx? Dice bene al riguardo G. Bucaro: «A noi sembra che con la concezione marxiana ci troviamo dinanzi ad un chiaro razionalismo, il razionalismo del farsi, che poi diventa il razionalismo della prassi […]. All'interno di tutto questo discorso marxiano, all'interno di questo razionalismo del farsi, il destino dell'uomo è simile a un criceto che, all'interno della sua gabbia, ha il ruolo di far girare sempre la ruota. L'uomo, come il criceto, è legato al girare dell'evoluzione, deve inserirsi in questa ruota e spingere ulteriormente. Che se si ferma, tutto per lui è finito. Il processo del divenire così diventa il nuovo e fondamentale limite alla libertà dell'uomo».[88] Infatti il limite alla libertà dell'uomo è dato dal processo di autoproduzione: la necessità di produrre lo riduce a oggetto e mezzo per la produzione.

All'interno del processo necessario dell'evoluzione, perciò, il rapporto tra l'uomo e gli altri uomini e le cose è fondamentalmente un rapporto di produzione che usa gli uomini e gli oggetti come mezzi al fine. Pertanto, l'uomo non è accettato in sé per quello che è, ma per quanto contribuisce al processo evolutivo. Inoltre poiché il processo lavorativo è concepito come unico processo tramite cui l'uomo realizza se stesso, diventa un limite radicale imposto all'uomo dalla necessità del processo produttivo che impedisce di giungere alla libertà.

Tutto questo mostra il ruolo determinante svolto dall'attività trasformatrice che perciostesso diventa fonte della realizzazione dell'uomo e del compimento della storia. Inoltre questa attività produttiva, intesa come prassi rivoluzionaria, consente il superamento della contraddizione tra la dialettica necessaria della storia e l'impegno volontario dell'uomo a servizio di tale dialettica. Così l'uomo viene ridotto a un momento del processo della prassi, è risolto nei rapporti sociali e privato della sua natura per cui la sua vera realtà non dipende dal suo essere interiore e spirituale, bensì da ciò che produce, dal modo con cui produce e dalle condizioni materiali con cui si trova a produrre. La stessa filosofia non ha come scopo la ricerca della verità, ossia la penetrazione dell'essere per la regola-

[88] BUCARO G., *L'uomo libero in Carlo Marx,* in *Orientamenti sociali* 33 (1977) 4, 92.

zione dell'agire, ma di rivolgersi direttamente alla prassi, al processo di trasformazione che è la realtà stessa e fa la "verità" sciogliendo qualunque mistero. In questo Marx è molto esplicito: «Tutta la vita sociale è essenzialmente *pratica*. Tutti i misteri che trascinano la teoria verso il misticismo trovano la loro soluzione razionale nella prassi umana e nella comprensione di questa prassi».[89] Pertanto, come opportunamente scrive Del Noce, «Con Hegel il mondo si è fatto filosofia, dopo Hegel la filosofia deve farsi mondo»,[90] vale a dire deve negare se stessa. Se, infatti, la filosofia non ricava la sua verità dalla ricerca del vero che risulta dalla contemplazione dell'essere, ma dal suo risultato storico, non può per certo legittimarsi ancora come filosofia. Se la verità cui mira non è scritta nelle cose, ma è essa che la fa, non è più la scienza dell'intero – che fa assegnamento sul pensiero rivelativo – ma è la storia «la fucina in cui la prassi umana del lavoro la forgia, la partorisce dall'interno attraverso le doglie necessarie della lotta di classe».[91]

Ciò che è primario, perciò, nell'uomo social-marxista è la *prassi*, ogni altro valore e la stessa coscienza, che è il sacrario più intimo dell'uomo, sono determinati da questa base materiale. Emblematico è al riguardo un testo di Marx: «la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza».[92]

Simile modo di pensare non è dovuto per nulla a semplice entusiasmo giovanile, come moto primo di reazione all'astrattismo hegeliano, esso costituisce la nota dominante di tutta la teoria marxiana. Lo dimostra il fatto che egli riprende lo stesso motivo a distanza di quasi quindici anni[93]

[89] MARX - ENGELS, *VIII Tesi su Feuerbach*, in *Opere* V, 5.
[90] DEL NOCE, *Il problema* 286.
[91] FIDELIBUS, *Quale liberazione* 397.
[92] MARX, *L'ideologia* 13.
[93] Infatti *L'ideologia tedesca* risale al 1845 e *Per la critica dell'economia politica* al 1859. Anche questo testimonia l'insostenibilità della "rottura epistemologica" affermata da Althusser nel pensiero marxiano: tra Marx giovane e Marx maturo corre la stessa unità d'ispirazione, anche se ovviamente col passar degli anni arricchita da nuove esperienze e vicissitudini, oltre che da una maggiore elaborazione sotto il profilo economico.

e pressappoco con le medesime parole: «Nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione corrispondenti ad un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, cioè la base reale su cui si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, invece, il loro essere sociale che ne determina la coscienza».[94]

Si potrebbe obiettare che nel "materialismo dialettico" la posizione è mutata rispetto a questa di Marx, le sovrastrutture, infatti, non sono più determinate dalla struttura economica. Questo è vero, ma è vero anche che, mancando di un fondamento ontologico, esse restano delle chimere, delle indicazioni del tutto deludenti, come cieche vie che non portano alla meta desiderata.

2.3. *L'uomo social-marxista è* ***uomo sociale***

L'uomo che Marx desiderava liberare dall'oppressione, e per il quale non ha risparmiato sacrifici per sé e per la sua famiglia, a ben guardare, non è mai l'uomo singolo, individuo, e tanto meno persona, ma l'uomo che "nasce dal sociale e muore nel sociale", ossia l'uomo che attraverso la prassi realizza se stesso come essere generico,[95] come uomo totale, compiendo al tempo stesso la storia. È quanto si evince dai testi che seguono: «L'*umanità* della natura c'è soltanto per l'uomo *sociale*: giacché solo qui la natura esiste per l'uomo come *legame* con *l'uomo*, come esserci dell'uomo e dell'altro per lui; e solo in quanto elemento vitale della realtà umana essa è *fondamento* della *umana* esistenza. Solo così l'esistenza *naturale* dell'uomo è per la sua esistenza umana, e la natura per lui si è umanizzata. Dunque, la *società* è la compiuta consustanziazione del-

[94] MARX K., *Prefazione* a *Per la critica dell'economia politica*, in *Il Capitale* I, *Appendice*, Torino, UTET 1974, 1012-1013.

[95] «L'essenza [dell'uomo] può dunque esser concepita soltanto come *genere*, cioè come universalità interna, muta, che leghi molti individui *naturalmente*» (MARX - ENGELS, *VI Tesi su Feuerbach*, in *Opere* V, 5).

l'uomo con la natura, la vera resurrezione della natura, il realizzato naturalismo dell'uomo e il realizzato umanismo della natura».[96] E poi continua «L'individuo è *ente sociale*. La sua manifestazione di vita – anche se non appare nella forma diretta di una manifestazione di vita *comune*, compiuta a un tempo con altri – è quindi una manifestazione e un'affermazione di *vita sociale*. La vita individuale e la vita generica dell'uomo non sono distinte».[97]

Sostenere queste tesi significa negare all'uomo la sua consistenza ontologica, la sua autonomia rispetto agli altri e rispetto alla storia: privato della libertà l'uomo social-marxista non può precedere la storia e, perciò, non può giudicarla, tantomeno trasformarla, contrariamente alle sue aspettative.

I testi di Marx di cui sopra, e tanti altri che si potrebbero riportare, mostrano che la pretesa del suo umanesimo è del tutto infondata. In tale visione, infatti, la persona è una pura astrazione e così pure la sua dignità e irriducibilità. Maritain dice a questo proposito: «Il marxismo è un umanesimo, – umanesimo ateo in cui trova esito l'umanesimo antropocentrico dei secoli razionalisti. Ma questo umanesimo è un umanesimo dell'essere-generico umano, un umanesimo della natura umana dilatata e compiuta in società umana, esso non sa niente della persona umana come persona».[98] E più avanti ne dà un giudizio molto severo: «L'immolazione dialettica della persona è tanto completa nell'ordine spirituale quanto in quello sociale. Nonostante l'ardore appassionato del suo slancio originario, l'umanesimo marxista [...] finisce così in un fallimento».[99]

Questa perdita dell'identità irriducibile della persona e la sua totale e immanente identificazione con la società (*Gattungunswesen*) è un dramma non solo speculativo, ma anche storico. Basti richiamare alla mente quanti sistemi politici totalitari hanno fatto proprio il regime comunista al prezzo di milioni di sacrifici umani, sia nell'Est europeo che in Paesi asiatici. E anche quando l'uomo non ha pagato con la sua vita la prassi rivoluzionaria per l'avvento dell'agognato regno della libertà e dell'uguaglianza – caratteristica tipica della promessa era socialista – è sempre stato asservito alla classe; valga un esempio per tutti la rivoluzione bolscevi-

[96] MARX, *Manoscritti* 227.
[97] *Ivi* 228.
[98] MARITAIN J., *La filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*, Brescia, Morcelliana 1971, 281.
[99] *Ivi* 283.

ca del 1917 che, segnando in Russia il passaggio dal Capitalismo privato al Capitalismo di Stato (dittatura del proletariato), gli ha fatto solo cambiare padrone, forse con non maggior vantaggio.

Risorge, quindi, il problema della libertà di cui continuamente si parla in contesto marxiano e in tutti quelli marxisti, ma non nel senso di libertà personale, cioè quella radicale libertà dell'uomo di fronte a se stesso che gli permette di autodeterminarsi, di compiersi secondo la propria linea ontologica o di negarsi, bensì la libertà dalla costrizione naturale, la libertà economica e collettiva che sarebbe raggiunta nella società comunista. In questa solamente, secondo Marx, l'uomo non si sentirà più alienato da strutture oppressive ed ingiuste, non volute e non accettate, perché, a suo avviso, sarà lui il costruttore del suo destino e della sua storia, lavorando generosamente e disinteressatamente in modo libero e autonomo.[100]

Molto acuta a questo punto è la considerazione che fa Cottier: «Marx condanna un atteggiamento che implichi il riconoscimento della condizione di creatura, il riconoscimento della dipendenza metafisica».[101] La legittimità di questa interpretazione trova conferma in più testi di Marx, come ad esempio i seguenti: «La *creazione* è quindi una rappresentazione molto difficile da scacciare dalla coscienza popolare»;[102] così pure quello già citato: «Essere radicale vuol dire cogliere le cose alla radice. Ma la radice, per l'uomo è l'uomo stesso [...]. La critica della religione porta alla dottrina secondo la quale l'uomo è, per l'uomo, l'essere supremo; dunque essa perviene all'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere degradato, abbandonato e spregevole.[103] Tuttavia egli non si accorge che quando dice "l'uomo fa l'uomo", quando

[100] «Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria. Come il selvaggio deve lottare con la natura per soddisfare i suoi bisogni, per conservare e per riprodurre la sua vita, così deve fare anche l'uomo civile, e lo deve fare in tutte le forme della società e sotto tutti i possibili modi di produzione. A mano a mano che egli si sviluppa, il regno delle necessità naturali si espande, perché si espandono i suoi bisogni, ma al tempo stesso si espandono le forze produttive che soddisfano questi bisogni... Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità» (MARX K., *Il Capitale* III, Roma, Newton Compton Italiana 1970, 932-933).

[101] COTTIER G.M., *L'ateismo del giovane Marx*, Milano, Vita e Pensiero 1981, 466.

[102] MARX, *Manoscritti* 234.

[103] ID., *Critica* 404.

parla della nascita dell'uomo dalla prassi, fa delle affermazioni di portata metafisica, anche se "clandestina". Comprende, però, che è insopprimibile nella ragione umana l'esigenza di porsi domande sull'essere e su Dio e allora aggira l'ostacolo negando alla ragione tale diritto,[104] spostando il tema della dipendenza sul piano pratico, sociale, e identificandolo con l'alienazione dovuta ai conflitti storico-sociali, ossia «identifica il fatto primo, nel senso di primo nel presentarsi a noi, con la realtà prima, nel senso di realtà autosufficiente e che rende ragione delle altre realtà [...]. Sicché un equivoco relativo al senso di *primo* [gli] permette di dare all'empirismo una portata metafisica e dogmatica che egli d'altronde pretende per l'appunto di rifiutare».[105]

Questa identificazione, secondo Fidelibus, ne nasconde un'altra, uguale ma di direzione contraria, cioè l'identificazione della dipendenza socio-economica dell'uomo nella società capitalistica – fonte di conflitti e sopraffazioni – con quella metafisico-creaturale, trasferendo il giudizio negativo da quella a questa, per cui la dipendenza in quanto tale diventa male e l'indipendenza in quanto tale bene da conquistare con la prassi rivoluzionaria. Così Marx ha fatto il tentativo «di cancellare dal cuore stesso dell'uomo il senso religioso, l'urgenza stessa di Dio».[106]

È proprio qui che, possiamo dire, tocchiamo il cuore dell'antropologia marxiana e marxista in ogni sua specie, ossia il *principio prometeico* prima accennato. Marx non poteva trovare un'immagine più adeguata di questa figura mitologica greca per esprimere il protagonismo dell'uomo nella storia della sua vita e del mondo. La prefazione alla sua *Dissertazione* di laurea si conclude, infatti, con parole programmatiche:

«La filosofia, fintanto che una goccia di sangue ancora pulserà nel suo cuore assolutamente libero, dominatore dell'universo, griderà sempre agli avversari con Epicuro:

"Empio non è colui che nega gli dei del volgo,
ma colui che attribuisce agli dei i sentimenti del volgo".

La filosofia non fa mistero di ciò. La confessione di Prometeo:

"A dirti in breve, io tutti aborro i numi"

[104] È quello che E. Voegelin denomina «il divieto marxiano di fare domande» (VOEGELIN E., *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Milano, Rusconi 1990, 73).

[105] COTTIER, *L'ateismo* 477.

[106] FIDELIBUS, *Quale liberazione* 403-404. Parla giustamente di "tentativo" perché la storia testimonia sotto tutti i cieli che quanto più il bisogno di Dio è conculcato, tanto più risorge, non può mai scomparire del tutto dal cuore dell'uomo.

è la sua propria confessione, la sentenza sua propria
contro tutte le divinità celesti che non riconoscono
come suprema divinità l'autocoscienza umana.
Nessuno può starle a fianco... essa replica
quanto Prometeo replica al servo degli dei Ermete:
"...Io, t'assecura,
non cangerei la mia misera sorte
con la tua servitù. Meglio d'assai
lo star qui ligio a questa rupe io stimo
che fedel messaggero esser di Giove".
Prometeo è il più grande santo e martire del calendario filosofico».[107]

Prometeo che sfida gli dei, è il paradigma del ribelle che proclama la sua autonomia, anzi la sua piena indipendenza dall'Assoluto. In altre parole si fa Assoluto ma, proprio per questo si annulla come uomo: dal momento che non si riconosce *creatura*, ma *autocreazione* perenne, perde la sua ragione d'essere e d'operare.

Tale principio prometeico è condiviso da tutti i neomarxismi che, perciostesso, non approdano a un porto più sicuro; e questo non facilmente è avvertito da chi si lascia abbagliare dal fascino di questa dottrina.

3. Considerazioni critiche

Senza dubbio bisogna riconoscere che la prospettiva social-marxista, presentandosi come un discorso di liberazione, ed esigendo un impegno fattivo, con tecniche scientifiche e concrete, in vista di un mondo più giusto e più umano, ha esercitato un'attrattiva formidabile, non del tutto spenta, a cui la massa non sa sottrarsi. Soprattutto in Occidente le categorie della 'speranza', del 'futuro', della 'libertà'[108] hanno fatto intravedere un 'marxismo dal volto umano',[109] ma a chi radicalizza il problema non

[107] MARX K., *Democrito e Epicuro. Dissertazione dottorale discussa a Jena il 15 aprile 1841*, Firenze, La Nuova Italia 1979, 9-10.

[108] A questo proposito il pensiero va a Kolakowski, a Schaff, a Bloch, a Garaudy. Gli ultimi due in particolare, continuando l'interpretazione hegeliana di Marx, inaugurata da Lukàcs, accentuano in verità l'istanza umanistica mutuandola dall'esistenzialismo, ma alimentando nell'uomo la speranza in una salvezza puramente intramondana, lo imprigionano nel vicolo cieco che è proprio di ogni immanentismo.

[109] È questo il titolo di un saggio che con molta obiettività fa crollare ogni illusione di intesa a livello teoretico tra marxisti e cristiani, e denuncia l'infondatezza del-

sfugge la fragilità di questi ideali disancorati da un fondamento che li giustifichi e che perciò li renda raggiungibili. Lo stesso impianto teoretico marxiano, considerando la materia come realtà *fondamentale*, anche se non *unica*, com'è risultato a sufficienza, non può garantire nel modo più assoluto una visione integrale dell'uomo, anzi si può dire che egli è ridotto a ben povera "cosa", nonostante le esigenze e le affermazioni in contrario propagandate dai *leaders* di ieri e di oggi.

La dottrina marxiana, ha un'ispirazione morale che non si può davvero contestare: nasce dalla protesta contro l'ingiustizia, il male, il disordine; rivendica la libertà dell'uomo; rifiuta l'individualismo borghese. Ma certo non si può non avvertire il contrasto, all'interno di tale contenuto dottrinale, tra l'esigenza etica ed umana di Marx[110] e la strada tracciata che non può portare a soddisfare questa nobile aspirazione.

Da questi pochi accenni fatti in ordine all'antropologia social-marxista dobbiamo concludere che anche qui ci troviamo di fronte a una visione puramente immanentistica della realtà, e che per tutti i fautori di un dialogo tra marxismo e cristianesimo, a livello di principi, può essere significativo e di monito l'appassionato impegno che Gramsci per tutta la vita, e soprattutto in carcere, ha messo per laicizzare la cultura.

Volendo ora dare uno sguardo retrospettivo e rilevare in sintesi gli aspetti positivi e negativi di questi due orientamenti presentati, appariranno nel confronto convergenze e divergenze e che la rivendicazione di ogni istanza positiva, portata all'esasperazione, trasforma ogni valore in disvalore.

Nell'antropologia liberal-radicale:

– il rispetto della natura, dei diritti naturali, sconfina nell'ottimismo naturalistico;

– la salvaguardia della libertà e della dignità assoluta dell'individuo

la pretesa, avanzata da neomarxisti e comunisti riformisti, di aver evidenziato l'umanesimo nel marxismo: SPIEKER M., *Marxismo dal volto umano?*, in *La Rivista del Clero Italiano* 58 (1977) 409-418.

[110] In una lettera a un amico lo rivela in maniera impressionante: «Perché dunque non le ho risposto? Perché sono rimasto continuamente sospeso tra la vita e la morte. Ho quindi dovuto utilizzare *ogni* momento atto al lavoro per completare l'opera alla quale ho sacrificato la salute, le gioie della vita e la famiglia. Spero che questa dichiarazione non abbia bisogno di aggiunte. Me la rido, io, dei cosiddetti uomini 'pratici' e della loro saggezza. A voler essere degli stolti, si potrebbe naturalmente volgere le spalle alle sofferenze umane e pensare alla propria pelle» (MARX K., *Lettera a S. Meyer, 30 aprile 1867*, in MARX, *Il Capitale I, Appendice I*, 1020).

diventa individualismo libertario, soggettivismo assoluto;

– il riconoscimento dell'autonomia dell'individuo porta all'ostracismo dell'autorità;

– il rispetto della responsabilità e decisionalità dell'individuo si traduce in spontaneismo;

– la rivalutazione della dimensione vitale-impulsiva diventa antintellettualismo, emotivismo, edonismo;

– l'attenzione alla situazione presente diviene presenzialismo, misconoscimento del valore della storia.

Nell'antropologia social-marxista:

– il rispetto della dimensione sociale degenera nel sociologismo assoluto (socializzazione dell'uomo);

– la necessità di modelli e fini precisi nell'educazione porta alla spersonalizzazione del soggetto educando;

– l'esigenza di disciplinare la natura diventa autoritarismo;

– le giuste esigenze della scuola, di una formazione critica, della collaborazione, di attingere l'ideale educativo in stretta connessione con la situazione esistenziale naufragano nel collettivismo;

– la necessità delle istituzioni di un più serio e articolato livello di cultura diviene statalismo;

– l'esigenza di una rigorosa programmazione si trasforma in politicismo;

– l'istanza della storicità, dell'apertura al futuro diventa storicismo.

In conclusione è l'assolutizzazione di queste istanze positive, che porta fatalmente al riduzionismo e al parzialismo, che non si può accettare.

Infine, per quanto a prima vista possano sembrare antitetiche, queste due antropologie a uno studio attento si rivelano simili. Infatti è loro denominatore comune il primato della prassi, l'instaurazione del *regnum hominis*. Questo il fondamento che porta all'unico risultato: lo svuotamento della realtà in genere e dell'uomo in specie. Difatti, in entrambi i casi ci troviamo di fronte a un circuito chiuso: la natura o individuo per il primo, la cultura o società per il secondo, sono un tutto concluso che, vanificando la persona umana, rendono impossibile la giustificazione e dell'uomo e di Dio.

Questa conclusione, alquanto deludente, ci fa riscoprire la verità di quanto Nietzsche, a più di un secolo di distanza dai nostri giorni, aveva scritto: «Si avvicina l'epoca nella quale si combatterà la lotta per il dominio della terra – questa lotta sarà combattuta in nome di teorie filosofiche

fondamentali».[111]

[111] NIETZSCHE F., *Frammenti postumi*, in *Opere* V/2, Milano, Adelphi 1965, 336.

Capitolo III

ANTROPOLOGIA PERSONALISTICA DI SCHELER

1. La matrice

La figura di Max Scheler in Italia non ha avuto l'attenzione che meritava. A partire dagli anni '70 si sono registrati traduzioni di alcune sue opere e studi vari – tra cui quello del Ferretti sembra il più profondo e completo – e dopo alquanto silenzio si è avuta una riviviscenza negli anni '90, ma ciò in confronto alla sua statura è davvero inadeguato.

Questo lavoro non ha la pretesa di imporsi per originalità, tanto meno per esaustività, data la poliedricità che nella sua vita abbastanza breve Scheler ha mostrato; vuol porre unicamente l'accento sulla sua antropologia che sottolinea fortemente il rapporto io-tu.

È vero che la categoria della relazione è fondamentale per entrare nella teoresi fenomenologica già a partire da Husserl, ma essa trova una specifica trattazione, con tutte le implicanze a livello della personalità, nella terza parte dell'opera appunto di Max Scheler: *Essenza e forme della simpatia*, di cui saranno messe in evidenza le molteplici stimolazioni per aiutare i giovani a crescere in umanità, nella capacità, cioè, di amore gratuito che lascia l'altro trascendente a sé e libero di realizzarsi nella sua peculiare fisionomia. La chiara distinzione tra 'amore vero' (agape) e 'contagio emotivo' getta tanta luce per riconoscere le forme distorte e subdole con cui spesso viene scambiato ciò che c'è di più grande nell'uomo – che è appunto l'amore – e per suggerire un cammino di maturazione così necessario per imparare l'arte di *essere uomini*.

Prima di entrare nel vivo del discorso sull'antropologia di Scheler si darà ampio spazio alla contestualizzazione dell'Autore, poiché è proprio l'orizzonte culturale che contribuisce a spiegare le motivazioni e le scelte del suo campo d'azione; seguirà il suo itinerario biografico e speculativo

che consentirà l'incontro col nostro filosofo e con i suoi principali interessi; poi l'impianto teoretico e il personalismo etico porranno le basi della sua antropologia.

Si avrà modo di notare che è proprio l'uomo, la persona, il fulcro del suo pensiero e che, perciò, non può non ritornare in ogni sua opera. Questo costituisce una difficoltà non lieve per chi vuole affrontarlo: evitare ripetizioni, infatti, diventa un'impresa davvero ardua. Anche in questo studio, pertanto, nonostante l'impegno di sorvolare sul già detto, ci saranno dei ritorni su elementi portanti, disseminati in opere varie e in fasi diverse della ricerca scheleriana.

1.1. *Inquadramento storico-critico di Max Scheler*

Il contesto generale in cui si colloca la riflessione di Max Scheler è caratterizzato anzitutto dalla crisi di fine Ottocento. Sono gli anni della cosiddetta "seconda rivoluzione industriale", segnata dal superamento del modello liberale.

In ambito economico e politico si determinano importanti cambiamenti: l'economia di mercato e il sistema di libera concorrenza, ritenuti cause della crisi, vengono gradualmente abbandonati a favore di una concentrazione della produzione industriale che si esprime nei monopoli; lo Stato interviene in modo sempre più massiccio nell'economia, sia all'interno, con il finanziamento dei settori strategici e con un condizionamento politico sempre più evidente, sia all'esterno con il protezionismo doganale e con l'imperialismo. Questa accresciuta importanza dello Stato dà luogo a una politica espansionistica, determinando un nazionalismo sempre più esasperato con una crescente intolleranza verso le minoranze etniche (antisionismo di fine secolo) e lo sviluppo del razzismo.

Sulle prese di posizione ideologico-politiche del nostro Autore fu notevole l'apporto di un industriale tedesco, ingegnere, filosofo e poi Ministro degli Esteri, W. Rathenau[1] con il suo deciso atteggiamento anticapitalistico e la proposta di un solidarismo in un'associazione nazionale di cui gli industriali tedeschi dovevano farsi carico. Proprio in base a questo influsso si spiega la passione per la causa nazionale di Scheler e il suo rimprovero agli intellettuali tedeschi per la loro estraneità rispetto alla vi-

[1] Rathenau era nato nel 1867 e fu assassinato nel 1922. In tale occasione Scheler scrisse una vibrante commemorazione.

ta politica della Germania (compreso Husserl che aveva denunciato l'imbarbarimento della civiltà occidentale e che certamente non era ben visto dal regime; Heidegger, invece, fece causa comune col nazismo).[2]

Il coinvolgimento ideologico-politico di Scheler fu molto grande: elaborò un impasto di cattolicesimo, nazionalismo e solidarismo cristiano-sociale; fu strenuo assertore dell'intervento della Germania alla prima guerra mondiale (lo mostrano due opere, *Il genio della guerra e la guerra tedesca* del 1915 e *Le cause dell'odio antitedesco* del 1917) e si attendeva un deciso rinnovamento in senso antiborghese e anticapitalistico dalla vittoria della Germania, ma rimase deluso per la disfatta riportata. Tuttavia, finita la guerra, continuò ad occuparsi di problemi politici e civili: pubblicò nel 1921 *Università e Università popolare*, un progetto di riforma dell'Università meritevole ancora oggi di attenzione.

Con intuito profetico in *L'uomo nell'età dell'integrazione* (1927) anticipa la necessità di una civiltà che si affacci sull'orizzonte mondiale, connotata dall'"integrazione" di ideologie in conflitto, quali: il socialismo e il capitalismo, e dalla crescente mescolanza delle diverse razze umane sulla terra. Perfino il livellamento della differenza dei ruoli tra uomini e donne e l'"integrazione mondiale delle culture" sapienziali asiatiche con quella euroccidentale trova spazio nella sua fervida intuizione anticipatrice.

Dal punto di vista puntualmente filosofico il contesto culturale in cui Scheler muove i primi passi negli studi e poi nella ricerca è saturo di scientismo. In clima positivistico, infatti, le scienze della natura esercitavano un dominio incontrastato sugli altri campi del sapere sicché, nonostante la pregiudiziale antimetafisica iscritta nell'unico metodo da impiegarsi nella ricerca, ossia la verifica empirica, si riscontra una metafisica implicita, latente in ogni discorso, per cui le scienze della natura ricevono impronta metafisica e la filosofia s'informa allo spirito delle scienze. La filosofia, pertanto, diventa metodologia della scienza; con Comte, infatti, assume il compito di classificare le scienze, perdendo così completamente la sua identità essendone mutato sia l'oggetto che il metodo. E le conseguenze che ne derivano sul piano antropologico sono particolarmente funeste: l'uomo, oggetto d'indagine come ogni altro ente della natura, è ridotto a cosa tra le cose.

Ma questa assolutezza della scienza, col riduttivismo che ne segue,

[2] Cf la prolusione da lui pronunciata nel 1933, in occasione della nomina di Rettore all'Università di Friburgo, *L'affermazione dell'Università tedesca*, tr. it., Genova, Il Melangolo 1988. In essa alcuni videro la sua adesione al nazismo.

non tardò a suscitare reazioni varie per rivendicare alcuni valori che erano stati trascurati o negati. Vengono segnalate qui di seguito queste *correnti di pensiero* i cui esponenti principali hanno inciso sulla formazione di Scheler.

Il *Neokantismo*, nei due indirizzi della "Scuola di Marburgo" e della "Scuola di Baden". Soprattutto quest'ultima, configurandosi come "Filosofia dei valori", esercita un notevole influsso sul nostro Autore nelle figure di Lotze, Windelband e Rickert.

Lo *Storicismo tedesco*, con filosofi di primo piano: Troeltsch, Meinecke, Dilthey. In particolare quest'ultimo, che è senza dubbio l'esponente più importante, ribadisce la distinzione neocriticista tra le *scienze della natura e le scienze dello spirito*, soprattutto nell'opera *Introduzione alle scienze dello spirito* (1883): le prime che hanno come oggetto la realtà fisica e come metodo l'esperienza esterna, le seconde che studiano l'uomo nella sua realtà storica e si fondano sull'esperienza interna, sulla *Erlebnis*, unità vivente degli atti psichici nei suoi tre aspetti: conoscitivo, sentimentale e volitivo, interdipendenti tra loro. Inizialmente è la psicologia descrittiva che consente la conoscenza generale dell'*Erlebnis*, in seguito Dilthey abbandona il primato fondativo della psicologia per dare uno statuto epistemologico alla storia, e con una significativa inversione metodologica (cf *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, 1910) afferma che non è l'introspezione psicologica a fondare l'analisi del mondo storico, ma al contrario è la comprensione del mondo storico in tutte le sue forme a dare la vera immagine dell'uomo. In altri termini, il sapere storico diventa autonomo, autofondandosi e arricchendosi dell'*espressione* e della *comprensione* (come garanzia di oggettività), derivanti all'individuo dall'essere membro delle comunità in cui vive (famiglia, società, Stato) e per mezzo delle quali la vita psichica può superare l'immediatezza del flusso temporale dell'esperienza e tendere all'universale. Aspirazione questa che nella concezione diltheyana è frustrata da quanto segue:

– dall'autocentralità di ogni epoca storica;

– dalla negazione di ogni principio metafisico (residuo di kantismo e positivismo) e perciò di ogni valore sopratemporale (relativismo);

– dall'estensione del carattere della *storicità* alla filosofia.

Le categorie interpretative di tutta la sfera storica (vita, temporalità, significato) non sono a priori, ma sono tratte dalla vita ("la vita si spiega e si chiarisce soltanto con la vita"), a differenza di quelle kantiane che erano a priori e che facevano riferimento all'Io trascendentale impersonale.

Nella stessa Germania sorge anche lo *Spiritualismo* tra i cui esponenti emerge Eucken, professore di Scheler, che esercita su di lui una notevole influenza.

Lo *Spiritualismo francese* trova in Bergson la figura più rappresentativa e di fama mondiale nel primo Novecento. A partire dalla tesi di dottorato, *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889), appare già l'anima del suo pensiero che è la *durata reale*. Essa è la realtà vera e profonda della coscienza, poi della natura, della storia e di Dio. *Durata reale* è mutamento continuo che si identifica anzitutto con la coscienza (momento psicologico) ed estesa poi, nell'*Evoluzione creatrice* (1907), alla natura e alla vita (momento cosmologico): «La vita tutta, sia animale che vegetale in quel che ha di essenziale, appare, pertanto, come uno sforzo per accumulare energia e per sprigionarla poi in canali flessibili, deformabili, all'estremità dei quali essa effettuerà lavori infinitamente vari. Tale risultato lo slancio vitale che attraversa la materia tende a conseguirlo tutto in un colpo; e ci riuscirebbe certamente se la sua potenza fosse illimitata e se potesse ricevere qualche aiuto dall'esterno. Invece, esso è finito, ed è stato dato una volta per tutte: non può superare tutti gli ostacoli. Il movimento a cui esso dà impulso ora è deviato, ora diviso, sempre contrariato, e l'evoluzione del mondo organico è lo svolgimento di questa lotta».[3]

Da questo testo è evidente che tutto ha origine dallo *slancio vitale*, in un processo di ininterrotta creazione, come una 'marea' che nella sua fase ascendente crea la coscienza, la memoria, lo spirito e nella fase in cui cristallizza diventa materia, ma senza un piano prestabilito (perciò né meccanicismo, né finalismo). Quindi non esistono cose fatte, ma cose che si fanno.

Questo *slancio vitale*, questa forza (che Bergson paragona allo scoppio di una granata) la si coglie con l'*intuizione* (metafisica), non con l'intelligenza, perché quest'ultima è metafisicamente improduttiva in quanto, fissando la fluidità del reale (la materia), ci fa vedere le cose fatte e ha di mira l'utilità pratica: è l'*homo faber* che costruisce la scienza, la sfera della conoscenza utile per l'azione, e perciò Bergson ne contesta l'assoluta validità metafisica. L'intelligenza, quindi, è l'organo della scienza, l'intuizione, invece, è l'organo della filosofia. Circa la definizione dell'intuizione Bergson è poco chiaro. Lo si evince dai seguenti testi: «è una simpatia per cui ci si trasporta all'interno di un oggetto, in modo da coin-

[3] BERGSON H., *L'evoluzione creatrice*, Parte III, in *Le Opere*, Torino, UTET 1971, 190-191.

cidere con ciò che esso ha di unico e, conseguentemente, di inesprimibile»;[4] «è un istinto divenuto disinteressato, cosciente di sé, capace di riflettere sul proprio oggetto e di ampliarlo indefinitamente».[5] Da essi emerge l'opposizione tra *intelligenza* e *intuizione*, per cui è evidente che non si possa parlare di intuizione intellettuale in Bergson (cf Maritain). Per quanto il suo pensiero sia stato oggetto di giudizi controversi, in maggior misura la critica rileva una chiara svalutazione dell'intelligenza dal punto di vista conoscitivo-metafisico. Si è parlato, infatti, sin dai primi albori del bergsonismo, di *intuizionismo*, di *antintellettualismo*,[6] che ha inciso molto su varie correnti filosofiche contemporanee, e puntualmente su Scheler.

1.1.1. *Vitalismo di Nietzsche*

Il crollo delle certezze positivistiche e del modello scientifico, basato unicamente sul dato, fa sentire l'urgenza di una ridefinizione dei valori che prelude alla scoperta ed analisi della dimensione a-razionale ed istintuale come base dell'agire umano. In questo contesto si situa la riflessione di Nietzsche che lascia una traccia profonda non solo nella speculazione, ma nella cultura di tutto il Novecento.

Nietzsche studia filologia all'Università di Lipsia e poi la insegna all'Università di Basilea. La lettura di Schopenhauer lo avvicina alla filosofia, e da allora le due istanze lo accompagnano sempre. In *La nascita della tragedia* (1872) sostiene la tesi secondo cui la tragedia nasce come sintesi di due opposte visioni del mondo: quella apollinea e quella dionisiaca, dalla cui contrapposizione, da Socrate in poi, ha origine la morale dell'Occidente. La classicità greca non si può intendere se non si tengono presenti queste due 'anime': quella *apollinea*, che è la *Weltanschauung* fondata sulla ragione, sull'autocontrollo e la repressione degli istinti; quella *dionisiaca*, che è l'esaltazione entusiastica della vita, che gode del corpo e della natura, ma che è anche manifestazione di forze distruttive ed istintuali. Nella tragedia questi due aspetti si fondono: alla razionalità della trama e dei personaggi si affianca il dionisiaco del coro e della musica.

Questo stesso carattere egli trova nell'arte di Wagner, che conosce

[4] ID., *Introduzione alla metafisica*, Roma - Bari, Laterza 1983, 45.
[5] ID., *L'evoluzione*, Parte III, 206-207.
[6] Cf OLGIATI F., *La filosofia di Enrico Bergson*, Torino, Bocca 1922.

personalmente, ne diviene amico e gli dedica un'opera. Ma nel 1878, in *Umano troppo umano* se ne distacca per l'avvicinamento del grande musicista al Cristianesimo.

Anche nell'opera di Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Nietzsche individua nella rappresentazione il mondo fenomenico, la serenità apparente dell'apollineo, come il velo di Maya che nasconde gli istinti repressi ma presenti, il dionisiaco, la cosa in sé, cioè la volontà. Egli condivide questa prospettiva senza assumerne però il pessimismo e l'ascetismo, opponendo anzi alla *nolontà* di Schopenhauer la *volontà di potenza*, l'*amor vitae* e l'*amor fati*. La conoscenza della volontà, mondo a-razionale, senza finalità, in cui l'individualità si nullifica, in Schopenhauer genera angoscia, mentre per Nietzsche diviene sorgente di gioia e felicità profonde, animate dagli impulsi vitali, dagli aspetti inconsci che l'apollineo, per garantire tranquillità, comprimeva. L'esperienza del dionisiaco è lo smarrimento delle proprie sicurezze, il sentirsi una cosa sola con la natura e con gli altri; essa decentra l'individuo, inserendolo nel tutto sia come natura che come umanità.

La rottura dell'equilibrio raggiunto dai greci, col prevalere dell'apollineo non più vivificato dal dionisiaco, ha dato origine – secondo Nietzsche – a partire da Socrate, alla morale della rinuncia, degli schiavi, usata per reprimere insieme con gli istinti vitali la potenza e il predominio dei forti. Da qui Nietzsche procede a una sistematica *trasvalutazione di tutti i valori* che avrebbe dovuto trovare una compiuta espressione nell'opera *La volontà di potenza*, non portata a termine e pubblicata postuma dalla sorella in base agli inediti interpretati e alquanto manipolati.

Questa trasvalutazione è una vera e propria critica che investe la storia, che, sostituendo al presente il passato, in ultima analisi si sostituisce alla vita, la metafisica, la morale, la religione, la scienza. La ritroviamo in *Umano troppo umano* (1878), in *Aurora* (1881), ne *La gaia scienza* (1882), in *Così parlò Zaratustra* (1883-1885): la volontà di potenza sostituisce alla vecchia tavola di valori (platonico-cristiana), che si fondava sul metasensibile, la nuova tavola di valori che si fonda sul sensibile, su ciò che è terreno. «Vi scongiuro, o fratelli, siate fedeli alla terra, e non credete a coloro che vi parlano di speranze ultraterrene! Essi sono dei manipolatori di veleni, che lo sappiano o no».[7]

Sotto il martello di questa critica il valore diventa un *punto di vista*, tutto ciò che accresce la vita, e disvalore tutto ciò che ne ostacola l'accre-

[7] NIETZSCHE, *Così parlò Zaratustra*, in *Opere* VI/1, 6-9.

scimento; i fatti diventano interpretazioni, la verità si identifica con l'opinione. Significativo al riguardo è il titolo di un suo paragrafo, *Come il 'mondo vero' finì per diventare favola*.[8]

Pertanto, ogni conoscenza oggettiva è inconcepibile essendo interpretazione, scelta di una prospettiva da parte del singolo che così è fondamento della conoscenza e della morale; scompare ogni metafisica che ponga dei fini o significati esterni alla vita giacché il senso della vita è nella vita stessa; la scienza è "gaia", non cerca più di fondare un sistema, ma vuole conoscere l'immediato come tale. E questo vuol dire eliminare ogni punto di riferimento assoluto, rappresentato nel passato dalla figura di Dio, garante dell'assolutezza dei valori e dell'ordine razionale e finalistico del mondo; vuol dire, in altre parole, la *morte di Dio* annunciata ne *La gaia scienza*.

Si badi che il messaggio non dice "Dio non esiste", ma *Dio è morto*. L'ateismo implica il poter fare a meno di Dio, la morte lascia, invece, un vuoto da colmare. Gli uomini hanno ucciso Dio perché punto di riferimento e senso del mondo, ma non ne sono consapevoli, infatti l'annuncio è dato da un folle nella piazza del mercato alla gente che lo deride e continua a vivere senza Dio, ignorando il grande evento e senza trarne le conseguenze. La morte di Dio è la fine di ogni certezza, di ogni orientamento e fondamento. Dopo averlo ucciso l'uomo è uscito dalla sua dipendenza, dalla metafisica, dalla morale, non può rimanere lo stesso, deve diventare adulto, deve essere lui stesso il fondamento, il senso del mondo. «*Siamo stati noi ad ucciderlo*: voi ed io! Non è troppo grande per noi la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dei, per apparire almeno degni di essa?».[9] La morte di Dio implica, dunque, la nascita di una nuova umanità, di un *oltre-uomo* che è riferimento a se stesso, creatore dei valori e della linea di demarcazione tra il bene e il male. «Un nuovo orgoglio mi ha insegnato l'io, e io lo insegno agli uomini: non ficcare più la testa nella sabbia delle cose del cielo, bensì portarla liberamente, una testa terrena, che crea il senso della terra!».[10]

L'oltre-uomo perché superi l'uomo deve passare attraverso tre tappe, espresse in forma metaforica dalle seguenti immagini:

– del *cammello* ("Io devo" in senso cristiano più che kantiano): è la morale classica che afferma il primato dei valori sulla libertà, morale che

[8] ID., C*repuscolo degli idoli*, in *ivi* VI/3, 75.
[9] ID., *La gaia scienza*, in *ivi* V/2, 129-130.
[10] ID., *Così parlò Zaratustra* 31-32.

implica umiliazione, sacrificio, sopportazione paziente;[11]

– del *leone* ("Io voglio"): è la morale kantiana che rovescia il rapporto, la verità non viene prima della volontà, ma dopo. Infatti le verità relative a Dio, anima e mondo, sono postulati della volontà inaccessibili all'intelligenza; ovvero i valori non sono nella natura, li dà il soggetto, non più trascendentale ma singolo;

– del *bambino* ("Io desidero"): i valori sono come le regole di un "gioco" che non valgono oggettivamente e universalmente, ma variano secondo che il desiderio del bambino ordina. È l'uomo nuovo, la *volontà di potenza*, che stabilisce i valori terreni e sempre nuovi. Morale aristocratica, autonoma, dionisiaca.

Questo passaggio dall'uomo al super-uomo non è indolore, esige una separazione netta col passato, un atteggiamento nuovo verso la vita che non va intesa in modo lineare implicante finalismo, ma in modo ciclico, cioè essa non ha né inizio né fine, ogni attimo, ogni atto è provvisto di valore e di senso in sé, e si fonda su se stesso. Solo se voluto e riconosciuto come proprio, il suo ripetersi per l'eternità non atterrisce, ma può essere accolto con gioia. È questa la dottrina dell'*eterno ritorno dell'identico*.

Secondo l'interpretazione heideggeriana la problematica di Nietzsche è strettamente unitaria[12] e si compone della *volontà di potenza*, del *superuomo*, dell'*eterno ritorno dell'identico*. Essi fanno tutt'uno con la *vita*, l'*essere*, il *divenire*.

1.1.2. *Crisi dei fondamenti e nuova epistemologia*

Il periodo in cui è vissuto Scheler è segnato anche dalla cosiddetta *crisi dei fondamenti*, che ha portato al sorgere di quella epistemologia da alcuni denominata "seconda rivoluzione scientifica", contrassegnata dalla messa in discussione dell'orizzonte fisico-matematico del modello newtoniano.

Nicola Abbagnano nell'evoluzione della scienza distingue tre "fasi concettuali":

– la *spiegazione razionale*, propria della scienza antica e medioevale,

[11] Questa morale è descritta ne *La genealogia della morale*, in cui sono anticipati importanti concetti freudiani, primo fra tutti quello di Es.

[12] Cf PENZO G., *F. Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana*, Bologna, Patron 1976.

caratterizzata dalla ricerca dell'essenza sostanziale (geometria euclidea, scienza aristotelica);

– la *spiegazione causale*, propria della scienza moderna, che dalla sperimentazione dei fatti risale alla legge tramite il metodo sperimentale-matematico (fisica classica: Galilei, Newton);

– la *spiegazione condizionale*, tipica della scienza contemporanea che va sotto il nome di epistemologia, cioè riflessione critica sulla scienza.[13]

La scienza positivistica a fine Ottocento va perdendo pian piano il suo carattere di assolutezza, passa dalla visione statica e meccanicistica a una visione dinamica e probabilistica delle leggi della natura; tramontato il mito della previsione infallibile e consapevole dei suoi limiti, sa che non riuscirà mai a stabilire in *maniera definitiva* la verità delle sue asserzioni, e tuttavia non si arrende nel tentativo di spostare il limite: sta qui la sua umiltà e la sua ambizione. A questo risultato si giunse perché in ogni campo del sapere si procedette a una revisione dello statuto epistemologico, apportando delle trasformazioni che hanno segnato il futuro della ricerca. Tale rigorizzazione ha portato:

– *nel campo delle matematiche*: al sorgere e alla diffusione delle geometrie *non-euclidee* con l'apporto di Gauss, di Bolyai (geometria iperbolica), di Lobacevskij e di Riemann (geometria ellittica); all'*assiomatizzazione* della geometria ad opera di Hilbert; alla *logicizzazione* dell'aritmetica e all'impiego nelle scienze seriali della *logica simbolica* ad opera di Russell, e infine al *convenzionalismo*: «Non esistono geometrie più o meno vere, ma geometrie più o meno comode»;[14]

– *nel campo della fisica*: le principali innovazioni sono dovute al principio della *relatività ristretta e generale* di A. Einstein, al principio dei *quanta* di M. Planck, al principio di *indeterminazione* di W.K. Heisenberg;

– *nel campo della biologia si verificano*: la nascita della *genetica* ad opera di G. Mendel, la scoperta del *codice genetico* (DNA) ad opera di D. Watson e di F.H. Crick, lo sviluppo della biologia molecolare.

In sintesi potremmo così segnalare i caratteri che diversificano la nuova scienza da quella classica. Essa sostituisce: alla metafisica la connessione universale tra i fenomeni; al determinismo l'indeterminazione; alla previsione infallibile la probabilità; all'assolutezza delle leggi scientifiche il convenzionalismo; alle verità prime ed evidenti (postulati) le ipotesi; al-

[13] Cf ABBAGNANO N., *La storia delle scienze*, Torino, UTET 1965, vol. I, 3-21.

[14] POINCARE J.H., *La scienza e l'ipotesi*, in *Opere epistemologiche*, vol. I, Abano Terme, Piovan Editore 1989, 110.

l'esclusione dell'osservazione (che garantiva l'oggettività del fenomeno) l'imprescindibile inclusione dei procedimenti soggettivi di misura e di calcolo; alla presunzione di assolutezza della scienza la rinuncia al monopolio della verità e perciò il riconoscimento dei propri limiti.

Ma con questo non si tratta di un rovesciamento. A detta di Heisenberg la fisica moderna non ha mutato in nulla le grandi discipline classiche della fisica, quali: la meccanica, l'ottica, la teoria del calore. Ha subito un radicale mutamento solo l'immagine che, fondandoci sulla conoscenza di una limitata parte del mondo, noi avevamo prematuramente delineata delle parti di esso ancora inesplorate.

Come si vede la "seconda rivoluzione scientifica" ha ridisegnato il panorama della scienza contemporanea che subirà tuttavia un ulteriore cambiamento con la "nuova epistemologia". Ciò ha prodotto, direttamente o indirettamente, un radicale mutamento di prospettiva nella cultura e nella filosofia di inizio secolo, che coinvolge la visione della natura e della conoscenza, ma ha anche inciso più ampiamente su comportamenti di ordine etico, estetico e metafisico.

1.1.3. *Freud*

Freud ha rivoluzionato il modo di considerare la coscienza stessa, come nota Paul Ricoeur,[15] che lo include con Marx e Nietzsche tra i "maestri del sospetto", in quanto riconduce le scelte, i valori, i comportamenti, al di là dei motivi espliciti e riconosciuti, a processi estranei all'intenzione e alla volontà.

La psicanalisi rappresenta in effetti una rivoluzione per il suo influsso sulla psicologia e su molti altri campi del sapere, non escluso il modo stesso di concepire l'uomo. Basti pensare a C. Lévi-Strauss che nella sua antropologia culturale fa largo uso dell'*inconscio* anche se trascendentale e non individuale, a Foucault che nella sua interpretazione delle scienze umane conclude con la "morte dell'uomo" a favore della Prassi trascendentale; e ai poststrutturalisti d'oltralpe: Lacan, Deleuze e Guattari. E le esemplificazioni potrebbero continuare.

Questa sua incidenza era inevitabile perché, partito dalla sua intuizione geniale applicata nell'ambito terapeutico, estrapolò dal suo campo, ca-

[15] Cf RICOEUR P., *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore 1966.

ricando la psicanalisi di una portata filosofica. Egli stesso riconosce delle concordanze tra la sua teoria e la filosofia di Schopenhauer e di Nietzsche, ma scrive espressamente che il primo lo conosce molto tardi nella sua vita e che il secondo si proibisce di leggerlo, pertanto dichiara la sua teoria totalmente estranea al loro influsso.[16]

1.1.4. *Husserl*

Il fondatore della *Fenomenologia*, pur essendo nato prima di Scheler, gli sopravvisse, perciò tutte le opere da lui composte dopo il 1928 rimasero sconosciute al nostro Autore. Questo spiega, insieme con altri elementi che verranno puntualizzati in seguito, il suo dissenso nei riguardi del pensiero husserliano, allora incompleto, di cui tuttavia per altri versi è debitore.

La novità apportata dalla Fenomenologia sta nella nuova relazione che si viene a stabilire tra soggetto e oggetto in virtù dell'*intenzionalità della coscienza*, ripresa[17] da Brentano e per cui la coscienza è sempre "coscienza di". Appare in primo piano, perciò, la categoria della relazione perché è proprio questo legame che diventa costitutivo e del soggetto e dell'oggetto. A questa nuova impostazione Husserl era giunto per superare l'atteggiamento naturalistico o positivistico – che ignorava il ruolo della dimensione soggettivo-coscienziale nei processi dell'esperienza e della conoscenza – e al tempo stesso dell'idealismo che invece faceva proprio del soggetto l'assoluto. In realtà nel tentativo di soddisfare opposte esigenze Husserl conserva tutta l'ambiguità di un compromesso. L'"idealismo trascendentale", in cui egli infatti si riconosce, è il termine di un lungo percorso che, partendo dalla ricerca sui fondamenti della matematica, lo rinvia alla logica, all'epistemologia, all'ontologia e infine alla filosofia della storia.

A partire infatti dalla pubblicazione delle *Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologica* (1913) è parso a molti, compreso Scheler, di poter leggere nel pensiero husserliano una "svolta idealistica",

[16] Cf FREUD S., *Autobiografia*, in *Opere*, 126-127.

[17] Il concetto di intenzionalità riceve la sua prima significazione da Pietro Aureoli, francescano del XIV secolo, in un luogo del *Commento alle Sentenze in quattro libri*. Cf VANNI ROVIGHI S., *Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità*, in *Omaggio a Husserl*, a cura di E. Paci, Milano, Il Saggiatore 1960, 49; cf anche VOLTAGGIO F., *Fondamenti della logica di Husserl*, Milano, Comunità 1965, 36-37.

nonostante le argomentazioni addotte in contrario dallo stesso Husserl. L'esortazione a "tornare alle cose stesse" sembrava potersi realizzare fino a che dopo la riduzione eidetica (*epoché*) l'intuizione eidetica consentiva di cogliere il fenomeno (l'essenza) che si autodà; ma quando epochizzando anche la coscienza egli parla di *riduzione trascendentale*, che fa della coscienza pura la coscienza trascendentale *costitutiva* del mondo, "andare alle cose stesse" si rendeva impossibile, l'orientamento verso una ontologia realistica, rivolta a distinguere nettamente il processo di formazione dei fenomeni dall'attività conoscitiva del soggetto, risultava compromessa, anzi del tutto in contrasto col nuovo indirizzo della ricerca husserliana.

1.1.5. *I Circoli fenomenologici*

L'ambizione husserliana di fornire alla fenomenologia il carattere di un'impresa "collettiva", *a più voci*, favorì presto il sorgere di *Circoli*, direttamente collegati con l'indagine del maestro. Il primo Circolo fenomenologico si formò a Monaco e si concentrò in particolare sul programma proprio delle *Ricerche logiche*, di una fenomenologia intesa come "descrizione pura"; tra i suoi membri sono da ricordare il fondatore J. Daubert, A. Pfänder, A. Reinach, M. Geiger, H. Conrad-Martius e anche il nostro Autore.

Un altro Circolo si costituì a Gottinga, tra i cui membri sono da menzionare J. Hering, E. Stein, A. Koiré, R. Ingarden. A Friburgo si trovano dei collaboratori ed allievi di Husserl che delinearono proprie versioni ed interpretazioni della Fenomenologia: O. Becker, L. Landgrebe, E. Fink, E. Lévinas, A. Gurvitsch, A. Schütz.

Comune denominatore tra i fenomenologi di Monaco e quelli di Gottinga è la considerazione "realistica" della riflessione husserliana, il cui metodo viene inteso come il prodotto di una difesa dell'oggettività della conoscenza contro qualsiasi forma di psicologismo. I fenomenologi di Friburgo, partendo dalle ricerche husserliane sulla storia e sul mondo della vita (rintracciabili soprattutto ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*), e tralasciando la prospettiva "trascendentale", si rivolgono decisamente alla ontologia del mondo, alla "questione cosmologica" (Fink) e alla"teologia storica" (Landgrebe). Di particolare rilievo è il tentativo di Schütz di fondare fenomenologicamente la sociologia, considerando il concetto di intersoggettività come espressione di un "dato" proprio del "mondo della vita".

A tutti questi che hanno dato una interpretazione ontologica alla Fenomenologia bisogna aggiungere M. Heidegger e lo stesso Scheler.

1.2. *Itinerario biografico e speculativo di Max Scheler*

Max Scheler è senza dubbio uno degli spiriti più inquieti del nostro secolo. Nato a Monaco il 22 agosto 1874 da Gottlieb, un ricco possidente di religione protestante, che abbandonò la propria fede originaria per sposare Sophie Fuerter di religione ebraica, da cui appunto nacque Max.

Compì i suoi studi elementari e ginnasiali a Monaco e, sotto l'influsso determinante del cappellano del "Luitpold und Ludwig-Gimnasium", ginnasio che egli frequentava, si convertì nel 1889, all'età di 15 anni, al cattolicesimo ricevendo il battesimo, avvenimento che segnerà profondamente, con alterne vicende, tutta la sua vita e il suo pensiero.

Il suo rapporto col cattolicesimo fu quanto mai tormentato, contrassegnato da un successivo ripudio (1900), da un entusiastico ritorno (1915) e da un definitivo abbandono (1922) in cui persevererà fino alla data della sua morte dovuta ad infarto, il 19 maggio 1928. L'inquietudine profonda, tipica dello spirito ebraico, non lo abbandonerà mai.

Anche nella sua vita sentimentale e passionale ebbe a soffrire molto: nel 1899 sposa una donna divorziata, Amelia von Dewitz, da cui l'anno seguente nasce un figlio: Wolfgang, che gli sarà causa di terribili dolori per il suo comportamento (divenuto "camicia bruna" venne ucciso in uno scontro). In seguito ad un increscioso incidente, causato dalla gelosia della moglie, è costretto a lasciare l'insegnamento e deve trasferirsi da Jena a Monaco e poi anche da qui a Gottinga, perché accusato di immoralità. Nel 1912 divorzia da Amelia e sposa Maerit Furtwaengler, con la quale finalmente può godere giorni lieti. Ma questa serenità non dura per sempre perché, dopo aver chiesto inutilmente alla Sacra Rota l'annullamento del matrimonio con Maerit, sposa nel 1923 Maria Scheu, sua allieva all'Università di Colonia. Da questa dopo alcuni mesi dalla morte del nostro Autore nascerà Max Scheler junior.

Inevitabilmente queste travagliate vicende dovevano riflettersi sulla speculazione scheleriana. L'esuberanza del suo carattere e la versatilità della sua intelligenza, nonostante l'esigenza di sistematicità, lo rendevano soggetto a continue oscillazioni, sempre alla ricerca di nuovi campi di esplorazione. Di tutto questo egli era pienamente cosciente. Confidava un giorno all'amico Dietrich von Hildebrand: «Sapete, io mi vedo come un

fanciullo disobbediente che corre sempre verso un precipizio, e che Dio, nella sua misericordia infinita, trattiene ogni volta: proprio nel momento in cui sta per precipitare nell'abisso. E nondimeno, io sfuggo costantemente alla misericordiosa sollecitudine divina. Ma ho il terribile presentimento che un giorno la pazienza di Dio arriverà al limite, ed Egli non mi tratterrà più, e mi lascerà cadere».[18] Purtroppo dal punto di vista speculativo il suo presentimento si avverò.

L'incostanza è anche la nota che accompagna la scelta dei suoi studi. Conseguita la maturità a Monaco nel 1894 si iscrisse alla Facoltà di Filosofia e Psicologia della stessa città, ma nel semestre dell'anno seguente cambiò per la Facoltà di Medicina a Berlino, dove tuttavia preferì frequentare la Facoltà di Filosofia e di Sociologia, ascoltando con entusiasmo ed impegno le lezioni di Dilthey e di Simmel. Ma neppure questo fu il porto definitivo: l'anno successivo lasciò Berlino per Jena e qui nel 1897 completò i suoi studi con la dissertazione *Contributi per una determinazione dei rapporti tra i principi logici ed etici*, con grande soddisfazione di Eucken che gli diede il pieno dei voti e la lode. La pubblicherà nel 1899.

Era fortemente attratto dalle scienze biologiche, antropologiche e psicologiche, le quali costituirono per lui una costante fonte di interessi.

Conobbe l'opera e la personalità di Dilthey e Simmel, "filosofi della vita" avversi a ogni speculazione di carattere sistematico: essi esercitarono su di lui una profonda influenza e gli comunicarono un impulso forte e decisivo per lo studio delle scienze umane. Anche la frequenza delle lezioni di Stumpf, filosofo e psicologo, contribuì ad alimentare in lui un notevole interesse per la psicologia, mentre andava approfondendo la psicanalisi di Freud di cui fu ammiratore e severo critico insieme. Di non minor rilievo è l'incidenza di Bergson, che ancora ai suoi tempi era scarsamente conosciuto in Germania. Infatti non poche idee bergsoniane rivivono in alcune sue importanti analisi della conoscenza.

Si può dire che Scheler era uno spirito vorace e insaziabile. Le sue letture spaziavano in un orizzonte vastissimo: scienze, letteratura, storia, sociologia, psicologia e antropologia; in una parola, nessun campo del sapere gli è rimasto estraneo e indifferente. Gadamer, che lo conobbe di persona, ne mette in rilievo la personalità vulcanica ed esuberante che si esprimeva in una versatilità, una vena eccezionale e in una capacità

[18] Questo testo è riportato in PADELLARO R., *Introduzione* a SCHELER M., *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, Milano, Fratelli Fabbri Editori 1970, 3-4.

straordinaria di trasmettere entusiasmo per la riflessione e la ricerca. Racconta che l'ultima moglie, Maria Scheler, un giorno così diceva di lui ad un amico «parlava da solo ininterrottamente con se stesso, cercando, respingendo, osando, portando alle estreme conseguenze le varie possibilità del pensiero; un essere continuamente sotto pressione, un invasato della filosofia».[19]

Il suo esordio filosofico vero e proprio si ha con la pubblicazione della tesi di laurea *Contributi alla determinazione del rapporto tra i principi logici e i principi etici*, insieme col lavoro di abilitazione all'insegnamento universitario *Il metodo trascendentale e il metodo psicologico* e *Lavoro ed etica* (1899).

La presenza di Eucken col suo spiritualismo non fu di breve durata, tanto che si trova anche nell'"ultimo" Scheler, unito al pensiero di Bergson, Schopenhauer, Nietzsche e dei "filosofi della vita". Così preparato, egli avverte subito l'insufficienza del metodo trascendentale neokantiano e di quello psicologistico che critica nella seconda pubblicazione. Ma l'indicazione di un nuovo metodo con cui superare questi doveva giungergli dalla lettura delle *Ricerche logiche*, poi dalla frequentazione del Circolo fenomenologico di Monaco e in modo tutto speciale dall'incontro, che data nel 1901, a Gottinga, con Husserl stesso.

Inizia così il periodo più fecondo della sua ricerca e delle sue pubblicazioni. Dallo spiritualismo e dal neokantismo, con la guida di Eucken, aveva imparato che le formazioni ideali dello spirito sono indipendenti e irriducibili agli atti psichici, tuttavia sentiva la difficoltà di raccordare le une con gli altri. Ora il metodo husserliano, che trova il punto cardine nella "intenzionalità della coscienza", gli sembrava la via d'uscita ideale dal dualismo in cui il kantismo e il neokantismo si dibattevano. A lui stava a cuore saldare universale e particolare, cioè garantire la comprensione della vita e della persona umana nelle sue modalità quotidiane di esistere nel mondo storico e sociale. Il metodo fenomenologico consentiva tutto questo. E per un certo periodo la collaborazione tra Husserl e Scheler fu intensa e feconda.

Ma Husserl non poteva accettare la tendenza di questi ad una filosofia d'ispirazione antropologica, che giudicava un vero tradimento della purezza di quell'atteggiamento trascendetale[20] proteso alla scoperta della

[19] GADAMER H.G., *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, Brescia, Queriniana 1980, 66.

[20] Con questo però non si può negare che anche Scheler si sia posto da un punto di

"coscienza assoluta" che costituisce il *proprium* della fenomenologia.[21] Dal canto suo Scheler in seguito rimprovererà in Husserl un atteggiamento eccessivamente metodologico e teoreticistico.[22] Ma finché il loro accordo durò la collaborazione fu fruttuosa e Scheler pubblicò nel 1913 e nel 1916 rispettivamente la prima e la seconda parte de *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* nello "Jahrbuch", la rivista fondata da Husserl, organo ufficiale del movimento fenomenologico (quest'opera apparve poi nel 1916 anche come volume a parte con prefazione dello stesso Autore). È proprio questa che lo rese noto in tutto il mondo e che lo fece indicare dalla cultura cattolica come il suo più rappresentativo pensatore.

Detta opera, uno dei capolavori del nostro secolo, è una polemica impietosa contro la filosofia morale di Kant in cui egli dà sfogo, secondo

vista trascendentale. Lo statuto epistemologico della filosofia, scienza della totalità, esige che la riflessione non si fermi ai fatti accidentali dell'esperienza psichica, ma si ponga da un punto di vista superiore, anzi, dal punto di vista supremo. Infatti, attingendo a *L'eterno nell'uomo*, si evidenzia che il "centro concreto degli atti dello spirito" o la "totalità concreta dello spirito umano" dal cui punto di vista si deve porre il filosofo, secondo Scheler, è la persona di cui aveva trattato ne *Il formalismo*, e questa non s'identifica con l'io psichico che si contrappone al "tu" e al "mondo esteriore", ma consiste in un'unica ed ontologicamente forma d'esistenza dello spirito concreto, una totalità che è sufficiente a se stessa. Scheler evita di usare, per questo concreto orizzonte trascendentale, il termine "coscienza" per timore che si possa confondere con quello di *res cogitans* (ridotto solo al pensiero razionale) o con quello di estrazione empiristica, e anche perché non condivide con Husserl la concezione di una soggettività costruttrice o di portata "superindividuale", e per questo rifiuta decisamente la svolta idealistica husserliana. Egli traduce il problema della "coscienza intenzionale" nel problema esistenziale della persona umana e pur ponendosi dal punto di vista trascendentale garantisce alla sua prospettiva la caratteristica di "oggettivismo". Solo che distinguendo in questo orizzonte trascendentale l'orizzonte concreto dello spirito umano finito e quello trascendentale assoluto, a cui il primo tende, non dà una giustificazione teoretica, ma chiama in causa un impulso originario che agisce in noi: l'amore. Cf per una comprensione della portata etica, ontologica e antropologica della gnoseologia scheleriana *Amore e conoscenza* e *Ordo amoris.*

[21] Nella *Postfazione* al III vol. delle sue *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* Husserl faceva notare che Scheler – come più tardi a suo avviso farà Heidegger – aveva totalmente frainteso la fenomenologia (cf Bosio F., *Invito al pensiero di Max Scheler*, Milano, Mursia 1995, 20).

[22] Scheler morì prima che Husserl completasse la sua opera e che, pertanto, si interessasse del problema dell'intersoggettività e del mondo della vita. Circa i rapporti tra Scheler, Husserl e Heidegger cf Escher di Stefano A., *Il coraggio della verità. Scheler e la riflessione sull'uomo*, Napoli, Morano Editore 1991, 73-180.

l'espressione di Gadamer, al suo istinto di "vampiro" speculativo: «nel cuore di Kant, che tutto sommato era la sua filosofia morale, la sua dottrina dell'imperativo categorico e del sentimento del dovere, non rimase una sola goccia di sangue dopo che Scheler l'ebbe scelto come sua vittima».[23]

Altri scritti di morale sono: il saggio sul *Risentimento*, che gli valse il titolo di "Nietzsche cattolico" da parte di Troeltsch,[24] iniziato nel 1912 ma pubblicato nel 1915 in volume insieme con *Il borghese*, *Il borghese e le forze religiose*, *Il futuro del capitalismo*. E ancora nello stesso anno *Il fenomeno del tragico*, *L'idea dell'uomo*, inseriti in una raccolta intitolata *Il rovesciamento dei valori*. Nel 1916 pubblica *Il senso della sofferenza*, *Morte e sopravvivenza*, *Amore e conoscenza*, *Pudore e senso del pudore*, *Il santo, il genio e l'eroe*, *Pentimento e rinascita*.

Collegato anche al tema della morale è un saggio apparso nel 1913 *Sulla fenomenologia e la teoria dei sentimenti di simpatia, amore e odio* e in seconda edizione, nel 1923, pubblicato raddoppiato col titolo *Essenza e forme della simpatia*: rappresenta il contributo più significativo dedicato all'analisi della vita emozionale in generale e della simpatia in particolare. È da leggere in parallelo con *Il formalismo*, ai fini di una vera comprensione dell'ontologia personalistica.

Per quanto la teoria della conoscenza in Scheler la ricaviamo dalla sua antropologia filosofica, tuttavia apparvero postumi dei lavori da lui composti specificamente su questo tema nel 1927: *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, *La dottrina dei tre stati di cose*, *La visione filosofica del mondo*, *Idealismo-realismo*, *Conoscenza e lavoro*, *Uno studio sul valore e sui limiti del momento pragmatico nella conoscenza del mondo*. In più appaiono pubblicati, nell'XI volume delle *Opere*, degli abbozzi frammentari e incompleti col titolo *Dottrina della conoscenza e metafisica*.

Circa l'antropologia e la metafisica, nel 1917 apparve *L'essenza della filosofia*, nel 1921 *L'eterno nell'uomo*, nel 1927 *La posizione dell'uomo nel cosmo*. Vari contributi in merito si trovano anche in: *Sull'idea dell'uomo*, già citato, *Visione filosofica del mondo*, composta nel 1925, e gli importanti inediti raccolti nel XII volume delle *Opere* con il titolo *Antropologia filosofica*.

L'inversione di marcia che troviamo nell'"ultimo Scheler" si annuncia già nei *Problemi di una sociologia del sapere* del 1924, giacché per lui lo

[23] GADAMER, *Maestri* 59.

[24] TROELTSCH E., *Lo storicismo e i suoi problemi*, in *Opere*, Tubinga 1922, vol. III, 609.

sviluppo e l'approfondimento delle supreme questioni metafisiche non sono mai disgiunte dagli studi di filosofia e sociologia della cultura. Già agli albori della sua ricerca è presente, infatti, questo interesse a partire dal 1912, col saggio già citato sul *Risentimento*, e lo accompagnerà sempre, convinto com'era che le grandi trasformazioni della storia e delle culture hanno la loro origine nelle sfere più profonde e originarie delle trasformazioni *etiche* e del tipo d'uomo che ne derivano. Sono una dimostrazione di questa sua tesi i seguenti scritti composti tra il 1914 e il 1920: *Il borghese*, *Il borghese e le forze religiose*, *Il futuro del capitalismo*, *Socialismo marxista e socialismo profetico?*, *Lavoro e intuizione del mondo*. A questi bisogna aggiungere nel 1926 *Le forme del sapere e la società* che comprende oltre alla *Sociologia del sapere*, *La critica del pragmatismo* e *Conoscenza e lavoro*.

Sintetizzando potremmo distinguere nel percorso scheleriano tre fasi:

– la prima, caratterizzata dagli studi e dall'influsso del neokantismo e dello spiritualismo di Eucken;

– la seconda, che abbraccia il periodo più fecondo della sua speculazione, contrassegnata dall'incontro con Husserl e, quindi, dall'applicazione del metodo fenomenologico a problemi di natura psicologica e morale in opere in cui, facendo suo questo nuovo indirizzo filosofico, vi impresse il timbro della sua personalità singolare, modellandolo in modo da renderlo atto all'applicazione nei campi più svariati della realtà umana. Proprio per questo e anche per l'abbandono del caposcuola, in seguito alla "svolta idealistica" – già esplicita nelle *Idee* – può vantare la sua piena autonomia da Husserl;

– la terza, comprendente gli ultimi cinque anni della sua vita, è segnata da una crisi profonda che lo portò a un vero rovesciamento di pensiero: da una visione personalistica e religiosa a una visione panteistica e pessimistica della vita. "Svolta" non condivisa da molti critici che vedono nell'instabilità del suo carattere e nella fragilità della sua impostazione teoretica la spiegazione di questa che, a tutta prima, appare un'inversione di rotta, mentre in realtà a un'attenta riflessione non sfugge che l'"ultimo" Scheler è implicito nel "primo".

Grande stima egli incontrò sia nei Circoli frequentati, sia nel mondo accademico. Martin Heidegger, che sul piano personale gli fu molto amico, alla notizia della sua morte fece osservare ai suoi studenti un minuto di silenzio in segno di lutto, e ci lasciò nel Corso del semestre estivo, tenuto a Marburgo nel 1928, una vibrante commemorazione che si conclude così: «Max Scheler è morto. Noi ci inchiniamo di fronte al suo destino.

Ancora una volta un cammino della filosofia viene inghiottito dalle tenebre».[25]

1.3. *Impianto teoretico e personalismo etico*

Tra i molteplici interessi di Scheler in questa sede è preso in considerazione quello antropologico. A tal fine è imprescindibile uno sguardo all'impianto teoretico della sua ricerca altrimenti la sua proposta antropologica resta incomprensibile.

Nella sua impostazione di fondo confluiscono anzitutto la tradizione platonico-agostiniana e poi il contesto filosofico del suo tempo intessuto dello storicismo di Dilthey, dello spiritualismo di Bergson, del vitalismo di Nietzsche e del metodo noologico di Eucken, alla cui scuola impara a fare sintesi tra il metodo trascendentale neokantiano e quello psicologico, rinnovati dall'idea dell'autonomia della vita spirituale. Ma, come si evince dalla sua tesi di dottorato, pubblicata nel 1889, *Il metodo trascendentale e il metodo psicologico*, egli avverte subito l'insufficienza di questi risultati, per superare i quali l'incontro con Husserl fu davvero provvidenziale. La lettura delle *Ricerche logiche*, infatti, lo convinse che il metodo fenomenologico era la strada giusta da imboccare per attuare il suo piano.

La ricerca husserliana però in quel tempo esplorava la sfera logica: il correlato della "coscienza intenzionale" era costituito dalle essenze ideali, oggetti matematici e logici, da cui restava estraneo il mondo della vita, la complessità dell'esistenza umana nella sua storia. Egli allora con tocco magistrale accoglie da Husserl quelli che si possono chiamare gli strumenti del metodo fenomenologico, e cioè l'oggettività della visione delle essenze e l'intenzionalità della coscienza: principi che gli garantivano di evitare lo psicologismo, come era avvenuto per Husserl, e, al tempo stesso il formalismo kantiano. Applica, così, il metodo fenomenologico alla vita morale.

Ne *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, infatti, si rileva con chiarezza, per cui possiamo dire che il metodo fenomenologico di Husserl rimane confinato al momento logico-trascendentale: il correla-

[25] HEIDEGGER M., *Principi metafisici della logica*, Genova, Il Melangolo 1990, 70. L'*Opera omnia* venne programmata da Maria Scheler, e dopo la morte di questa (9 dicembre 1969) se ne occupa Manfred S. Frings. Consta a tuttora di 13 volumi. Per una rassegna bibliografica completa cf *Bibliografia*, in particolare l'opera di Ferretti e le *Introduzioni* di Padellaro, Morra e Pansera.

zionismo che avviene tra coscienza intenzionale ed essenza è incapace di cogliere il "momento di realtà" dell'oggetto; in Scheler, invece, è proprio questo che viene colto attraverso l'intenzionalità emozionale dei valori.

Per comprendere senza fraintendimenti quest'opera è interessnte notare che porta come sottotitolo *Con riferimento all'etica di Kant*. Pertanto il parallelo è obbligato. Egli parla di etica materiale nel senso di *material* = opposto a formale e non nel senso di *materiell* = opposto a spirituale, appunto per confutare il formalismo e il rigorismo kantiano, proponendosi una fondazione *contenutistica* e non formale dell'etica, fondazione che è al tempo stesso *apriorica*, in quanto i valori si presentano come "oggetti", qualità date apriori ad un'intuizione che non è di tipo conoscitivo o rappresentativo, ma di carattere squisitamente "emozionale".

Per capire meglio questo "oggettivismo" scheleriano occorre approfondire la natura delle essenze-valori. Nelle prime opere, per indicarle Scheler usa i termini: *essenza*, *fatto*, *fenomeno*, *apriori*, *idea*; ne *Il formalismo* parla sempre di valori e vi troviamo la trattazione più sistematica della loro natura. In una schematica definizione di *apriori* leggiamo: «Come "apriori" indichiamo tutte quelle unità semantiche e quelle proposizioni ideali che si presentano quali autonome datità grazie al contenuto di una *intuizione immediata*, a prescindere sia da ogni posizione dei soggetti che le pensano (e delle caratteristiche relative alla loro natura), sia da ogni tipo di posizione di un oggetto cui siano riferibili».[26] E ne *L'eterno nell'uomo* scrive: «Apriori è, nel dato dell'intuizione, tutto ciò che appartiene alla *pura sfera oggettiva ed essenziale*, cioè il complesso di tutte le determinazioni essenziali degli oggetti ottenute spogliandole dai modi di esistenza che sono indefinibili qualitativamente, che quindi ogni tentativo di definizione già presuppone».[27]

Queste definizioni implicano due elementi: che il dato fenomenologico è "ciò che si dà a vedere", fondamento ultimo e assoluto del sapere, senza bisogno di riferimento ad altro; ed è indipendente dall'esistenza contingente. Dal primo di questi elementi deriva l'*immediatezza* del dato stesso, che si oppone alla presenza mediata da simboli, come avviene nella visione naturale e scientifica del mondo, e l'*immanenza*, che non signi-

[26] SCHELER M., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni Paoline 1996,74.

[27] ID., *L'eterno nell'uomo*, a cura di Ubaldo Pellegrino, Roma, Edizioni Logos 1991, 216.

fica una ricaduta idealistica, in quanto va intesa in senso propriamente brentaniano e husserliano, coincidendo, cioè, perfettamente l'"inteso" e il "dato" nell'esperienza fenomenologica. Con queste due caratteristiche dell'immediatezza e dell'immanenza il dato si presenta assolutamente valido perché evidente. Dal secondo elemento deriva che il dato è *apriori*, cioè indipendente dalle realizzazioni empiriche concrete, e quindi dall'*hic et nunc* che ne caratterizza la realtà di fatto.

Se ci chiediamo ora quale sia la natura di queste "essenze" intuite nell'esperienza fenomenologica e la portata della loro validità "apriori" troviamo in Scheler la seguente risposta: «Una essenzialità o una 'quidditas' non sono in quanto *tali*, né qualcosa di universale né qualcosa di individuale [...]. Solo la relazione con gli oggetti, nei quali l'essenza si concreta fenomenicamente fa risultare la differenza tra il suo significato universale e quello particolare. Un'essenzialità diviene *universale* quando si concreta fenomenicamente nello stesso modo in una pluralità di dati, altrimenti diversi nella forma: tutto ciò che 'ha' o 'porta' questa essenza. Essa può, però anche costituire l'*essenza* di un *individuo*, senza pertanto cessare di essere una *essenzialità*».[28]

Tale concezione scheleriana della natura delle "essenze" è molto discussa e qualificata come "realismo platonico", "ontologismo assoluto", "ontologismo delle essenze". Secondo G. Ferretti invece richiama molto da vicino la tesi di Avicenna, ripresa da S. Tommaso nel *De ente et essentia*, secondo cui «l'essenza, 'absolute considerata', non è né universale né singolare, ma esiste come singolare negli individui concreti e come universale nell'intelletto che la pensa come egualmente riferibile a più individui».[29]

Un'altra annotazione richiede l'"apriorità" delle essenze. L'apriori scheleriano è diverso da quello kantiano: in Kant l'apriori è opposto ad aposteriori, ed esclude l'esperienza; in Scheler *apriori* è l'esperienza immediata delle essenze per cui «contrapponendo l'*apriori* all'*aposteriori* non si tratta di contrapporre l'esperienza alla non esperienza [...], si tratta piuttosto di due *tipi* dell'esperire: di un esperire puro *e* immediato e di un esperire condizionato e, pertanto, mediato dalla posizione dell'organismo dell'effettivo soggetto dell'atto».[30] Tanto meno si può intendere la coppia

[28] ID., *Il formalismo* 75.

[29] FERRETTI G., *Max Scheler*. Vol. I: *Fenomenologia e antropologia personalistica*, Milano, Vita e Pensiero 1972, 44.

[30] SCHELER, *Il formalismo* 78-79.

apriori-aposteriori, come sinonimo di formale-materiale. La prima è distinzione assoluta, la seconda relativa; Scheler, infatti, parla di apriori formale e materiale, ad es. «le proposizioni dell'aritmetica sono *egualmente* apriori [...]. Ciò non impedisce che le prime, rapportate alle altre, siano 'formali' e che le seconde, rapportate alle prime, siano 'materiali'».[31] Kant ha identificato "apriori" con "formale": da qui il suo idealismo formale.

Dopo aver chiarito la natura delle "essenze" ci chiediamo come si origina l'intuizione delle essenze. Esse non sono innate (contro l'innatismo), non sono ottenute attraverso l'induzione da molti casi osservati (contro l'empirismo), né sono un prodotto dello spirito (contro Kant). Esse sono dati oggettivi che si manifestano in se stessi, ma sono colti in oggetti contingenti di esperienza attraverso un atto specificamente spirituale che egli in un'opera tarda chiama "atto dell'ideazione", un atto completamente estraneo a ogni intelligenza tecnica, a ogni pensiero mediato, consequenziale, la cui forma iniziale è presente anche nell'animale e che sta alla base della scienza empirica.

L'atto di ideazione – scrive l'Autore – «consiste nel cogliere le strutture eidetiche costitutive del mondo, a partire da quel solo esempio dell'ambito in questione, e indipendentemente dal numero e dalla importanza delle nostre osservazioni e dei ragionamenti induttivi dell'intelligenza. Il sapere, sia pure conseguito partendo da un solo esempio, possiede però una universalità valida all'infinito per *tutte le possibili* cose aventi questa essenza e affatto indipendente dallo stato contingente della sensibilità di noi uomini e della specie e dal suo grado di eccitabilità; una universalità valida altresì per tutti i possibili soggetti spirituali che riflettono sul medesimo oggetto. Le conoscenze evidenti così ottenute hanno una validità che *supera* i limiti delle nostre esperienze sensibili [...]. Nel linguaggio della scuola esse vengono chiamate 'apriori'».[32]

[31] *Ivi* 80.

[32] SCHELER M., *La posizione dell'uomo nel* cosmo, a cura di M.T. Pansera, Roma, Armando Editore 1999, 155. Molte sono le interpretazioni che sono state date a questa intuizione fenomenologica delle essenze. Naturalmente l'accostamento a Husserl è il più ovvio e da qui il rimando all'"astrazione" aristotelica. Geyser accusa tutta la scuola fenomenologica di idealismo, Przywara, invece, fa combaciare la concezione scheleriana con l'oggettivismo scolastico, ma entrambi concordano nel far notare che c'è differenza nel modo con cui Scheler e la scolastica aristotelico-tomista giungono alla conoscenza delle essenze: per Scheler vi si giungerebbe per "intuizione diretta", prescindendo completamente dal dato sensibile, invece la scolastica per "astrazione" che

La conoscenza filosofica ha per necessario presupposto un atteggiamento morale. Perciò accanto ad un'intuizione eidetica troviamo in Scheler l'intuizione emozionale dei valori. Riassumendo e attingendo dai due primi capitoli de *Il formalismo* possiamo dire, con le parole di Ferretti, che Scheler intende per valori «delle *qualità originarie essenziali ed apriori conosciute come tali esclusivamente in quel tipo di intuizione essenziale che è la percezione affettiva dei valori, o sentimento dei valori*».[33] Esplicitando ulteriormente rileviamo che i valori sono: ideali, apriori, indipendenti dall'uomo, perciò oggettivi, inconfondibili con le cose, con i beni e con i fini, inaccessibili all'intelletto, svincolati da qualsiasi fondazione metafisica. Essi, inoltre, sono gerarchicamente ordinati. Procedendo dal basso verso l'alto sono così disposti: valori sensibili (piacevole-spiacevole); valori vitali (nobile-volgare, forza-debolezza); valori spirituali (bello-brutto, vero-falso, giusto-ingiusto); valori religiosi (sacro-profano, fede-incredulità).[34]

A questo punto sorge spontanea la domanda: "Da chi o da che cosa è stabilita questa gerarchia?". Da un sentimento preferenziale, risponde Scheler, ponendosi in netto contrasto verso quello che egli chiama «un pregiudizio la cui origine storica risale al modo di pensare degli antichi. Questo pregiudizio consiste in una separazione completamente inadeguata alla struttura dello spirito, tra 'ragione' e 'sensibilità' [...]. A causa di quel pregiudizio non venne mai posta la questione se nell'ambito dell'alogico che caratterizza la nostra vita spirituale possano darsi diversità,

opera sul dato sensibile. Perciò il nostro Autore si porrebbe sulla linea platonico-agostiniana. La critica più recente, in campo neoscolastico, però, come già riteneva Edith Stein, sostiene una strettissima correlazione tra l'"intuizione" usata dalla scuola fenomenologica e l'astrazione della filosofia tradizionale, in quanto, come faceva notare Przywara, la critica mossa da Scheler all'"astrazione" era diretta all'astrazione empiricamente intesa. Sostiene invece Ferretti che la vera differenza tra Scheler e la tradizione classica aristotelico-tomista sta nel fatto che l'intuizione delle essenze è un'operazione che implica una rottura completa con la sensazione vista come modificazione organica con funzione vitale pratica e con la stessa realtà identificata all'impulso vitale contingente, negando quella continuità fra sensazione e intellezione, caratteristica della concezione classica tradizionale. Il che influirà fortemente sull'ontologia scheleriana (cf FERRETTI, *Max Scheler* I, 61-63).

[33] FERRETTI, *Max Scheler* I, 246. Per un approfondimento dettagliato di questa sintesi così essenziale e completa cf *ivi* 246-256.

[34] Questi gradi sono costantemente tenuti presenti da Scheler quando parla delle varie forme di gruppi sociali: la massa, la comunità di vita, la società, e delle varie forme della simpatia e dell'amore.

originarie ed essenziali [...] se esistono cioè un *puro intuire, una pura percezione affettiva, un puro amare e odiare, un puro tendere e volere,* indipendenti dall'organizzazione psico-fisica della nostra specie umana *non meno* del pensare puro, e conformi al contempo ad una legge originaria, irriducibile alle regole della psicologia empirica».[35] E, riconoscendo in seguito che solo alcuni pensatori hanno posto in discussione questo pregiudizio, ma non sono giunti ad elaborare esaustivamente la questione, fa il nome di Agostino e di Pascal. Ponendosi sulla loro stessa linea, definita *ordre du coeur*, sostiene che quando quest'ultimo afferma *Le coeur a ses raisons*, non vuole solo rivendicare i diritti della sensibilità di fronte a quelli della ragione, ma vuol dirci che «vi è una modalità dell'esperienza i cui oggetti sono completamente inaccessibili alla 'ragione' – irraggiungibili dalla ragione come lo è il colore per l'orecchio e l'udito; è però una modalità dell'esperienza che ci manifesta *autentici* dati oggettivi e un ordine eterno tra essi, appunto i *valori* e la rispettiva gerarchia. Quest'ordine e le leggi di questa esperienza sono altrettanto definiti evidenti come quelli della logica e della matematica: vi sono cioè correlazioni e contraddizioni evidenti tra i valori e gli atteggiamenti assiologici ed i relativi atti del preferire ecc., per cui è possibile e necessaria una vera fondazione delle decisioni etiche e delle leggi che le regolano».[36]

Questo però se non ci consente di identificare l'intenzionalità emozionale col pensiero puro, non ci consente neppure di identificarla con uno stato affettivo soggettivo. Ci previene dal cadere in questo errore Scheler stesso: «Distinguiamo anzitutto l'intenzionale *'sentire qualcosa'* ed i miei *stati emozionali* [...]. Esiste anzitutto un sentire *originario* ed intenzionale [...]. Si tratta di un movimento puntuale che, a seconda dei casi, si indirizza all'io verso l'oggetto o si riflette sull'io: in esso qualcosa mi *viene* dato e si manifesta [...]. La percezione affettiva non viene *estrinsecamente correlata* ad un oggetto, direttamente o indirettamente, mediante una rappresentazione [...] tocca invece *originariamente* un *tipo specifico* di oggetti, appunto i 'valori'».[37]

Da quanto detto si evince ancora una volta quanto sia distante la posizione scheleriana da quella kantiana. Se Kant ha avuto il merito di destituire di valore e di fondamento tutte le etiche fondate sull'esperienza, in quanto affette dalla relatività empirica dei "beni", ha commesso però

[35] SCHELER, *Il formalismo* 314-315.
[36] *Ivi* 314-316.
[37] *Ivi* 317-319.

l'errore di negare, con l'etica dei "beni" e dei "fini" anche la possibilità di un'etica materiale o contenutistica, dal momento che nella sua ottica esclude il mondo variegato delle emozioni e dei sentimenti che va tenuto presente per comprendere la spinta ad essere felice, alla piena realizzazione di sé che caratterizza la concreta persona umana. È evidente qui il rigorismo e la spersonalizzazione a cui conduce un'etica senza contenuto e che fondi le leggi su una Ragione universale.[38]

Inoltre, personalità e individualità sono incompatibili in Kant e ciò può portare a due estremi: o all'assoluta eteronomia della persona individua concreta, ridotta a luogo di passaggio per l'attività impersonale della ragione (vedi Fichte, Hegel), o ad un estremo individualismo che identifica l'individualità personale con gli elementi materiali empirici, disperdendo così la dignità della persona nei capricci momentanei più vari.[39]

[38] All'inizio de *Il formalismo* Scheler fa una *Osservazione preliminare* in cui segnala otto obiezioni, nei riguardi dell'etica kantiana, che terrà presenti ed espliciterà nel corso dell'opera (cf pp. 25-27).

[39] Cf SCHELER, *Il formalismo* 458-461. Ma non solo l'etica di Kant cade sotto il martello della sua critica, anche quella finalistica (cf Cap. I), quella imperativa (Cap. IV) e quella eudemonistica (Cap. V). Per una critica all'ordinamento gerarchico dei valori in Scheler cf BOSIO F., *Invito al pensiero di Max Scheler*, Milano, Mursia 1995, 80-82. Un'altra sottolineatura mi pare opportuno fare in ordine all'ultimo carattere dei valori su elencati: essi *sono svincolati da qualsiasi fondazione metafisica*. Questo vuol dire che non è la consistenza ontologica il criterio per rilevare l'oggettività dei valori: in questo caso non si riuscirebbe a spiegare la presenza, nella scala gerarchica, dei valori negativi. Solo il pregiudizio dell'intellettualismo tradizionale, a suo avviso, poteva condurre il pensiero a cercare una fondazione di questo genere. Se, infatti, il valore consiste in un positivo contenuto di essere, unicamente accessibile ad un'intuizione intellettuale, i valori negativi si configurano come delle pure e semplici non-essenze, cioè come privazioni, invece essi risultano, in base alla fenomenologia della sfera emozionale, dati aprioricamente ad un'intuizione del sentimento.

L'etica scheleriana, invece, vuol essere un'etica rigorosamente personalistica, infatti al culmine della scala dei valori sta la *persona-amore*, sia in quanto soggetto supremo di valore morale, sia in quanto modalità assiologica suprema, fondamento assoluto di ogni altro tipo di valore. E siccome ogni atto o comportamento morale è tale in relazione alla realizzazione dei valori più alti, Scheler afferma: «il significato morale di ogni ordinamento morale consiste nella glorificazione della persona, e in ultima analisi, della persona delle persone, cioè di Dio».[40]

Ma che cos'è per Scheler la persona? Ne *Il formalismo*, confutando l'etica formale che caratterizza la persona in primo luogo come 'persona-di-*ragione*', così si esprime: «È corretto affermare che la persona non può in *alcun modo* venir pensata come una *cosa* o una *sostanza* che disponga di determinate facoltà o capacità tra cui [...] la ragione. La persona è piuttosto l'*unità* co-esperita in maniera vissuta ed immediata dell'esperienza-vissuta, quindi non una cosa soltanto pensata al di là o al di fuori di tale immediato vissuto».[41] E in seguito esplicita: «*persona è l'unità-di-essere concreta e in se stessa essenziale di atti di diversa natura*, tale da darsi in sé [...] prima di ogni essenziale differenza d'atto [...] tra sentire, amare, odiare [...]. *L'essere della persona 'fonda' tutti gli atti essenzialmente diversi*».[42]

Sia la posizione del problema che troviamo nel primo testo citato, sia questa definizione suscitano molteplici interrogativi che meriterebbero molta attenzione, ma qui è possibile solo indicarli: In che senso la persona, come unità ontologica, "precede" e "fonda" gli atti? Qual è il rapporto che intercorre fra persona e atti? Qual è il senso della "concretezza", se si vuole rimanere sul piano delle essenze e non si passa ancora a quello della realtà effettiva?[43] Non si può tacere, però, qualche parola sulla critica sostanzialista. Egli rileva: «Nella misura in cui l'accennata teoria attualistica della persona si limiti a negare che la persona sia una 'cosa' o una 'sostanza' capace di condurre a compimento atti nel senso d'una causalità sostanziale, è certamente nel giusto [... è certo che] la persona *esiste* e si esperisce in maniera vissuta solo come essenza che *porta a compimento atti*, come pure è certo che non esiste, in alcun senso, 'al di sotto' o 'al di sopra' del processo di compimento e scorrimento dei propri atti. Tutte

[40] SCHELER, *Il formalismo* 608.
[41] *Ivi* 458.
[42] *Ivi* 473.
[43] Per una risposta adeguata rimando a FERRETTI, *Max Scheler* I, 163-166.

queste sono solo immagini tratte da una sfera spazio-temporale che non reggono [...] in riferimento alla relazione tra *persona* ed *atto*, ma che hanno piuttosto sempre e ripetutamente condotto alla sostanzializzazione della persona».[44]

Questa critica non sembra si addica alla teoria personalistica classica, quanto piuttosto alla concezione fenomenistica di sostanza (basti pensare a Locke, Cartesio e tutti gli empiristi e razionalisti) e ad ogni cosificazione della persona. L'impiego di categorie spazio-temporali per spiegare il concetto di "sostanza" ne tradisce un fraintendimento vero e proprio, in quanto si tratta di risalire a ciò che consente di superare la contraddizione tra dinamismo (primato del divenire) o panteismo (negazione della molteplicità e del divenire), cioè al concetto di forma sostanziale, principio di unità dei vari atti ed aspetti mutevoli e principio di autonoma sussistenza, e tale concetto ci rimanda, in ultima istanza, al principio metafisico di non contraddizione iscritto nell'essere, di cui Scheler non tiene conto muovendosi su un piano fenomenologico. Anche se in *Essenza e forme della simpatia* usa una nuova terminologia che sembra si avvicini alla concezione classica, non possiamo assimilare le due posizioni, il termine "sostanza" che vi ricorre è sempre posto in riferimento agli atti, è "sostanza di atto", come appare in questa definizione: «La persona è l'unità sostanziale ignota di tutti gli atti, unità sostanziale esperita individualmente».[45] Questa fragilità metafisica ci conferma nella tesi – già avanzata e da molti condivisa[46] – secondo cui le premesse dell''ultimo' Scheler sono già presenti nel 'primo'.

2. L'uomo nel personalismo di Max Scheler

Nella *Prefazione* alla prima edizione di *La posizione dell'uomo nel cosmo* Scheler scrive: «Sin dal primo destarsi della mia coscienza filosofica, le domande *Che cosa è l'uomo?*, *Qual è la sua posizione nell'essere?* mi hanno travagliato più intensamente di qualsiasi altro proble-

[44] SCHELER, *Il formalismo* 474-475.

[45] ID., *Essenza e forme della simpatia*, II ediz. Introduzione di G. Morra, Roma, Città Nuova 1980, 250.

[46] Cf FERRETTI, *Max Scheler* I, 102, 306, 310; cf PADELLARO, *Introduzione* a SCHELER, *La posizione* 40; cf PELLEGRINO, *Introduzione* a SCHELER, *L'eterno* 3; ESCHER DI STEFANO, *Il coraggio della verità* 6-7; PANSERA M. T., *Saggio introduttivo. Max Scheler: dall'etica all'antropologia filosofica*, in SCHELER, *La posizione* 36-40.

ma filosofico».[47] E di seguito dà delle indicazioni ben precise per chi volesse conoscere il progressivo sviluppo delle sue idee su questo importante tema. Raccomanda, infatti, di leggere i suoi scritti nell'ordine seguente: il saggio *Sull'idea di uomo*, *Risentimento e giudizio morale*, i brani sullo stesso argomento ne *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, *Essenza e forme della simpatia*, ed altre opere.[48] Si cercherà di mettere in pratica il suo consiglio, sempre entro i limiti consentiti dall'economia del lavoro, facendo parlare abbondantemente i testi e riservando alla fine una puntualizzazione critica.

Certamente il problema dell'uomo occupa un posto centrale nella speculazione di Scheler e, grazie alle sue dettagliate analisi, esso è tornato al centro della filosofia contemporanea. Di questo fatto egli stesso era cosciente, come si evince dalla *Prefazione* appena citata. Purtroppo egli a causa della morte prematura non portò a termine quella *Antropologia filosofica* unitaria e sistematica che – secondo l'annuncio datone – sarebbe dovuta apparire nel 1929, ma molti sono gli elementi che ci consentono, "spigolando" qua e là, di farci un'idea della complessa vastità del problema e di come lo tratti.

2.1. *Nel saggio* Sull'idea dell'uomo

Qui Scheler inizia col criticare la concezione naturalistica di positivisti e pragmatisti – che non riconosce la differenza qualitativa tra gli animali e l'uomo – attraverso fini e sottili analisi fenomenologiche sulla parola e il linguaggio, rifacendosi sempre al concetto di intenzionalità. Poi presenta il suo modo di concepire l'uomo attraverso una descrizione che non ha mai ritrattato: «è l'intenzione e il gesto della 'trascendenza' stessa, l'essere che prega e che cerca Dio! Anzi l'uomo 'non prega', egli è la preghiera che la vita eleva al di sopra di se stessa; 'non cerca Dio', egli è quell'X vivente che cerca Dio! [...]. L'errore delle teorie dell'uomo, fino ai nostri giorni, consiste nel fatto che tra la 'vita' e 'Dio' si voleva inserire ancora una tappa che potesse definirsi un *essere*: l'uomo. Ma questa tappa non esiste, giacché un uomo definibile non avrebbe alcun senso».[49]

[47] SCHELER, *La posizione* 115.

[48] Per una rassegna più completa delle opere inedite, cf FERRETTI G., *Max Scheler* II vol.: *La filosofia della religione*, Milano, Vita e Pensiero 1972, 109-110 e più recentemente PANSERA, *Nota bibliografica*, in SCHELER, *La posizione* 41-48.

[49] SCHELER, *Sull'idea dell'uomo*, in *La posizione* 67-68. In quest'opera, già citata,

In questa suggestiva descrizione è fortemente presente l'incidenza dei "filosofi della vita". Non a caso Scheler in seguito cita Pascal e rivela reminiscenze nietzschiane. «Non v'è nell'uomo né un moto, né un fenomeno, né una 'legge' che non appaia anche in quella parte della natura che si trova *al di sotto* di lui, ovvero *al di sopra* di lui, nel regno di Dio, nel 'cielo': l'esistenza che egli possiede è esclusivamente un 'trapasso' dall'uno all'altro regno, un 'ponte' e un movimento tra essi; e l'uomo non può – come intuì Pascal – sottrarsi all'alternativa di far parte dell'uno o dell'altro. Perché perfino la non-decisione si configura come decisione di essere un animale e, come tale … un animale *degenerato.*

Il fuoco, la passione di trascendersi – si chiami la meta, 'super-uomo' o 'Dio' – costituisce l'unica sua vera umanità».[50] Questo indubbio accento nietzschiano è da intendere però in Scheler in una maniera radicalmente diversa: non il superuomo, ma Dio è per lui il «*terminus ad quem* [... verso cui si volge il trascendersi dell'uomo], punto di apertura per una forma attiva, ricca di significato e di valore, posta al di sopra della restante esistenza naturale, e cioè come 'persona'».[51] E dopo aver criticato i moderni, che considerano l'idea di Dio come antropomorfica, conclude: «L'idea di 'persona' applicata a Dio non è dunque l'espressione di un antropomorfismo! Dio è piuttosto l'unica *persona perfetta e pura*, mentre quel *quid* che può chiamarsi col nome di uomo è solamente una 'persona' imperfetta e analogicamente intesa».[52]

Da questi lunghi testi riportati risulta chiaro che l'idea di uomo si presenta inscindibile da quella di Dio e ci aspetteremmo che fosse la seconda a condizionare la prima, ma nell''ultimo' Scheler, troviamo il contrario. D'altra parte la non definibilità dell'uomo di cui qui parla, a cui fa riscontro ne *Il formalismo* la negazione della sostanzialità della persona, anche se è dettata dalla sua reazione al riduttivismo del positivismo, denuncia vere e proprie carenze metafisiche, che sono sempre presenti nel pensiero scheleriano.

è pubblicato, oltre a questi due saggi, *Tentativi per una filosofia della vita.*

[50] *Ivi* 78.

[51] *Ivi* 71.

[52] *Ivi* 72.

2.2. *In* Risentimento e giudizio morale

Scheler qui fa una minuziosa analisi fenomenologica sul risentimento, con particolare riferimento alla morale cristiana e a quella borghese. Non potendo entrare nei dettagli bisogna limitarsi a sottolineare la sua presa di posizione nei riguardi di Nietzsche che ritiene la morale cristiana come frutto di risentimento. Scheler rifiuta decisamente tale interpretazione, affermando che il risentimento è matrice e sostegno della morale borghese moderna, e avvalora questa sua tesi analizzando non solo il risentimento, ma anche la morale borghese e quella cristiana, mostrando come la prima sovverta, capovolgendolo, l'ordine gerarchico oggettivo dei valori di cui parla ampiamente ne *Il formalismo*. L'amore cristiano non è l'*eros* o l'*amor* sensibile degli antichi greci e romani, ma l'*agape* o *caritas*: atto eminentemente spirituale di cui aveva rivendicato l'originalità nei rapporti con l'impulso sensibile, in polemica con Freud nella prima edizione di *Essenza e forme della simpatia* (1913). Qui, tuttavia, pur confutando la tesi nietzschiana che trova la sua giustificazione in un monismo biologico, mostra apprezzamento per la sfera vitale che egli mutua anche da Nietzsche e nella quale individua una spinta originaria al sacrificio di sè per il prossimo debole ed indifeso: sacrificio e dono che non scaturiscono da debolezza, ma da pienezza di vita e da libertà.

Interessante è a questo proposito nella terza parte del saggio la rivendicazione della realtà vitale in opposizione all'*industrialismo* moderno che è giunto a subordinare la vita alla macchina: la realtà vitale da fenomeno originario irriducibile è divenuta un complesso di processi meccanici e psichici; il *meccanicismo* da Cartesio in poi è il corrispettivo *ethos* borghese che riduce i valori a fenomeni soggettivi e subordina il valore della vita al valore dell'utile. È chiaro che questa visione meccanicistica è l'assolutizzazione, per risentimento, dell'aspetto quantitativo dell'universo, correlato oggettivo del particolare atteggiamento scientifico-utilitaristico.

Dalla lettura di questo saggio emergono, così, i due temi fondamentali dell'antropologia scheleriana: l'uomo come spirito e come vita, arricchiti, però, dalle sottili e interessanti analisi fenomenologiche del mondo borghese. L'uomo è sì *homo faber* che subordina il mondo alle sue esigenze, ma è anche corpo vivente, irriducibile al corpo fisico con cui costruisce un proprio *Umwelt*, mondo-ambiente. Ma egli è soprattutto "persona", per cui può trascendere la vita, se stesso, e aprirsi al mondo spirituale dove regna la legge dell'amore che ha la sua origine in Dio.

2.3. *Ne* Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori

Al terzo saggio che Scheler consiglia di leggere, *Il formalismo*, ho già fatto riferimento a proposito del "personalismo etico" ma, data la centralità del tema antropologico nel suo pensiero, è necessario tornarvi per indicare altri elementi che nella sua ricca e suggestiva disamina presenta, ed avere, così, uno sguardo panoramico sulla struttura dell'esistenza umana integrale.

Nel paragrafo ottavo del capitolo quinto, intitolato *Sulla stratificazione della vita emotiva*,[53] egli rileva una differenza qualitativa tra i vari sentimenti presenti nell'uomo, dati e vissuti a diversi livelli di profondità. Li distingue in quattro gradi, secondo il seguente ordine:

– *sentimenti sensoriali o 'di sensazione'*;

– *sentimenti proprio-corporei* (come stati d'animo) *e sentimenti della propria vita* (come funzioni);

– *sentimenti puramente psichici* (puri sentimenti dell'io);

– *sentimenti spirituali* (o sentimenti della personalità).[54]

Questi gradi sono irriducibili e inderivabili gli uni dagli altri per associazione, fusione, intensità, ecc., e Scheler li analizza in ordine al loro riferimento (all'io o alla persona), alla loro attualità e partecipabilità, alla possibilità o meno di suscitarli e reprimerli volontariamente, alla loro intenzionalità o meno.

A questo campo soggettivo della vita emozionale, in virtù dell'intenzionalità, è correlato il mondo oggettivo dei valori, gerarchicamente ordinato, per cui possiamo completare il quadro precedentemente presentato con la seguente corrispondenza:

– *sentimenti sensoriali - valori sensibili* (piacevole-spiacevole);

– *sentimenti corporali e vitali - valori vitali* (nobile-volgare);

– *sentimenti psichici puri - valori spirituali* (bello-brutto, vero-falso, giusto-ingiusto);

– *sentimenti spirituali - valori religiosi* (sacro-profano, fede-incredulità).

Da questo ordine gerarchico di valori Scheler deduce, infine, i tipi assiologico-personali:

– l'*artista del godimento*, in riferimento ai valori sensoriali del piacevole;

[53] Cf ID., *Il formalismo* 406-425.
[54] Cf *ivi* 410.

– lo *spirito-guida* del progresso della civiltà, corrispondente ai valori dell'utile o della civiltà (ricercatore, tecnico, economista);[55]

– l'*eroe*, corrispondente ai valori vitali;

– il *genio*, corrispondente ai valori spirituali (filosofo, giudice, artista);

– il *santo*, corrispondente ai valori religiosi.[56]

Per un'approfondita conoscenza della natura dell'uomo, però, non è sufficiente esaminare la struttura della vita emozionale: poiché la sua specificità essenziale è data dal livello spirituale-personale e ciò richiede un chiarimento su cosa intenda Scheler per spirito e persona. Anzitutto bisogna dire che egli usa il termine spirito e non quello di ragione perché il termine ragione normalmente era usato dai greci per indicare il pensiero logico in virtù del quale *solamente* l'uomo si apre al transbiologico (posizione condivisa da Kant), relegando nella sfera della sensibilità tutto ciò che in lui non è *ratio*.[57] Usando il termine spirito, più vasto di ragione, egli vuole sottolineare che la trascendenza dell'uomo sulla vita, e quindi la sua apertura all'Assoluto, implica tutta quella sfera di atti di natura intenzionale che superano, per l'intuizione emozionale, il dato empirico e rimandano ai valori.

Nella enucleazione però del rapporto "spirito" – "persona" non troviamo in Scheler una linea costante di sviluppo: per spirito intende la sfera sopravitale originaria in genere, colta nella sua essenza e nelle sue correlazioni essenziali; per persona la forma unitaria in cui tale sfera unicamente può concretizzarsi ("unità concreta di atti"). Uno spirito impersonale, quindi, è inconcepibile e questo vale anche per Dio: «Un fondamento spirituale del mondo (quale ne sia la natura) può essere definito in se stesso come 'Dio' solo nella misura in cui sia 'personale'».[58]

Ma se questo è il discorso de *Il formalismo* la cosa non resta più così pacifica nell''ultimo' Scheler allorché leggiamo: «vogliamo designare come *'persona'* quel centro di atti entro il quale lo spirito appare nelle sfere *finite* dell'essere».[59] Con ciò si viene a negare il carattere personale di Dio, e perciò il teismo. Anche dando uno sguardo agli ultimi sviluppi

[55] Come si può notare Scheler conta cinque modelli personali, mentre le modalità fondamentali dei valori sono ne *Il formalismo* quattro; solo in seguito diventeranno cinque, quando aggiungerà tra i valori sensibili e quelli vitali i valori dell'utile. Per l'approfondimento di questa analisi cf FERRETTI, *Max Scheler* I, 133-138.

[56] Cf SCHELER, *Il formalismo* 406-425.

[57] Cf ID., *La posizione* 143.

[58] ID., *Il formalismo, Prefazione* alla seconda edizione, 10.

[59] ID., *La posizione* 143. Il corsivo è mio.

della gnoseologia scheleriana appaiono elementi che vanno in questa direzione. Ne *Le forme del sapere e la società*[60] afferma che il *sapere non è una funzione della coscienza, bensì la coscienza è un particolare tipo di sapere 'estatico' precosciente*. Ciò significa che:

– la coscienza non è il dato originario da cui partire per giungere fuori di sé alla conoscenza delle cose, essa segue a quel sapere che può dirsi "estatico", per cui si è originariamente fuori di sé, quasi si vive negli oggetti senza oggettivarli, si 'hanno' le cose senza sapere di averle;

– il sapere è una "relazione ontologica", ossia contro ogni forma di realismo, è il rapporto di partecipazione di un ente all'essenza di un altro, senza che essa (essenza) venga minimamente alterata, mentre l'esistenza rimane al di là della relazione conoscitiva, laddove è evidente la possibilità che l'essenza e l'esistenza di un oggetto siano separabili nel rapporto conoscitivo, contrariamente all'idealismo e al realismo critico.

Esplicitamente, quindi, in quest'ultimo punto Scheler nega la conoscibilità della realtà da parte dello spirito, ridotta a momento completamente irrazionale e correlato di tendenze cieche. La realtà, pertanto, non può essere provata, ma solo vissuta, essa sfugge ad ogni atteggiamento puramente intellettuale come "il colore all'udito, il numero tre al gusto e all'odorato". Nella concezione della natura dello spirito troviamo, dunque, nell''ultimo' Scheler una profonda mutazione rispetto al 'primo'. In *Essenza e forme della simpatia*, infatti, la cui seconda edizione risale al 1923, nei confronti di Freud, secondo cui «alle molteplici forme dell'atto spirituale non compete affatto in modo originario un''energia' propria di quelle medesime forme, sì che ogni energia che esse ricevono può essere loro procurata esclusivamente a spese dell'energia della libido [... ribatteva con chiarezza e decisione:] a nostro avviso a cominciare dalla percezione sensibile fino agli atti supremi dello spirito, compete una quantità indipendente di energia psichica, che non viene affatto assunta dall'energia istintiva della libido».[61] Dopo il 1925 questa posizione è abbandonata, anzi completamente capovolta, come si evince da queste parole: «lo spirito nella sua forma 'pura' è *originariamente del tutto privo di potenza, di 'forza', di 'attività'*. Perché possa attingere un grado qualsiasi di forza e di attività, sia pure limitato, è necessario che *intervenga quell'ascesi*, quella repressione delle tendenze e la *sublimazione* che

[60] Conferenza tenuta il 17 gennaio 1925 alla *Lessing-Hochschule* di Berlino, divenuta famosa perché in essa diede l'annuncio ufficiale della sua rottura col teismo.

[61] ID., *Essenza* 300-301.

l'accompagna».[62]

Con questo modo nuovo di concepire la realtà anche la riduzione fenomenologica subisce un'ulteriore evoluzione. Infatti, prendendo le distanze da Husserl, ritiene che la riduzione fenomenologica se vuol condurre al regno delle essenze deve annullare il carattere di realtà delle cose. «Che cosa significa 'de-realizzare' o 'ideificare' il mondo? *Non* significa, come vuole Husserl, sospendere il *giudizio* di esistenza [...]. Significa piuttosto *abolire*, annullare (quanto a noi), a titolo di prova, lo *stesso momento della realtà*: la totale, indivisa potente impressione della realtà, con il suo correlato affettivo; significa eliminare l'angoscia di quanto è 'terreno', che, come dice Schiller, si 'dissolve' solo in quelle regioni abitate dalle 'pure forme'. Ogni realtà, infatti, solo in quanto realtà e indipendentemente da ciò che essa è, esercita su ogni essere vivente anzitutto una pressione che limita e opprime [...]. Se è vero che l'esistenza è 'resistenza', quest'atto fondamentale *ascetico* di derealizzare può consistere solo nell'abolire e neutralizzare, appunto, quest'*impulso* vitale in rapporto al quale il mondo appare anzitutto come resistenza; quell'impulso che è altresì la condizione per percepire sensibilmente quell'esser 'ora-qui-così' della realtà contingente».[63]

2.4. *Ne* La posizione dell'uomo nel cosmo

La disamina da Scheler condotta in quest'opera è molto articolata ed interessante. Inizia col descrivere i vari gradi del mondo bio-psichico, a cominciare dal più basso che è costituito da un "*impulso affettivo*" del tutto privo di coscienza, cioè dalle piante, al secondo grado che è dato dall'*"istinto"*, al terzo, designato come *"memoria associativa"*, al quarto, caratterizzato dall'*"intelligenza pratica"*, che si può attribuire anche all'animale, e finalmente al grado più alto lo "*spirito"*, "*principio nuovo*" in virtù del quale l'uomo si diversifica da tutti gli altri perché:

– è *aperto al mondo*, capace, cioè, di svincolarsi dalla dipendenza organico-vitale;

– è *autocoscienza*, capace, cioè, di avere coscienza di sé, "di elevarsi al di sopra di sé";

– è *inoggettivabile*, ossia "attualità *pura*, avente il suo essere esclusi-

[62] ID., *La posizione* 160.
[63] *Ivi* 158.

vamente nel *libero compimento dei suoi atti*".[64]

Dopo aver trattato dell'*ideazione*,[65] di cui solo l'uomo è capace, torna ancora sulla critica, mossa già ne *Il formalismo*, alla dottrina sostanzialistica, a cui fa da corollario l'altro elemento rilevante in questo saggio, la tesi cioè, riguardante l'impotenza dello spirito che non consente più alcuna presa sulla realtà, essendo essa irrazionale e, perciò, contrapposta allo spirito stesso. Così la visione unitaria che sembrava assicurata ne *Il formalismo* ora risulta esplicitamente frantumata: l'essere si spacca nell'essere delle essenze, correlato dello spirito, e l'essere dell'esistenza, correlato dell'impulso biologico. L'uomo, perciò, non è più l'asceta di se stesso, ma «l'asceta della vita, l'eterno protestatore contro quanto è soltanto realtà».[66] Non solo, ma Dio stesso è coinvolto nel processo cosmico: «L''Essere-per sé' potrà chiamarsi esistenza divina solo nella misura in cui realizzerà, nell'impulso della storia universale, la *deitas* eterna nell'uomo e attraverso l'uomo».[67] E, coerentemente con quanto detto, prosegue: «La vita psico-fisica è *una*, e questa unità è un dato di fatto valido per *tutti* gli esseri viventi, e perciò anche per *l'uomo*. Non vi è nessuna ragione di fare, a proposito della vita psichica dell'uomo, una distinzione da quella dell'animale che non riguardi esclusivamente il grado; non vi è ragione di attribuire all'anima dell'uomo una provenienza e un destino particolari, come fanno il creazionismo teistico e la conseguente dottrina tradizionale dell'immortalità».[68]

Avviandosi alla fine del saggio, dopo aver esaminato e rifiutato le teorie naturalistiche di tipo meccanicistico e vitalistico, ribadisce ulteriormente la sua posizione col dire: «Per noi il *rapporto fondamentale dell'uomo con il principio del mondo* consiste in ciò che questo principio *coglie e realizza* se stesso immediatamente nell'uomo, il quale, come essere spirituale e vivente, è solamente un centro parziale dello spirito e dell'impulso, propri dell''Essere per sé'.

È il vecchio pensiero di Spinoza e di Hegel e di molti altri: l'essere primordiale si interiorizza nell'uomo, nell'atto stesso in cui l'uomo si vede fondato in esso. Noi vogliamo solo completare questo pensiero [...] nel senso di cogenerare, *in* questa realizzazione, il 'Dio' che scaturisce dal

[64] Cf *ivi* 119-152.
[65] Cf *ivi* 153-154.
[66] *Ivi* 159.
[67] *Ivi* 172.
[68] *Ivi* 178.

principio primordiale, per la penetrazione progressiva dello spirito.

Il centro, quindi, di tale autorealizzazione, ovvero dell'autodivinizzazione che l'Essere-per-sé cerca [...] è *precisamente l'uomo*, l'io umano, il cuore umano; essi costituiscono l'unico luogo a noi accessibile in cui Dio viene a formarsi, *ma sono altresì una parte vera e propria di questo processo trascendente* [...]. A priori dunque, secondo la nostra convinzione, la formazione umana e quella divina sono correlative».[69]

Scrive Raffaele Russo: «Il Dio perfetto, come perfetta compenetrazione dei due principi [spirito e impulso], ci attende solo alla fine della storia, ed è possibile solo con la partecipazione attiva dell'uomo, che a sua volta può realizzarsi solo come attività, solo come collaborazione all'attività divina, ovvero alla progressiva spiritualizzazione degli impulsi e alla vitalizzazione dello spirito. Ma per ora Dio è un Dio incompiuto, e se possiamo pensare la *plenitudo temporum* come sublimazione e compimento nell'uomo di tutte le energie dell'universo, è presente anche, visto che la possibilità di questo compimento è affidata appunto all'uomo, la possibilità dello scacco».[70]

2.5. *In* Essenza e forme della simpatia *(1923)*

Quest'opera costituisce il contributo più significativo dedicato all'analisi della vita emozionale in generale e della simpatia in particolare. Si compone di tre parti: nella prima, che corrisponde alla *pars destruens*, l'Autore fa la critica alle teorie inadeguate sulla simpatia, ed enuncia la sua dottrina sulla stessa; nella seconda svolge una ricerca fenomenologica sul significato dell'amore e dell'odio: sostanzialmente critica il pansessualismo di Freud, la scienza meccanicistica e lo spirito capitalistico; nel-

[69] *Ivi* 189-190.

[70] RUSSO R., *Immagini dell'uomo in Max Scheler*, in AA.VV., *Il vivente. Differenze ed espressioni*. Seminario di filosofia, Napoli, Filema Edizioni 1994, 179-196. Il testo riportato è a p.195-196. Nello stesso saggio è presente una interpretazione interessante che, a proposito della tanto discussa 'svolta' vede nel pensiero scheleriano una prima fase "apollinea", in cui prevale lo spirito sull'impulso, e quindi l'immagine di Dio creatore: è lo Scheler de *Il formalismo*; e una seconda fase" dionisiaca", espressa ne *La posizione*, caratterizzata da un cambiamento fondamentale dell'idea di Dio, concepito ora come unione potenziale di spirito e impulso ma ancora distinti, ora come compenetrazione perfetta dei due principi. E riporta un'annotazione puntuale di Albino Babolin: «a mutamenti nell'antropologia di Scheler corrispondono mutamenti nell'immagine di Dio che egli prospetta» (p. 191).

la terza affronta il problema della "conoscenza dell'altro".

Ritagliando alcuni elementi essenziali al discorso, anzitutto si evidenzia che Scheler parlando della persona dice: «proprio la sfera dell'attualità spirituale si articola in modo rigorosamente personale, sostanziale e in se stesso individuato, fino a Dio come la persona di tutte le persone».[71] E, dopo aver stigmatizzato come «il massimo fra tutti gli errori metafisici ogni dottrina che [...] voglia intendere le 'persone' [...] come 'modi' o 'funzioni' d'uno spirito universale»,[72] ribadisce con decisione: «La persona non è affatto individuata primamente dal suo corpo [... né] dal contenuto dei suoi atti e dei loro oggetti, o dal 'contesto' temporale del ricordo o da qualsiasi altro contesto delle sue esperienze vissute – ma tutto questo contenuto e contesto del flusso dell'esperienza vissuta è oggettivamente diverso per il fatto stesso che le persone in sé individuate, alle quali esso appartiene, sono diverse nel loro *esser-così*».[73] E nelle opere postume, non ancora tradotte dal tedesco, parla di una "determinazione individuale" per cui ognuno ha un suo proprio posto nel piano di salvezza del mondo, una sua vocazione.[74] Sempre nella prima parte di *Essenza* torna insistente lo stesso pensiero: «ogni anima spirituale rappresenta anche, nella sua essenza, un'idea eterna di Dio. Anzi, nella sua essenza e nella determinazione oggettiva che ne consegue, l'anima spirituale è solamente il contenuto di questa stessa idea di dio, e in nessun modo ne è una pura 'copia'. Essa 'riposa' – non nella sua esistenza, ma bensì nella sua essenza eterna – eternamente in Dio».[75] Questo richiamo alla tematica religiosa testimonia, oltre la ricchezza del pensiero di Scheler, la sua preoccupazione di presentare dell'uomo un'immagine il più adeguata possibile rispetto alla sua realtà.

Per quanto riguarda la simpatia, oggetto specifico di quest'opera, dopo di averne criticato le teorie inadeguate: le *spiegazioni psicologiche descrittive e genetiche*[76] che fanno derivare la vita emozionale dai dati fisici e naturali (Hume, Darwin, Spencer, Lipps, Wundt, ecc.), e le *spiegazioni metafisiche*[77] (monismo configurantesi o come metafisica della vita, ad es. il buddismo, Schopenhauer, o come metafisica dello spirito, ad es.

[71] SCHELER, *Essenza* 141.
[72] *L.cit.*
[73] *L.cit.*
[74] Cf FERRETTI, *Max Scheler* I, 174.
[75] SCHELER, *Essenza* 201.
[76] Cf *ivi* 90-108.
[77] Cf *ivi* 109-143.

Hegel). Queste ultime, pur essendo superiori alle prime, risultano però incapaci di riconoscere la pluralità delle persone – implicate nel processo simpatetico – essendo esse annullate nell'unico *Ens* metafisico. Dando la sua definizione egli corregge l'errore sia delle prime che delle seconde. Scrive infatti: «La simpatia *è* un fenomeno d'ordine metafisico»,[78] il che vuol dire che è *autonoma*[79] rispetto agli stimoli esterni (i quali ne sono le *occasioni*, non le *cause*), e che implica non solo l'identità, ma anche la differenza essenziale delle persone.[80]

Seguendo la via fenomenologica Scheler prende l'avvio dalla distinzione dei vari tipi di partecipazione affettiva:

– la partecipazione immediata e diretta alla gioia o alla sofferenza di qualcuno (*Miteinanderfühlen*);

– la partecipazione all'esperienza di un altro con un atto intenzionale di simpatia (*Mitfühlen*);

– il contagio emotivo subito dall'ambiente senza la propria volontà, unione affettiva che fa perdere le individualità singole (*Gefühlsansteckung*);

– l'identificazione affettiva o unipatia[81] (caso ingrandito del contagio emotivo), per cui l'io di qualcuno si identifica in modo automatico con l'io di un altro (come ad es. nel totemismo, nell'ipnotismo, nella fusione erotica, ecc.) (*Einsfühlung*);

– l'immedesimazione affettiva, atto con cui si rivive l'esperienza altrui sperimentandola come diversa e come simile (*Nachfühlung*).

Per giungere alla sua tesi Scheler esclude di questi tipi il primo e il terzo perché non implicano l'atto intenzionale della persona e prende in considerazione i rapporti tra gli altri tipi definiti dalle leggi su cui si fonda la simpatia:

– *l'unipatia fonda l'immedesimazione affettiva*;

– *l'immedesimazione affettiva fonda la simpatia*;

– *la simpatia fonda la filantropia* (Humanitas);

– *la filantropia fonda l'amore acosmico delle persone e di Dio*.[82]

A questo punto egli può enunciare la sua tesi principale secondo cui la

[78] *Ivi* 116.

[79] Cf *ivi* 108.

[80] Cf *ivi* 67.

[81] Così è reso dal traduttore il termine *Einsfühlung*, poiché Scheler lo usa accanto al primo (*Identifikation*) ma senza identificarli, anzi interpretandolo come "identificazione nel sentimento".

[82] Cf *ivi* 166-167.

simpatia «è un *invadere* e penetrare nell'altro e nel suo stato individuale, un vero e proprio *trascendimento* di se stessi».[83] E più in là aggiunge «è una funzione ultima ed *originaria* dello spirito, che in nessun modo è derivata geneticamente ed empiricamente da altri processi come la riproduzione, l'imitazione, l'illusione, l'allucinazione, nella vita del singolo. Ciò non significa *solamente* che la simpatia è 'innata' (in ogni singolo uomo), ma anche che essa fa parte della *costituzione* di tutti gli esseri senzienti in generale».[84]

Chiude questa prima parte dell'opera un'opportuna distinzione tra simpatia e amore (e odio): la prima è cieca ai valori, è un sentimento *re*attivo; l'amore, invece, è in se stesso riferito a un *valore*, è un *atto* e un *movimento*, non una funzione ed è del tutto indipendente dalle limitazioni cui è soggetta la simpatia (che si può avere solo nei confronti di esseri senzienti).[85] Tuttavia esistono dei rapporti tra essi: la simpatia si *fonda* su un amore ed è profonda e durevole in proporzione dell'amore: «qualora non amiamo profondamente l'oggetto col quale siamo in simpatia, la nostra simpatia volge presto alla fine e certamente non perviene al centro della persona».[86]

Particolarmente importante è la sottolineatura che Scheler fa nella distinzione tra "contagio emotivo" e "amore": il primo implica una fusione delle persone, l'amore invece esige sempre la dualità, l'autonomia dei singoli, per cui la persona è amata così come è, nel rispetto della sua trascendenza e della sua realizzazione secondo le proprie peculiari caratteristiche. In corrispondenza di queste due forme di simpatia si hanno due visioni metafisiche antitetiche, rispettivamente: il monismo e il pluralismo spiritualistico. Il nostro Autore aderisce alla seconda, anche se esistono in essa sentori di quell'abbandono che sarà definitivo nell'ultima fase del suo pensiero.

La simpatia, inoltre, non è per nulla riducibile alla "compassione", come invece ritiene Schopenhauer,[87] contro cui Scheler conduce una forte polemica. Il pensiero etico di questi, infatti, è viziato da un'antropologia negativa e da una metafisica immanentistica, la quale fa della "volontà di vivere" il fondamento assoluto ed unico che esclude la trascendenza del

[83] *Ivi* 102.
[84] *Ivi* 208-209.
[85] Cf *ivi* 220-221.
[86] *Ivi* 221-222.
[87] Cf *ivi* 108-110.

principio spirituale della persona. Questa, perciò, è ridotta ad una manifestazione provvisoria e insignificante di questo fondamento unico ed impersonale. La simpatia ci consente sì, di vivere e rivivere gli stessi sentimenti di un altro, ma essa riguarda la sfera dell'io psichico e qualcosa di re-attivo, non di originariamente attivo, in essa non è ancora dato il valore specifico dell'altro in quanto altro. Il principio personale si manifesta autenticamente solo nell'amore. Soltanto nell'amore l'altro è dato autenticamente come persona individuale, unica, irrepetibile, come «un *ultimo*, che non può in alcun modo risultare da caratteristiche, proprietà, attività»,[88] poiché: «*l'amore per il valore della persona*, cioè per la persona come realtà attraverso il valore della persona, è l'*amore morale* in senso pregnante».[89] È per questo che Ferretti conclude nel modo seguente: considerando che «i valori di persona sono superiori a quelli di cosa, che i valori morali sono essenzialmente valori di persona e che il valore morale superiore è l'amore per la persona, attuabile amando con la persona stessa, è facile comprendere come Scheler finisca col porre la persona-amore al culmine della scala dei valori morali».[90] Inoltre l'amore è *teistico* essendo Dio il fondamento di tutti i valori e la persona delle persone.[91]

La seconda parte dell'opera è dedicata alla fenomenologia dell'amore e dell'odio. Ribadita la loro originarietà, Scheler mette in evidenza che «l'amore è un movimento che va dal valore inferiore al valore superiore e nel quale rifulge di volta in volta il valore positivo di un oggetto o d'una persona, l'odio è un movimento inverso»[92] e ciò si realizza attraverso gli atti del "preferire" e del "posporre", di cui parla diffusamente ne *Il formalismo*. Poiché l'amore è riferito al valore, si rivolge alla persona individuale come portatrice di valori. Essere "oggetto" di amore è della massi-

[88] *Ivi* 249.

[89] *Ivi* 248.

[90] FERRETTI, *Max Scheler* I, 283-284.

[91] «*Nel* compimento dell'atto d'amore appare, rifulge nell'amante il valore 'buono' nel senso più originale! [...]. Ciò vale anche rispetto a Dio. La forma suprema dell'amore di Dio non è l'amore 'di Dio' come bene infinito, cioè come una cosa, bensì la *co-attuazione* dell'amore di Dio per il mondo ('*amare mundum in Deo'*) e per se stesso (*amare Deum in Deo*) [...]. Se vogliamo attribuire a Dio la suprema qualità morale secondo il modo dell'essere infinito, possiamo farlo solo se dell'amore (con Giovanni ed Agostino) facciamo la sua essenza più intima e diciamo che questa è 'amore infinito'. Solo a questo nucleo centrale del centro dell'atto divino sono legati come 'attributi' la sua 'bontà infinita' e la sua perfezione morale assoluta» (SCHELER, *Essenza* 246-247).

[92] *Ivi* 232.

ma importanza, giacché è «come il luogo in cui solamente esiste la persona e in cui dunque può anche emergere».[93] Poi Scheler si chiede come ci sia data la persona nell'amore: poiché essa non è una "cosa", non è un "oggetto", non può esser data nel "sapere"; richiamando quanto già detto ne *Il formalismo*, ossia che la persona «è l'unità sostanziale di tutti gli atti che un essere compie»,[94] così risponde: «La persona può essermi data solamente in quanto io ne *co-eseguo* gli atti cognitivamente nel 'comprendere' e nel 'rivivere' la sua esperienza, moralmente invece nella 'sequela'».[95]

Dopo la critica alla teoria naturalistica dell'amore, uno spazio rilevante occupa la critica a Freud. Pur apprezzandone il merito di aver rivolto particolare attenzione all'attività dei sentimenti di simpatia e dell'amore, e in specie alle forme erotiche e sessuali nella prima infanzia, scoprendo un campo completamente nuovo dell'anima infantile e determinante per la vita dell'uomo, non risparmia le sue invettive contro il suo ridurre l'amore ad un puro istinto, e il dedurre le varie qualità dell'amore dalla libido, anche quelle superiori, ricorrendo alla "sublimazione". In sintesi «Freud si rende colpevole dell'*errore metodico* di voler spiegare il caso normale sulla base dei fatti che si riferiscono al caso anormale, e di capovolgere così i fatti».[96]

Procedendo nell'analisi della vita emozionale Scheler rivela una sentita preoccupazione antropologico-pratica. Nota, infatti, che la simpatia come capacità di vivere l'esperienza dell'altro in quanto altro (la natura, l'uomo, Dio) sia andata perduta dal Seicento in poi, con l'avvento della scienza meccanicistica e dello spirito capitalistico; l'intento pratico del sapere ha portato l'uomo a dominare la natura e non di rado il suo simile, rendendoli strumenti entrambi da utilizzare per i suoi interessi e piaceri. Ha avuto inizio così la devastazione ecologica e lo sfruttamento, specie della donna e del bambino, che ancora oggi denunciano mancanza di simpatia e quindi di amore.

Nella terza parte dell'opera che sto esaminando Scheler tratta dell'Io altrui. Vi esordisce con una considerazione, acquisita dopo molti anni di lavoro, che il problema dei *fondamenti essenziali, esistenziali e cognitivi*

[93] ID., *Essenza* 249.
[94] *Ivi* 250.
[95] *L.cit*. A proposito della sequela egli chiarisce: una cosa è *"sapersi"* discepolo di Gesù e altra è *esser* discepolo.
[96] *Ivi* 294-295.

della connessione delle anime degli uomini non possa essere risolto né dalla sola sociologia, né dalle altre *scienze dello spirito* (tesi condivisa da Lipps, Dilthey ed altri). La psicologia, la psichiatria, ad es., *pre*suppongono già l'esistenza e la conoscibilità dei processi psichici altrui, perciò non sono in grado di risolvere i problemi *filosofici* che qui si presentano: si possono rilevare i loro limiti e respingere le loro false pretese solo se si è stabilita esattamente la natura e la stratificazione dell'essere psico-spirituale. Premesso ciò, egli affronta il difficile problema della "conoscenza dell'Io dell'altro". A questo proposito rifiuta le dottrine che derivano la conoscenza dell'altro dall'analogia e dalla empatia: la prima perché risulta sostanzialmente solipsistica, inferendo l'altro dall'Io; la seconda perché, a suo avviso, non trova l'altro, annullando l'Io e l'altro in una esperienza sensoriale. Dal momento che la persona è una "sostanza-atto" e non è oggettivabile la si può conoscere solo attraverso la "co-esecuzione" ed il "comprendere", ossia noi possiamo conoscere una persona comprendendola co-eseguendo i suoi stessi atti spirituali.[97] Ma questo ancora non basta, è necessario che la persona si riveli[98] manifestando i suoi atti intenzionali; se tace, nascondendo se stessa, non consente la conoscenza della sua personalità, bensì della sua particolare struttura psico-vitale.

Un'altra annotazione importante è la seguente: la conoscenza del mondo altrui non è una caratteristica secondaria, ma originaria. In ogni uomo è presente una struttura trascendentale della sua persona che possiamo denominare socialità, in virtù della quale si pone in relazione intenzionale con gli altri prima ancora di farne l'esperienza empirica. E a prova di questo richiama l'esempio di Robinson Crusoe, solo, nell'isola deserta, riportato ne *Il formalismo*, dove affermava: «Persino Robinson ipotizzato come soggetto di conoscenza sarebbe in grado di avere un vissuto partecipato di questa sua appartenenza a una unità sociale: lo avrebbe grazie all'esperienza diretta d'una mancanza di riscontro di quelle classi d'atti che siano in quanto tali costitutivi della persona».[99] E qui ribadisce la stessa convinzione: la "coscienza della mancanza" e della "insoddisfa-

[97] Circa gli interrogativi che suscita tale posizione scheleriana cf FERRETTI, *Max Scheler* I, 177-178.

[98] «È decisivo il fatto che la persona [...] per natura sua è *transintellegibile ad ogni conoscenza spontanea* (nel più netto contrasto con l'essere inanimato e con tutto il 'vitale'), perché è lasciato alla sua *libera discrezione* di rendersi percepibile e di darsi come conoscibile oppure no» (SCHELER, *Essenza* 320-321).

[99] ID., *Il formalismo* 635.

zione" rivela in Robinson «la visione ed idea estremamente positiva di qualcosa che esiste come sfera del Tu e di cui solo non conosce alcun esemplare».[100]

Anche la coscienza morale si può considerare una garanzia *indiretta* dell'esistenza di altre persone: gli atti e gli stati moralmente rilevanti (colpa, merito, responsabilità, ringraziamento, ecc.) rinviano ad altre persone senza che necessariamente precedentemente si sia entrati in rapporti effettivi con esse. Questi atti «dimostrano che già in base all'esistenza *essenziale* della coscienza umana anche la società è in qualche modo internamente presente ad ogni individuo, e che l'uomo non è solo parte della società, ma che anche la società, come membro della relazione, è una parte essenziale dell'uomo; che l'Io è solo un 'membro' del Noi, ma anche che il Noi è un membro necessario dell'Io».[101] E qui si presentano subito due problemi che Scheler affronta da filosofo. Il primo consiste nel fatto che il rapporto ontico-metafisico tra persona e comunità è strettamente collegato con la visione metafisica generale. Il personalismo che egli sostiene è concepibile solo sullo sfondo di un teismo e non di un monismo (Spinoza, Hegel, Schopenhauer, Hartmann) che nega l'esistenza sostanziale metafisica della persona spirituale. Il secondo problema riguarda l'ordine trascendentale di fondazione del sapere essenziale del tu altrui e dei diversi gruppi sociali. Egli ritiene, suffragandolo con una serie di esempi, che «in un primo tempo l'uomo vive più negli *altri* che in se stesso; più nella comunità che nel proprio individuo [...] *il nostro convincimento circa l'esistenza dell'altro Io è più profondo e antecedente rispetto*

[100] ID., *Essenza* 333.

[101] *Ivi* 327. Ne *Il formalismo* aveva distinto anche vari tipi di unità sociali in base all'"essere" e "vivere" insieme, e ai valori cui si tende: la *massa*, che si costituisce per semplice contagio emotivo; la *comunità di vita*, che nasce dal vivere gli stessi contenuti intenzionali in una comune corrente di vita ancora indifferenziata rispetto ai singoli (mira ai valori vitali), la *società*, unità artificiale basata su convenzioni e contratti e che mira al piacevole e all'utile; la *persona comune* che nasce dalla natura stessa della persona e tende ad abbracciare tutte le persone fino alla piena comunità di ogni persona con Dio, quale persona delle persone. È aperta a tutti i valori spirituali e religiosi. Per quanto molteplici possano essere i gruppi sociali Scheler tiene a sottolineare che l'appartenenza ad essi della persona non esaurisce mai tutto l'essere della persona. In ogni persona finita, infatti, v'è una sfera particolare che egli chiama "persona intima" in cui la persona si trova sempre da sola, in solitudine assoluta, e la cui esperienza è nota solo a Dio. Sarebbe interessante considerare i rapporti tra "persona umana" e i vari gruppi sociali, ma ciò porterebbe molto lontano dal discorso (cf p. 641-694).

al nostro convincimento circa l'esistenza della natura».[102]

Nella *Sociologia del sapere*, opera scritta un anno più tardi, egli affermerà: «Il 'Tu' (*Duheit*) è la categoria esistenziale più fondamentale del pensiero umano»[103] e questo perché essa è presente nella coscienza subito dopo la categoria dell'Assoluto e prima di quella dell'Io e di quella della natura. Certo la conoscenza dell'altro[104] non è ancora amare l'altro, ma ne è il presupposto necessario. Inoltre la conoscenza dell'altro è il "fondamento" indispensabile della sociologia e delle altre scienze dello spirito, a cui Scheler – come già Dilthey, Troeltsch e Weber – assegna il compito non già di spiegare (*Erklären*) ma di comprendere (*Verstehen*) i fenomeni nel loro significato. E a questo proposito non è superfluo notare quanto il pensiero di Scheler abbia influito, con la ricchezza delle sue intuizioni, sulla psicologia, sulla scuola psicanalitica e sulla sociologia contemporanea.

È bene terminare questa disamina di *Essenza e forme della simpatia* col sottolineare quanto si distanzi la concezione che dell'amore ha Scheler rispetto ai Greci. In quanto *movimento intenzionale*, per il nostro Autore, l'amore è attivo e creativo e mira all'esser-superiore del valore, ossia a un desiderio crescente del bene dell'altro e all'aumento delle manifestazioni del suo valore. Nel Cristianesimo egli riconosce il culmine e la perfezione dell'amore, in quanto porta anche al dono della propria vita per il bene dell'altro. Nell'antica Grecia, invece, anche nei grandi filosofi come Aristotele e Platone[105] (il quale tuttavia aveva riconosciuto il significato

[102] ID., *Essenza* 348 e 365.

[103] ID., *Sociologia del sapere*, Roma, Abete 1976, 119. Questa sottolineatura è molto importante, rivelandoci uno Scheler che si contrappone con energia all'orientamento soggettivistico moderno.

[104] Interessante è la seguente annotazione: «dell'altro io non conosco mai primamente le sole esperienze singole, ma colgo sempre il carattere della *totalità* psichica dell'individuo nella sua espressione globale [...]. Che uno sia di sentimenti amichevoli od ostili nei miei confronti, io lo capisco dall'unità espressiva dello 'sguardo', assai prima di essere in grado di indicare ad es., il colore e la grandezza degli occhi» (ID., *Essenza* 344). In seguito ribadisce ancora: «Ciò che noi percepiamo degli altri uomini coi quali viviamo, non sono 'prima di tutto' gli 'altri corpi' (purché non ci troviamo direttamente in un'indagine medica esterna), né sono gli 'Ii' e le 'anime' degli altri, bensì le *totalità unitarie* che noi intuiamo, senza che questo contenuto intuitivo sia innanzitutto 'analizzato' nel senso della 'percezione esterna' e della 'percezione interna'. Sulla base di questo momento di datità, possiamo quindi dirigerci, secondariamente, o nella direzione della percezione esterna o in quella della percezione interna» (*Ivi* 367).

[105] Cf *ivi* 234. Nella pagina precedente Scheler riporta in nota la definizione di

creativo dell'amore), è completamente assente l'amore gratuito, essendo concepito come l'espressione di una condizione imperfetta e quindi come una mancanza. In quanto tale, scrive Bosio: «l'amore appare sempre qualcosa di immobile e di conservativo, perché è inteso come volontà di eternizzazione intesa a mantenere l'essere di ciò che è nel grado più elevato della sua perfezione possibile».[106] È per questo che Dio per loro è oggetto, ma non soggetto di amore, è amato ma non amante, riceve amore dagli enti, ma egli non li pensa e non li ama. Siamo proprio agli antipodi del Dio cristiano che per amore crea il mondo e per amore s'incarna e muore in croce affinché gli uomini abbiano la Vita.

Questo studio sarebbe incompleto se non tenesse conto della tanto discussa "svolta" di Scheler, in cui Nietzsche prende il sopravvento su Agostino. Già esaminando il "primo" Scheler sono affiorati qua e là degli elementi rivelatori della dichiarata inversione di rotta finale, ma ora è opportuno segnalarne i tratti più salienti, evitando di ripetere le perplessità avanzate sopra. Scrive Padellaro: «Dal 1922 in poi, Scheler si propone una nuova antropologia filosofica che non costruisce più l'uomo dal di dentro bensì dal di fuori».[107] È proprio così. Infatti prende come punto di partenza il dato primario e obiettivo della vita e la perfetta corrispondenza dei fenomeni psico-fisici che in essa si manifestano. E per stabilire una gerarchia delle diverse forme di esistenza prende l'avvio dall'*impulso affettivo* presente in ogni essere vivente, il grado più basso dell'impulso cieco «che è a un tempo quella spinta che tutto sospinge fin nelle più luminose altezze dell'attività spirituale, e che genera altresì l'energia per ogni atto della più pura speculazione e della più delicata e illuminata bontà»[108]. L'accostamento a Schopenhauer in questo passo è più che evidente. La seconda forma di esistenza è data dall'*istinto*, cui seguono la *memoria associativa* e l'*intelligenza pratica*. Tutte queste forme sono presenti nell'animale. L'uomo trascende gli altri enti per la presenza dello *spirito*, che lo rende capace di *ideificare* il mondo. Ma a questo punto lo spirito si presenta in antagonismo con l'impulso vitale: l'esistenza, che è vista da Scheler come *resistenza*, viene neutralizzata dall'attività spirituale. «Paragonato all'animale che dice sempre di 'sì' alla realtà effettiva – anche quando l'aborrisce e la fugge – *'l'uomo è colui che sa dir di no'*,

Platone nel *Convito*: «l'amore è un movimento dal non-esistente all'esistente».

[106] BOSIO, *Invito al pensiero* 93.

[107] PADELLARO, *Introduzione* a SCHELER, *La posizione* 19.

[108] SCHELER, *La posizione* 119-120.

l'*'asceta della vita'*, l'eterno protestatore contro quanto è soltanto realtà [...]. In ogni caso – comparato all'animale, la cui esistenza è un'incarnazione dello spirito borghese – l'uomo è l'eterno 'Faust', la *bestia cupidissima rerum novarum*, mai paga della realtà circostante, sempre avida di infrangere i limiti del suo essere 'ora-qui-così', sempre desiderosa di trascendere la realtà circostante: e con essa anche i limiti della propria realtà personale presente».[109] E qui incontriamo un'altra affinità, questa volta proprio con Freud che prima aveva criticato. Anche Freud aveva affermato che l'uomo reprimendo le proprie tendenze le sublima in valori spirituali. Ma questo atto non è condizione dell'*essere* dello spirito, bensì del suo manifestarsi, poiché «nella sua forma *'pura'* è *originariamente del tutto privo di potenza, di forza, di attività*. Perché possa attingere un grado qualsiasi di forza e di attività, sia pure limitato, è necessario che *intervenga quell'ascesi*, quella repressione delle tendenze e la *sublimazione* che l'accompagna».[110] Le conseguenze che ne risultano sono veramente nefaste: se lo spirito puro non possiede nessuna energia, anche l'Ente supremo quale essere spirituale ne è privo e così diventa inconcepibile la creazione del mondo dal nulla. Il processo cosmico nella reciproca penetrazione tra spirito e impulso diventa un momento eterno dell'autorealizzazione del divino.[111] «In altre parole, lo scopo e il fine dell'essere e del divenire finito sono la *reciproca penetrazione* dello spirito originariamente impotente e dell'impulso originariamente demonico, cieco a tutte le idee e valori spirituali [...]. Di questo fine dell'essere e del divenire, il teismo ha fatto erroneamente il punto di partenza».[112]

Questo richiamo alla metafisica è imprescindibile ai fini del discorso antropologico, perché è determinante il suo influsso sulla concezione dell'uomo e del suo rapporto col mondo e con Dio. Meraviglia non poco la facilità con cui Scheler alla fine abbraccia molte dottrine che prima aveva vivisezionato e disarticolato col bisturi della sua puntuale critica, dichiarandole non di rado errori grossolani.[113] Le esemplificazioni al riguardo si

[109] *Ivi* 159.
[110] *Ivi* 160.
[111] Cf *ivi* 171-172.
[112] *Ivi* 172.
[113] Padellaro scrive: «sorprende l'assenza di una critica altrettanto vivace alle posizioni e alle idee abbandonate: le nuove posizioni sono accettate con lo stesso ingenuo ardore delle prime verità che si affacciano allo spirito. Talché chi volesse disegnare la parabola del pensiero scheleriano, ignorando l'ordine cronologico dei suoi scritti, anteporrebbe, senza esitare, gli ultimi ai primi» (PADELLARO, *Introduzione* 24).

potrebbero moltiplicare. Il panteismo, ad es., che così acutamente aveva criticato nei *Problemi di religione*,[114] viene da lui condiviso, anche se abbandonando la maniera intellettualistica di Fichte, Schelling ed Hegel, per una versione che sostituisce all'unico principio la reciproca penetrazione di spirito e impulso. Può sembrare superfluo ma conviene ribadire quanto abbia pesato su tale risvolto il motivo irrazionalistico presente in vari filosofi del tempo (ad es. Nietzsche, Dilthey, Bergson) e che ha esercitato il suo fascino un po' in tutto il percorso del suo pensiero.[115] Questo spiega, anche se lascia perplessi, la dimenticanza delle varie denunce che nella fase teistica aveva indirizzato al panteismo, tra cui la seguente: «Se in Dio quale spirito viene misconosciuta l'essenza della personalità e libertà, si finisce per negare anche alle essenze finite personalità e libertà. Diventano semplici modi di un attributo essenziale divino, il 'pensare', o solo punti di passaggio di un processo logico o dinamico – nel migliore dei casi semplici unità funzionali dello spirito divino. L'errore e il peccato con tali premesse sembrano necessariamente emanare dalla finitezza e corporeità in genere – non dai liberi atti della personale volontà spirituale».[116]

Un altro elemento indicatore di questa inversione di marcia si può rintracciare nell'orientamento dei suoi interessi, rivolti primieramente nel campo della filosofia morale e della filosofia della religione e infine in quello sociologico, le cui tracce molto evidenti sono presenti ne *La posizione dell'uomo nel cosmo*. Qui Scheler è passato dal teomorfismo dell'uomo all'antropomorfismo di Dio, che, tutto sommato, non è che antropocentrismo. Scrive Pellegrino: «un antropocentrismo in cui l'uomo acquista il posto centrale nell'universo è la risposta dell'ultimo Scheler al problema metafisico, è la nuova soluzione dell'antica domanda: perché l'essere e non il nulla. La risposta è questa: perché l'uomo diventi Dio».[117]

Ma se questa è la conclusione del pensiero scheleriano onestà vuole che si faccia notare quanto segue. Oltre che nel campo dell'etica è nella filosofia della religione che Scheler, con la vivacità e molteplicità delle sue intuizioni, ha lasciato una feconda eredità di cui tanti nel nostro secolo avrebbero fatto tesoro in seguito, soprattutto in Germania. È il momento migliore della sua ricerca, in cui procede in base a quello che egli

[114] Cf SCHELER, *Problemi di religione*, in ID., *L'eterno nell'uomo* 133-134.
[115] Cf *ivi* 136-138.
[116] *Ivi* 239.
[117] PELLEGRINO, *Introduzione* a SCHELER, *L'eterno* 29.

chiama "sistema di conformità",[118] a una netta distinzione tra religione e metafisica. Esse sono due campi autonomi che si caratterizzano e definiscono soprattutto in base alla diversità del movente, del fine, dell'oggetto intenzionale. Il movente della metafisica è "la meraviglia che qualche cosa in generale sia e non invece il nulla";[119] la religione nasce "dall'amor di Dio e dal desiderio di una definitiva salvezza". Il fine della metafisica è la "conoscenza razionale dell'essenza del mondo esistente e del fondamento ultimo"; la religione è "via di salvezza" che si ottiene attraverso la "divinizzazione". L'oggetto intenzionale della metafisica è l'essere assoluto nella sua realtà ed essenza; nell'atto religioso l'oggetto intenzionale è il 'Sommo bene', il divino o santo, fondamento della propria salvezza.[120] Sconfessati gli errori del fideismo e del razionalismo egli giunge alla conclusione che la religione si fonda sull'intuizione emozionale dell'amore, e alla domanda se sia possibile dall'esistenza degli atti religiosi concludere all'esistenza di Dio risponde in maniera esplicita: è impossibile dimostrare l'esistenza di Dio, la realtà divina si dà solo nell'atto religioso. «Tutto il sapere su Dio è sapere attraverso Dio».[121]

3. Rilievi critici

Come in un affresco sono presenti luci e ombre, così in ogni uomo, capolavoro del creato, i pregi vanno sempre in compagnia dei limiti, quale retaggio della sua finitezza e precarietà. A questa legge generale non sfugge nessuno su questa terra, per quanto grande e famoso sia. Così è di Scheler, ricco di positività e non esente di interrogativi e perplessità che la sua opera inevitabilmente suscita nel lettore attento, anche se benevolo.

Ma prima di passare a una valutazione è giusto far presenti due motivi che impediscono di dare un giudizio globale e sicuro soprattutto sull'"ultimo" Scheler: la morte sopraggiunta nella pienezza del suo fervore creativo e che non gli ha consentito di dare compimento alla sua opera; e l'esistenza di altro materiale, ancora inedito, che può gettare nuova luce per comprendere meglio l'evoluzione del suo pensiero.

La vastità di interessi coltivati dalla sua ricca personalità ha aperto

[118] Cf SCHELER, *L'eterno* 165 ss.
[119] Cf *ivi* 158.
[120] Cf *ivi* 270.
[121] *Ivi* 293.

orizzonti sconfinati per studiosi di vari campi del sapere anche nel nostro tempo.[122] In questo i critici sono tutti d'accordo. Ne cito alcuni a mo' di esempio: «L'opera di Scheler è sempre attuale e continua a trasmettere alla filosofia contemporanea un messaggio vivo, ricco di suggerimenti e denso di spunti che attendono ulteriori sviluppi. Non c'è, si può dire ambito della filosofia che non ne sia investito, dalla sfera etica a quella della gnoseologia, della filosofia della cultura e della società».[123] «Stella di prima grandezza della scuola fenomenologica, uno dei più brillanti pensatori della Germania. Scheler [...] ha creato da diverse fonti una filosofia originale, con una non comune capacità di proporre i problemi, dando risposte, che non chiudono la realtà in un sistema, ma l'aprono a nuovi orizzonti di pensiero».[124]

Il suo costante interesse per la metafisica costituisce un merito non trascurabile se si pensa al clima culturale del suo tempo, saturo di positivismo e psicologismo verso cui non risparmia le sue critiche:[125] egli rivendica sì l'aspetto ateoretico dell'esistenza umana contro il riduttivismo di ogni forma di razionalismo, ma rifiuta con decisione il naturalismo che riduce l'uomo a una cosa, a un oggetto, privandolo di ciò che più gli è proprio: lo spirito per cui trascende il cosmo e può rivolgersi a Dio. Ciò si può sostenere anche nell'ultima fase del suo pensiero. Scrive Padellaro: «Scheler non smarrì mai il profondo senso religioso che aveva animato la sua vita e la sua opera [...], non cessò mai di spingere il suo sguardo oltre i confini naturali del mondo e dell'uomo; e anche quando la crisi religiosa e i nuovi interessi speculativi e scientifici lo porteranno verso un'antropologia che, come dicevamo, intende "costruire" l'uomo non più dal di dentro, ma dal di fuori, egli non smarrirà mai le prospettive spirituali di una creatura che porta in sé qualcosa di eterno».[126] Contro ogni forma di ateismo si avverte sempre nelle sue opere che l'uomo è concepito come un essere che si trascende e tende all'Assoluto, non è concepibile senza Dio.

Molto acuta è la sua critica al soggettivismo, al meccanicismo e allo storicismo del pensiero moderno, in particolare nei riguardi del formalismo kantiano che misconosce la concretezza della persona umana. Tutti

[122] Quanti spunti e suggestioni possa offrire oggi alla speculazione il pensiero scheleriano lo mostrano alcuni lavori recenti riportati nella *Bibliografia*.

[123] BOSIO, *Invito al pensiero* 169.

[124] PELLEGRINO, *Introduzione* 7-8.

[125] Cf SCHELER, *L'eterno* 308.

[126] PADELLARO, *Introduzione* 33.

questi recisi rifiuti degli errori segnalati ci portano a concludere che nella fase teistico-personalistica del suo pensiero Scheler ci ha lasciato una antropologia che a buon diritto possiamo denominare integrale, poiché rivendica tutte le dimensioni dell'uomo, evitando ogni riduttivismo.[127]

Le profonde intuizioni che troviamo in *Essenza e forme della simpatia*, oltre che investigare nella sfera emozionale di ogni singola persona, offre molteplici suggestioni per la concezione di una vita di relazione positiva, cioè tra persone mature e perciò capaci del dono di sé, indicando con finezza nelle puntuali descrizioni fenomenologiche i pericoli che nel rapporto "io-tu" conducono all'oggettivazione e, in sostanza, all'asservimento dell'altro. E questo grazie anche all'approccio interdisciplinare con cui affronta il delicato problema, nell'autonomia metodologica delle varie discipline e nello scambio continuo dei loro risultati, per avvicinarsi il più possibile a una completa, anche se incompiuta definizione generale della situazione e del compito dell'uomo.

Nel necrologio che Nicolai Hartmann tenne alla sua morte è sottolineata con forza proprio questa sua capacità di superare l'angusta prospettiva positivistica che estendeva alle scienze dello spirito lo schema meccanico-razionalistico in uso allora nelle scienze della natura: «Era nella sua natura di creare partendo dal contatto immediato con le conquiste sempre nuove e progressive della ricerca scientifica specializzata. Era capace di ciò per una facoltà di apprendere rapidamente veramente unica, intuitiva, per il dono superiore di cogliere subito quanto vi fosse di essenziale nelle relazioni più complicate e di subordinarlo a dei punti di vista superiori. Era continuamente in agguato di ciò che stava per nascere nelle scienze sociali e nella psicologia, nella fisica e nella ricerca clinica, nella scienza della religione e nella teoria fisica».[128]

In questo tentativo di spiegare questo "enigma" che è l'uomo,[129] Scheler «è veramente esemplare: il vigile senso storico lo tiene lontano dal

[127] Anche se evidentemente Scheler non ne era soddisfatto, stando a quanto dice nella *Prefazione* alla prima edizione di *La posizione dell'uomo nel cosmo*: «Questo lavoro presenta un breve e conciso riassunto di una *Antropologia filosofica*, che da qualche anno vado elaborando e che apparirà all'inizio del 1929» (p. 115). Sappiamo che la morte lo stroncò prima che vi pervenisse.

[128] HARTMANN N., *M. Scheler*, in *Kantstudien* 33 (1928) IX-XVI.

[129] Scrive Pascal (al cui "ordine del cuore" Scheler deve tanto): «Se l'uomo si vanta io lo abbasso, se si abbassa lo esalto. E lo contraddico sempre fino a fargli comprendere che egli è un mostro incomprensibile» (*Pensieri*. Scelti, tradotti e commentati da Rita Boffa, Alba, Edizioni Paoline 1974, 138).

semplicismo storicista; l'insaziabile sete di assoluto gli proibisce l'acquiescenza relativistica; la lancinante problematicità esclude per lui ogni chiusura assolutistica; la sottile sensibilità religiosa gli evita il pericolo dell'intellettualismo teologico; la larga conoscenza dei risultati delle scienze lo chiude al riduzionismo scientista; la vasta dottrina sociologica lo tiene esente dal determinismo sociologistico. Ne deriva una sicura disponibilità per analizzare e definire, in tutta la sua ricchezza e in tutta la sua problematicità, la situazione e il destino dell'uomo».[130]

Per quanto riguarda gli argomenti aporetici, di fronte a cui la letteratura scheleriana imbocca sentieri diversi e talora opposti, si è già detto qualcosa cammin facendo, ma ora più puntualmente vengono ripresi come stimolo per un ulteriore approfondimento dell'antropologia scheleriana. Va da sé che essi si trovano nell'"ultimo" Scheler, ma non spuntano improvvisamente come la *vexata quaestio* della "svolta" farebbe pensare.

Circa il fondamento gnoseologico dell'etica scheleriana Ferretti fa notare che senza alcun dubbio il sentimento dei valori «così come è presentato da Scheler, è veramente un atto intenzionale, che rivela, e quindi fa conoscere, dei valori oggettivi e assoluti»,[131] per cui egli può difendersi dall'accusa di irrazionalismo ma, osserva lo stesso studioso, «alcune espressioni, a nostro parere un po' incaute, come 'alogico' e 'arazionale', con cui egli qualifica la sfera del sentimento intenzionale dei valori, potevano però dar adito al sorgere di quell'accusa. Se infatti è vero che i valori non possono essere tratti fuori razionalisticamente da un concetto privo di valore, ciò non significa – neppure per Scheler – che essi non siano compresi in se stessi dallo spirito, o che non obbediscano alle leggi formali generali dell'essere [...], resta però ancora aperto il problema di vedere se di fatto l'uomo abbia una tale percezione affettiva dei valori, e se per un'etica filosofica, basti riferirsi ad essa per trovare la giustificazione ultima delle valutazioni morali».[132] Egli in sostanza approva sul piano fenomenologico la tesi di Scheler, ma ritiene che andrebbe completata tenendo nel debito conto la ragione e la libertà.

È indubbia l'ambiguità di alcune affermazioni, più volte ripetute da Scheler, come ad es. questa, che la realtà non può essere provata, ma solo vissuta, che sfugge ad ogni atteggiamento puramente intellettuale, ad ogni

[130] MORRA, *Introduzione* a SCHELER, *Essenza* 15.
[131] FERRETTI, *Max Scheler* I, 301.
[132] *L. cit.*

rappresentazione e pensiero «come lo è il colore per l'orecchio e l'udito».[133] Petruzzellis rileva che, essendo i valori inaccessibili all'intelletto, manca nell'etica scheleriana una discriminante tra valori, disvalori e pseudovalori. E nella sua valutazione, che va nella stessa direzione del Ferretti, osserva: «Il sentimento può assolvere nella vita dello spirito una funzione altamente apprezzabile, purché non pretenda ad un primato che non è in grado di esercitare. La coscienza dei valori, di cui il sentimento è una componente essenziale, ma non unica, è assai complessa e richiede un'analisi più vasta e profonda di quella compiuta da Scheler. Il sentimento è un *posterius*, non un *prius*, riconosce il valore non lo crea, non lo costituisce, né lo risolve in sé, né è capace di scoprirlo e realizzarlo isolato dall'intelligenza».[134] E, pur riconoscendo il contributo notevole apportato alla filosofia dei valori dalla distinzione scheleriana tra beni, fini particolari, cose e valori, obietta: «se i valori non sono beni particolari, che possono essere voluti sotto lo stimolo di fattori e stati d'animo contingenti, ciò non significa che il bene, nel pregnante significato etico del termine, si possa confondere col *bonum utile* e col *bonum delectabile*, che rendono desiderabili le cose e le trasformano in beni economici. Analogamente, se i fini particolari e contingenti hanno bisogno di essere valutati e quindi presuppongono i valori, ciò non toglie che i valori possano essere fini della nostra attività intenzionale e pratica. Bene e fine sono categorie più vaste dei concetti che abbracciano i beni e i fini empiricamente voluti per un'attrattiva sensibile o per un calcolo utilitario».[135] Inoltre egli contesta a Scheler anche l'oggettività, oltre che lo stesso essere dei valori, perché privi di ogni contenuto ontologico, essendo ridotti a fenomeni fondamentali ed irriducibili dell'intuizione affettivo-percettiva[136] e indipendenti da «un 'soggetto' o un 'io', tanto un io empirico come un cosiddetto 'io trascendentale' o una 'coscienza in genere'».[137]

La presa di posizione del Ferretti sembra più sfumata, stando alle sue parole: «Per quanto riguarda più in particolare le incomprensioni nate da una eccessiva contrapposizione terminologica del valore all'essere [...] ci pare che esse siano state superate dalle successive chiarificazioni date da

[133] SCHELER, *Il formalismo* 316.
[134] PETRUZZELLIS N., *I valori dello spirito e la coscienza storica*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice 1964, 66-67.
[135] *Ivi* 65.
[136] Cf SCHELER, *Il formalismo* 328.
[137] *Ivi* 329.

Scheler stesso sul tema»;[138] ma non si nasconde la difficoltà di conciliare due affermazioni del nostro Autore che egli sintetizza così: «Di fatto Scheler, pur ribadendo che è nella percezione affettiva che i valori si danno come tali, da un lato rimanda costantemente – come si è visto – all'idea di Dio come fondamento della loro oggettività assoluta, e dall'altro costantemente fa notare che la sua etica non si fonda in nessun modo sulla posizione della realtà di Dio».[139] Inoltre, rifacendosi anche ad opere postume, e soprattutto all'ultima filosofia di Scheler, scrive: «non è l'etica a fondarsi sulla metafisica, bensì se mai la metafisica dell'essere assoluto a fondarsi sull'etica».[140] La conclusione cui giunge è la seguente: «dubitiamo che sia teoreticamente possibile rimanere nella posizione interlocutoria del Max Scheler di *Formalismus*, tenendo ferma la tesi dell'assolutezza oggettiva dei valori senza volerla radicare nella esistenza di Dio. Parimenti dubitiamo che sia possibile dare un fondamento assoluto al dover-essere senza un rimando metafisico-teologico».[141]

Anche K. Wojtyla si è interessato della figura di Scheler, ponendosi la domanda se e quanto il suo "sistema" fosse adatto ad interpretare l'etica cristiana. E, dopo un'attenta e documentata analisi comparativa delle due prospettive, risponde nelle *Tesi conclusive* che il "sistema" etico costruito da Scheler fondamentalmente non si adatta alla formulazione scientifica dell'etica cristiana a causa delle sue premesse fenomenologiche ed emozionalistiche e, pertanto, non ci consente di definire in alcun modo il *principio obiettivo* per cui un atto è eticamente buono e un altro cattivo. Per fissare questo principio bisogna trapassare dal metodo fenomenologico a quello metafisico e per fare questo il "sistema" di Scheler non ci può aiutare. Tuttavia non possiamo privarci dei vantaggi che offre. «Esso dà ai valori etici quel marchio di esperienza, li avvicina alle esperienze dell'uomo concreto, permettendo di esaminare la vita etica dalla parte dei suoi fenomeni. Con tutto ciò, compie tuttavia un ruolo secondario e solo ausiliario».[142]

Trattando della metafisica, strettamente legata all'antropologia, il discorso cade inevitabilmente sulla tanto controversa "svolta" del pensiero

[138] FERRETTI, *Max Scheler* I, 304. Per un'analisi dettagliata di queste successive chiarificazioni cf ID., *Max Scheler* II, 218-222.

[139] ID., *Max Scheler* I, 304.

[140] *Ivi* 306.

[141] *Ivi* 307.

[142] WOJTYLA K., *Max Scheler. Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, Roma, Edizioni Logos 1980, 243.

scheleriano, giacché gli elementi metafisici sono più preponderanti nell'ultima fase del suo pensiero. E qui la letteratura critica si divide tra quelli che sostengono una sostanziale unità evolutiva nella filosofia del nostro Autore – molto pochi in verità – tra cui sono da segnalare F. Bosio, D.M. Dupuy; M.S. Frings;[143] e quelli che insistono sulla frattura e discontinuità tra il "primo" e il "secondo" Scheler. Questi sono numerosi, tra cui: P. Wust, D. von Hildebrand, R. Padellaro, G. Ferretti, U. Pellegrino, i quali cercano di spiegare il motivo del suo cambiamento di rotta[144] ascrivendolo: alcuni alla dissonanza della sua vita rispetto alla morale cattolica, ed altri ad una motivazione di carattere teoretico che, a mio avviso, è molto più cogente. Pellegrino, ad es., trova una conferma di questo cambiamento in Scheler stesso che nella *Prefazione* alla terza edizione di *Il formalismo* scrive: «L'opinione pubblica ha potuto constatare che nel periodo successivo alla seconda edizione del libro l'autore ha non solo notevolmente sviluppato la sua posizione in determinate questioni (*le più importanti*) della metafisica e della filosofia della religione, ma l'ha pure *modificata* per quanto concerne una questione così essenziale come la metafisica dell'essere uno ed assoluto (al quale peraltro l'autore continua ad attenersi): il cambiamento è stato così profondo che egli non può più indicarsi come 'teista' (nel senso tradizionale del termine)».[145]

Questo cambiamento profondo che trova concordi gli ultimi critici segnalati, si individua già in elementi presenti nel "primo" Scheler. Essi sono:

– il rifiuto della sostanzialità della persona;

– il primato dell'amore sulla conoscenza, ripreso da Agostino, ma affrettatamente semplificato;

– l'oscillazione, nella concezione del fondamento ontologico, che rende l'apertura dell'uomo all'Assoluto puramente formale;

– il principio di causalità ridotto a un semplice dato di esperienza che rende impossibile la dimostrazione dell'esistenza di Dio e la dipendenza ontologica dell'uomo da Lui;

– il conoscere che attinge le essenze e non l'essere in atto;

– la distinzione di essenza ed esistenza che, lungi dal significare un rapporto tra potenza e atto, assume un significato dualistico trasferendolo alla fine all'Assoluto, a Dio, il quale diventerà non solo «fondamento del-

[143] Per le opere principali in cui essi trattano tale tematica cf *Bibliografia*.
[144] Tra le opere interessate al tema in questione cf *Bibliografia*.
[145] SCHELER, *Il formalismo* 11-12.

l'io umano, ma anche suo principio formale costitutivo»;[146]

– il rifiuto della finitezza che lo porterà al panteismo.[147]

E dire che in *L'eterno nell'uomo* aveva scritto: «il panteismo dappertutto, dove si presenta nella storia, non è mai un inizio, è sempre una fine, non è mai l'alba mattutina di un nuovo sole di fede, è sempre soltanto il rosso serale di un *sole al tramonto*»![148] Questo testo è un esemplare di tante pagine luminose che conferiscono all'opera di Scheler, nonostante i limiti, oltre che il suo fascino, un valore imperituro.

[146] PADELLARO, *Introduzione* 35: è un testo di Collins riportato nella nota 3.

[147] Scrive Dupuy che più esattamente la posizione di Scheler si potrebbe designare «con un termine che evocasse, nello stesso tempo, una trascendenza di Dio nei confronti del mondo e un'azione divina all'interno del mondo per mezzo della quale l'essere-per-sé conquista a poco a poco una perfezione che la sua aseità non gli conferisce direttamente: forse l'espressione panenteismo evoluzionistico indicherebbe al meglio questa idea complessa e non esente da ambiguità» (DUPUY M., *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, Paris, Presses Universitaires de France 1959, vol. II, 699).

[148] SCHELER, *L'eterno* 133.

Capitolo IV

ANTROPOLOGIA PERSONALISTICA DI MARITAIN

1. La matrice

Possiamo dire che la lunga vita di Maritain si svolge nel Novecento, definito da un punto di vista filosofico "il secolo lungo"[1] avente il suo inizio negli anni Settanta-Ottanta dell'Ottocento propriamente con la figura di Nietzsche, col quale scompare il paradigma coscienzialistico tipico della modernità e si inaugura la nuova epoca che avanza congedandosi sempre più da ogni istanza fondativa.[2] Infatti, crollati i sistemi onnicomprensivi, sotto la nietzschiana critica corrosiva al positivismo e all'idealismo, alla crisi epocale tra le due guerre mondiali segue quella attuale di non minore entità che si presenta come espressione di una com-

[1] Da un punto di vista storico, invece, il Novecento si può datare dal 1918 al 1991; da qui l'espressione "secolo breve" diffusa dall'opera di HOBSBAWN E.J., *Il secolo breve*, Milano, Rizzoli 1995.

[2] Cf GALEAZZI G., *Personalismo*, Milano, Editrice Bibliografica 1998, 5-16. L'A. in questo interessante libretto dà una visione chiara, essenziale e completa del Novecento filosofico, scandito in tre periodi contrassegnati da crisi in cui è costantemente presente Nietzsche sia da vivo che da morto. Questi tre periodi si identificano rispettivamente con tre *svolte*: *vitalistica*, di orientamento nichilistico e storicistico da un lato e spiritualistico e fenomenologico dall'altro; *linguistica*, di orientamento analitico (neopositivismo) e interpretativo (esistenzialismo) che trovano il loro *input*, rispettivamente, nella prima e seconda fase del pensiero di Wittgenstein e di Heidegger, e infine quella *etica* di orientamento strutturalista (post-heideggeriano e neo-nietzschiano) ed ermeneutico (di matrice fenomenologica o esistenzialistica). Tutti e tre questi periodi sono attraversati da due linee contrastanti, già intuibili nel discorso da me fin qui condotto, ossia una *linea antiumanistica*, emersa nell'antropologia liberal-radicale e in quella social-marxista, e una *linea neoumanistica* presente nell'antropologia fenomenologica scheleriana, ma che trova in questa di Maritain una solida fondazione metafisica.

plessità difficile da superare. Pertanto, quest'ultimo scorcio del secolo mostra un panorama fortemente differenziato, designato come "post-moderno", dalle interpretazioni più varie e talora controverse (rilevabili, per fermarmi ad un solo esempio, nella Scuola di Francoforte tra i primi francofortesi e l'"ultimo" Habermas), contrassegnato dalla crisi della ragione e marcatamente venato da una tinta nichilistica ed immanentistica. In tal senso «Nietzsche resta ancora l'ultima parola dell'*autocomprensione* del nostro tempo».[3]

Tuttavia non possiamo essere autolesionisti denigrando il nostro tempo: negli stessi caratteri di per sé negativi del pensiero contemporaneo si nascondono spesso istanze positive che molti filosofi hanno saputo individuare proponendo un ricupero dell'umano e non raramente della trascendenza. Basti ripensare al "primo" Scheler e, più vicino ai nostri giorni, a Lévinas il quale, intravedendo un solipsismo tendenziale in tutto il pensiero occidentale, lo spezza decisamente, segnando con l'*etica della responsabilità* il passaggio dalla "cultura dell'identità" alla "cultura dell'alterità", riaprendo nella via etica l'accesso all'Infinito. Tutto questo evidenzia che Nietzsche non è «l'ultima parola della *verità* del nostro tempo»:[4] accanto a un pensiero negativo è presente, infatti, un pensiero positivo e il personalismo segue appunto questa direzione.

Schematizzando ulteriormente, nel rapportarsi alla modernità il clima culturale odierno si configura come *antimoderno* (es. "pensiero debole"), *tardomoderno* (es. "neoilluminismo") e *ultramoderno*. Quest'ultimo, evitando la posizione di netta rottura del primo e la pedissequa continuità del secondo, opera una cernita, tenendo e "accertando" i valori di verità del passato e abbandonando ciò che non consente di far fronte alle sfide etiche poste nel nostro tempo dalla complessità, dall'ecologia, dalla biologia, dall'informatica: è questo appunto l'atteggiamento che il personalismo assume, mostrando anche in ciò la nota distintiva dell'equilibrio costantemente presente in tutte le sue fasi. Ed è interessante notare che queste coincidono con le stesse fasi che scandiscono la periodizzazione del Novecento: quella a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento, quella degli anni Trenta e l'ultima dal Sessanta in poi, denominate rispettivamente dal

[3] VIGNA C., *Ontologia metafisica e postmodernità*, in AA.VV., *Seconda navigazione. Corpo e anima. Necessità della metafisica. Annuario di filosofia 2000*, Milano, Mondadori 2000, 128.

[4] *L. cit.*

Galeazzi: *protopersonalismo, personalismo storico e neopersonalismo*,[5] impegnati, il primo, a fronteggiare il trascendentalismo e lo scetticismo, il secondo quella "crisi di civiltà", plasticamente espressa da Spengler ne *Il tramonto dell'Occidente*,[6] secondo cui sarebbe esaurito il ruolo egemone esercitato dall'Europa e messe in discussione le radici cristiane della cultura europea. Una risposta adeguata giunge a tal punto dal "Movimento Esprit" e da altri orientamenti che si riconoscono nei principi ispiratori del personalismo, a salvaguardia del valore della persona e dei suoi diritti, contro ogni forma di statalismo (comunismo) e razzismo (nazismo). Mounier e Maritain rimangono figure emblematiche di queste due posizioni.

Il *Neopersonalismo*, infine, si trova a reagire al riconoscimento della propria impotenza dopo il disincanto dell'onnipotenza illuministica esprimentesi con la sofferta *perdita del senso della vita* che ancora perdura. In questo orizzonte si iscrivono da una parte tutte le prospettive di matrice empiristica che non riconoscono altro sapere all'infuori di quello positivo e, attraverso le scienze informatiche e biologiche, riducono sempre più il divario «non solo tra uomo e mondo naturale, ma anche tra uomo e mondo artificiale»,[7] e dall'altra parte tutte quelle posizioni che avversano il fondamento e lo sostituiscono con la "volontà di potenza", con la "cura", con la "saggezza", con l'"ironia", con "la pietas": tutte figure della prassi fungente il ruolo del *logos*.[8]

Tentativi di risposta apprezzabili, da queste stimolate, sono i richiami all'interiorità e alla responsabilità presenti in Lévinas – cui sopra ho accennato – e in altri, come ad es. Jonas, Apel, Ricoeur, con i quali ancora oggi il personalismo fa sentire la sua voce.

Da quanto ho fin qui detto è emerso a sufficienza, mi pare, che il personalismo è «una presenza consistente e ricorrente […] come una linea di tendenza»[9] con il duplice intento: *reattivo* e *propositivo* che ne determina la configurazione.[10] Infatti, come scrive Galeazzi, «Il personalismo si pre-

[5] Cf GALEAZZI, *Personalismo* 21.

[6] Cf SPENGLER O., *Il tramonto dell'Occidente*: *Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, Parma, Guanda 1995.

[7] *Ivi* 293.

[8] Questi surrogati del *logos* è facile individuarli in chi segue Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Rorty, Vattimo. Cf a questo proposito VIGNA, *Ontologia* 127-144.

[9] GALEAZZI, *Personalismo* 21.

[10] A rigore proprio per questo motivo si dovrebbe parlare di personalismo al plurale, come si evince giustamente nel titolo del libro: AA.VV., *Persona e personalismi*,

senta ogni volta che la persona è a rischio; conseguentemente la forma che il personalismo assume è legata, di volta in volta, a ciò contro cui intende reagire in nome dell'uomo e della sua dignità; anche la proposta risente, di volta in volta, del contesto in cui si colloca, nel senso che la rivendicazione del valore della persona viene fatta, giustificandolo in modi diversi e privilegiando ora un aspetto ora un altro».[11]

A ben guardare, la persona, su cui richiama l'attenzione il personalismo, non è oggetto di studio a partire dal Novecento; mi porterebbe molto lontano questo discorso, ma si potrebbe documentare ampiamente tutto un susseguirsi nel tempo di concezioni umanistiche e antiumanistiche della persona. Lo stesso Maritain al riguardo si esprime così: «Non c'è una dottrina personalistica, ma ci sono aspirazioni personalistiche e una buona dozzina di dottrine personalistiche, che non hanno talvolta in comune se non la parola persona, e delle quali alcune tendono più o meno verso l'uno degli errori contrari tra i quali sono situate. Ci sono personalismi a tendenza nietzschiana e personalismi a tendenze proudhoniane, personalismi che tendono alla dittatura e personalismi che tendono all'anarchia. Una delle grandi preoccupazioni del personalismo tomista è di evitare l'uno e l'altro eccesso. È questo personalismo che ci interessa, il personalismo fondato sulla dottrina di san Tommaso d'Aquino».[12] E in un altro testo, parlando della carta dei diritti dell'uomo, in cui potrebbero convergere i fautori di una società liberale-individualistica, comunista e personalista, afferma: «Resta da vedere chi offre un'immagine fedele e chi distorta dell'uomo. Per quel che mi riguarda so dove mi trovo: con la terza di queste tre scuole di pensiero».[13]

In questa sede l'aggettivo "personalistica" fa riferimento esplicito al pensiero di Jacques Maritain e questo per due motivi. Anzitutto perché tra i personalisti, a parer mio, Maritain è il più metafisico, il che gli consente una trattazione rigorosa e fondata a tutto vantaggio delle conclusioni cui giunge;[14] in secondo luogo perché, pur essendo già scomparso, ancora ha molte cose da dirci.

a cura di Andrea Milano e di Antonio Pavan, Napoli, Dehoniane 1988.

[11] GALEAZZI, *Personalismo* 21.

[12] MARITAIN J., *La persona e il bene comune*, Brescia, Morcelliana 1973, 8.

[13] ID., *L'uomo e lo Stato*, Milano, Vita e Pensiero 1953, 128.

[14] La fondatezza della posizione di Maritain spicca ancora di più se si mette a confronto con quella di Mounier giacché come saggiamente osserva A. Pavan: «non è dentro alle frontiere dell'antropologia che si giocano in ultima istanza, o fondativamente e istitutivamente, le visioni dell'uomo e del suo destino, ma alle frontiere del

Inutile dire che questo lavoro non ha davvero la pretesa di affrontare nella sua globalità l'opera di Maritain che, si può dire, non ha lasciato inesplorato nessun problema che interessi l'uomo; oltre che presuntuoso sarebbe altresì inopportuno, data l'economia del lavoro stesso. Pertanto

fondamento e dell'essere, ossia della totalità e dell'intero; qui si fanno i giochi e le scelte che ricevono poi mediazione regionale nell'antropologia; quando un'antropologia si costituisce, le carte in effetti, sono già state distribuite» (PAVAN A., *Il problema filosofico del personalismo. Ripensando il personalismo pedagogico di Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain. Verità, ideologia, educazione*, Milano, Vita e Pensiero 1977, 83). Anche Rigobello scrive: «È soprattutto sulla base dottrinale che il confronto col Mounier prende particolare rilievo, poiché è proprio su tale base che le diversità si manifestano con maggiore chiarezza, al di là del comune impegno etico-religioso che li colloca entrambi tra le più vive espressioni della spiritualità francese contemporanea.

Il personalismo di Mounier non deduce l'impegno e la testimonianza da una precisa ed organica dottrina logico-metafisica, ma pone l'esercizio concreto della vita personale a punto di partenza del proprio discorso. Il fondamento della dottrina di Maritain rimane la metafisica classica, sia pure trascesa in una visione cristiana della realtà e della vita; l'avvio dell'indagine di Mounier è invece l'esperienza personale e soltanto in seno ad essa si possono enucleare i lineamenti di una dottrina. La differenza teorica che sta alla base dei due personalismi è veramente radicale; è la differenza stessa che intercorre tra una dottrina intellettualisticamente elaborata ed una fenomenologia» (RIGOBELLO A., *Maritain e Mounier: due personalismi*, in GALEAZZI G., *Persona società educazione in Jacques Maritain*, Milano, Massimo 1979, 335-341. Il passo riportato è a p. 336. Lo stesso studioso si era interessato già precedentemente di questi due personalismi. In un testo si legge quanto segue: «Del personalismo si possono dare due distinte accezioni. Personalismo può indicare una filosofia che fa della persona il suo centro teoretico. La persona è, in tale filosofia, una intuizione metafisica originaria che le analisi fenomenologiche, esistenziali e storiche hanno il compito di svolgere, esplicare, situare nella pluralità delle esperienze concrete. Da questo centro teoretico discende un universo di valori morali, di programmi di interventi politici che caratterizzano il personalismo nei suoi aspetti più noti come dottrina sociale e politica e come criterio valutativo della situazione contemporanea.

Personalismo può indicare una dottrina etica, sociale e politica comportante l'accennato universo di valori morali e di determinazioni pratiche, ma senza essere essa una nuova metafisica o una posizione fenomenologica originaria. Le scelte politiche, nonché le valutazioni storiografiche sono dedotte da un quadro metafisico in cui la persona nella sua natura e dignità trova ampio riconoscimento, senza per questo divenire il fulcro di tutta una ontologia. La prospettiva di Mounier appartiene al personalismo inteso nella prima accezione del termine, la dottrina di Maritain si inscrive nel concetto di personalismo conforme al secondo significato» (ID., *Il personalismo di Jacques Maritain e di Emmanuel Mounier*, in AA.VV., *Jacques Maritain*, Brescia, Morcelliana 1967, 57-82. Il passo citato si trova a p. 77-78. Per un ulteriore approfondimento del problema cf *Bibliografia*.

mi limiterò a mettere in evidenza soltanto la matrice e la visione dell'uomo nel personalismo maritainiano per trarne lezioni in vista di un futuro migliore.

1.1. *Inquadramento storico-critico di J. Maritain*

Verso la metà del Novecento Étienne Gilson scriveva: «Conosciamo dei filosofi che offrono resistenza al pensiero di Jacques Maritain, e tanto più fermamente quanto meno lo conoscono; ma nessuno resiste alla sua presenza. È un punto sul quale i nostri nipoti, meno fortunati di noi, dovranno crederci sulla parola […]. Nessun metafisico saprà mai trovare, nella familiarità dell'eterno, il segreto di una familiarità più perfetta nel suo personale rapporto con le preoccupazioni quotidiane del suo tempo […]. Letteratura, arte, scienza, etica, politica nazionale o internazionale: non c'è ambito della vita e del pensiero del suo tempo che egli non abbia personalmente abitato, esplorato e investigato fino al limite estremo delle sue frontiere, luoghi naturali di un pensiero attento a "distinguere per unire". [… Egli] seppe creare un clima spirituale paragonabile a quello del XIII secolo, quando ciascuno diceva la verità in modo tale che non appena enunciata essa cessava di appartenergli [trasportando ciascuno in una regione di verità] in cui le nozioni di "tuo" e di "mio" non hanno più alcun senso».[15]

Questi brevi tratti lasciano intravedere la sontuosità di quell'edificio di cui in punta di piedi oso varcare la soglia per ammirarne le meraviglie che fanno la felicità dell'intelligenza ed invitano ad andare oltre. E in questa esplorazione è opportuno procedere timidamente perché in verità su tanto poco può posarsi l'occhio della mente e il rischio di fraintendere il tutto è molto forte per quest'opera in cui "tutto importa a tutto".

Ma chi era Jacques Maritain?

Un uomo «innamorato della bellezza, assetato di giustizia»,[16] un uomo «che incarnava la passione incondizionata e quasi verginale della verità. Non cercava altro che questa, risoluto a tutto sacrificarle»,[17] un uomo che

[15] GILSON É., *Une sagesse rédemptrice*, in ID., *Jacques Maritain, son oeuvre philosophique*, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Paris, Desclée de Brouwer 1948, 3-4.

[16] POUPARD P., *Jacques Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain oggi* (Atti del Convegno Internazionale di studio promosso dall'Università Cattolica nel centenario della nascita, Milano 20-23 ottobre 1982), Milano, Vita e Pensiero 1983, 364.

[17] GARRONE G.M., *Jacques Maritain*, in *ivi* 360.

ha vissuto il dramma spirituale del suo tempo fino all'angoscia.

Nella congiuntura storica in cui visse – dalla fine dell'Ottocento agli anni Settanta del Novecento – imperavano il fenomenismo, il positivismo, il materialismo confluenti tutti in quello scetticismo che faceva seguito alla decantazione dei grandi sogni scientistici. Non mancò, tuttavia, in quell'ultimo scorcio dell'Ottocento il ritorno alle antiche tradizioni francesi, l'appello, cioè, all'interiorità che, riallacciandosi ad Agostino e a Pascal, contribuì non poco a rivendicare la libertà dello spirito umano dal determinismo naturalistico in cui il positivismo lo aveva confinato: Ravaisson, Maine de Biran, Renouvier, Lachelier, Boutroux, pur con modalità diverse sono la coscienza riflessa di questo nuovo fermento.

Anche sul piano scientifico entrava in crisi il carattere assoluto e definitorio di ogni pronunciamento, tramontava l'ideale della previsione infallibile,[18] e alle vecchie tesi epistemologiche si sostituivano modelli esplicativi di natura ipotetico-deduttiva.

Ma chi più di tutto doveva incidere, specie sulle nuove generazioni, creando una mentalità, uno "spirito" nella cultura non solo francese ma – oserei dire – mondiale, agli albori del nostro secolo, fu senza dubbio Bergson,[19] la cui filosofia si presentava come un nuovo modello di esplicazione unitaria, armonizzante gli ultimi risultati della scienza con le istanze vive di superamento di quel determinismo mortificante e deludente, divenuto comune denominatore di ogni scuola del tempo.

Anche in Maritain Bergson accese la luce e la speranza.

[18] Basti ricordare il testo emblematico di Laplace e metterlo a confronto con i principi di Einstein, di Plank, di Heisenberg – per fermarci al solo campo della fisica – per capire come la vecchia immagine che ci si era fatta del mondo non reggeva più. Ecco il brano di Laplace: «Noi dobbiamo considerare lo stato presente dell'universo come l'effetto del suo stato anteriore e la causa di quello che seguirà. Un'intelligenza che, per un istante dato, conoscesse tutte le forze da cui la natura è animata e la situazione rispettiva degli esseri che la compongono, se fosse abbastanza vasta per sottomettere questi dati al calcolo, abbraccerebbe nella stessa formula i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e quelli del più leggero atomo: niente sarebbe incerto per essa e l'avvenire come il passato sarebbe presente ai suoi occhi» (LAPLACE P.S., *Théorie analytique des probabilités*, III ed. 1820, *Prefazione*, in *Oeuvres* VII, Parigi, 1886, p. VI). Lo stesso determinismo ribadisce più tardi, cf la traduzione italiana di OLIVA S., *Saggio filosofico sulle probabilità*, Bari, Laterza 1951, 44-46.

[19] Era tale il fascino esercitato dalla sua persona e dal suo dire (non si dimentichi che aveva ricevuto il premio Nobel per la letteratura nel 1927) che la sua scuola al Collège de France, sempre sovraffollata di studenti, era divenuta centro di diffusione del "bergsonismo" a cui era difficile sottrarsi, ventata fresca sul soffocamento prodotto dallo scientismo imperante.

Era pure l'epoca delle accese polemiche modernismo-antimodernismo, in cui, nonostante lo spiccato senso religioso, veniva coinvolto, oltre che Bergson lo stesso Blondel.

Ambiente di trapasso, dunque, questo di Maritain, tra il vecchio mondo rivoluzionario, anticlericale che sognava un progresso senza fine e il mondo delle geometrie non-euclidee, della relatività, del superamento dei miti: lo stesso travaglio della nostra età, tesa tra un mondo che crolla e uno nuovo che stenta a nascere.

Maritain non fu spettatore inerte di tutto questo, ma, vittima prima lui stesso di tanto sfacelo, si adoperò in tutti i modi, allorché lo splendore della verità rischiarò la sua anima, così sensibile al valore della giustizia e della solidarietà, per orientare con la parola e con gli scritti gli spiriti smarriti davanti alle fumanti rovine della guerra.

Non sarebbe errato definirlo il filosofo del dialogo. Infatti, pur rimanendo sul terreno filosofico che gli era proprio, da ogni personalità di spicco del suo tempo traeva occasione per avanzare verso la luce: dall'arte alla mistica, dalla letteratura alla politica «non ha mai mancato di tener conto delle ricerche più significative dei suoi contemporanei».[20]

Basta dare un'occhiata ai titoli delle opere per rendersi conto, inoltre, delle sue prese di posizione come filosofo e moralista su avvenimenti e situazioni della vita intellettuale, sociale e politica, che s'imponevano alla sua attenzione.

Davvero impressionante fu la sua collaborazione a riviste e collane sorte o sostenute su sua iniziativa. "Revue Universelle", "Le Roseau d'or", "Les Iles", "Courrier des Iles", "Bibliothèque Française de Philosophie", "Cours et Documents de Philosophie", "Revue de Jeunes", "Les Etudes Carmélitaines", "Esprit", "Revue Thomiste", "Nova et Vetera", "Vigile", "Vie spirituelle", "Temps présent", ed altre ancora, contribuirono non poco a tener desta ed alimentare la sete di verità di intere generazioni.

Non si può misurare facilmente l'incidenza che ebbe il suo pensiero sulla cultura contemporanea, tuttavia una testimonianza riportata da G. La Pira in uno dei primi convegni dell'Istituto internazionale "J. Maritain" mi sembra molto significativa al riguardo: «*Primato dello spirituale* fu per noi tutti – appena apparve – come una stella orientatrice del nostro

[20] LACOMBE O., *Jacques Maritain e la sua generazione*, in AA.VV., *Jacques Maritain. Verità* 7. Tutto il saggio è molto interessante per l'argomento in questione. Ancora per l'incidenza di Maritain sulla cultura contemporanea cf *Bibliografia*.

cammino spirituale e culturale: fu come la stella dell'anima che ci indicò Dio, primo conosciuto e primo servito! Quanta luce e quanto bene traemmo da quel libro meditato ed ispirato, il quale tanto sostanzialmente si collega a *Umanesimo integrale*. La nostra intiera vita spirituale e culturale di questo trentennio è legata – come radice – all'opera intiera di Maritain».[21]

Contribuì non poco, infatti, al ritorno nella cultura europea della *philosophia perennis*, tanto che Pavan poté scrivere a riguardo di un'opera di Maritain: «non pare improprio ritenere *La philosophie bergsonienne* una specie di manifesto del neo-tomismo».[22]

1.2. *Itinerario biografico e speculativo*

Non si può parlare di Maritain pensatore senza pensare a Maritain uomo, giacché tutta la sua speculazione unitamente alla sua vita si riassume in un cammino verso la verità.

Jacques Maritain nasce a Parigi nel 1882 e muore a Tolosa nel 1973. Possiamo distinguere la sua lunga e ricca giornata terrena in cinque periodi.

Il primo periodo va dal 1895 al 1905. Nato in un'agiata famiglia protestante, frequenta gli studi liceali all'"Enrico IV", dove fa amicizia col nipote di Renan, Ernst Psichari, e gli studi universitari alla "Sorbona", ove incontra Charles Péguy e la giovane Raïssa che diviene nel 1904 sua moglie, riflesso della sua anima. Questo è il periodo dei grandi incontri e della ricerca. Deluso dai "grandi" maestri della Sorbona, ma non rassegnato, frequenta con Raïssa le lezioni di Bergson al Collège de France che costituiscono per loro una liberazione e una scoperta. La strada è spianata, ma diventa luminosa solo dopo il loro incontro (1905) con Leon Bloy, scrittore cattolico che influisce in modo decisivo sulla loro conversione al Cattolicesimo.

Il secondo periodo (1906-1926) è segnato dalla conversione di entrambi e di Vera, sorella di Raïssa. Ricevuto il battesimo nel 1906, nella piena adesione a Cristo le tensioni dell'animo si placano come pure l'ardente desiderio di certezze naturali. Infatti non è di filosofia che si occu-

[21] AA.VV., *Jacques Maritain e la società contemporanea*, Milano, Massimo 1978, 400.

[22] PAVAN A., *La formazione del pensiero di J. Maritain*, Padova, Gregoriana 1985, 299.

pa, ma di biologia. Ottenuta la docenza di stato (1905) chiede ed ottiene per due anni consecutivi (1907-1908) una borsa di studio per la Germania al fine di interessarsi di questa scienza sperimentale. A Heidelberg conosce Driesch e gli è vicino mentre fa ricerche di embriologia sperimentale. Ma se di fatto l'indagine filosofica tace, l'atteggiamento filosofico è desto, tanto che Pavan fa risalire al 1908 quella che chiama l'"intuizione di Heidelberg", cioè, la riflessione sulla possibilità o meno di accordare l'interrogazione metafisica suscitata da Bergson con le formule del dogma rivelato.[23]

Determinante per la sua speculazione doveva essere però al ritorno da Heidelberg a Parigi nel novembre del 1908 l'incontro col padre domenicano Humbert Clérissac, che lo invitò a leggere la *Summa Theologica* di S. Tommaso. Non poté farlo subito perché impegnato nella redazione di un *Dizionario della vita pratica* e nella stesura di due articoli: *La scienza moderna e la ragione*, *Neovitalismo in Germania e il darwinismo* che sarebbero apparsi nella *Revue de philosophie* nel 1910 e che documentano l'effetto della conversione sulla sua filosofia. Nel 1911 sulla stessa rivista appare con la collaborazione di Raïssa *L'evoluzionismo bergsoniano*, contenente le critiche che il sistema bergsoniano sollevava in confronto alla filosofia tomista. Nel 1912 insegna filosofia al "Collège Stanislas" e all'"Institut Catholique" di Parigi e pubblica *I due bergsonismi*, nel 1914 il suo primo libro *La philosophie bergsonienne* e nel 1919 nella sua casa a Meudon costituisce i "Circoli Tomistici", centri di incontri spirituali e di dibattiti culturali che vedono la presenza di poeti, romanzieri, musicisti, pittori e filosofi tomisti e indicono convegni annuali diffondendosi in Svizzera, in Belgio e in Inghilterra. Intanto la sete di giustizia, mai sopita nel suo animo, lo porta ad aderire al "Parti de l'intelligence"[24] e alla collaborazione della *Revue Universelle*, legata all'*Action française*, movimento integralista a cui mai partecipa e contro cui si scaglia allorché nel 1926 viene condannata da Pio XI. Di questo periodo sono anche le seguenti opere: *Arte e Scolastica* (1920), *Elementi di filosofia* (1921 e 1923), *Théonas* (1921), *S. Tommaso d'Aquino* (1923). A queste fanno seguito le più importanti del gruppo: *Antimoderno* (1922), *Tre riformatori* (1925) e *Primato dello spirituale* (1926).

Il terzo periodo (1926-1939) vede Maritain impegnato come professore e conferenziere, oltre che in Francia, in altri paesi europei e in Ameri-

[23] Cf *ivi* 38, 131-132, 298.
[24] Se ne può leggere il *Manifesto*, in *ivi* 322-325.

ca. Le opere principali di questo periodo sono: *Religione e cultura* (1930), *Distinguere per unire. I gradi del sapere* (1932), *Sulla filosofia cristiana* (1933), *La filosofia della natura* (1935), *Scienza e saggezza* (1935), *Umanesimo integrale* (1936). Quest'ultima, molto conosciuta dal grande pubblico – «esaltata, sospettata, vilipesa»[25] – risulta da sei lezioni tenute nel 1934 all'Università di Santander (Spagna) e dalla relazione pronunciata al Congresso tomistico di Poznan (Polonia). Contemporaneamente partecipa al dibattito politico e ideologico facendo sentire la sua voce in diverse riviste e in manifesti. La sua protesta contro l'invasione italiana dell'Etiopia, il bombardamento di Guernica, la "guerra santa" di Spagna, le malvagità del nazismo e gli altri totalitarismi, lo rende bersaglio di aspre critiche.

Il quarto periodo va dal 1940 al 1960. Maritain insegna in molte università americane; trasferitosi nel 1940 a New York, la sua casa diventa punto di riferimento per gli esiliati intellettuali francesi. Dal 1944 al 1948 è a Roma come ambasciatore di Francia presso la Santa Sede. La sua fama ormai è nota in tutto il mondo e molteplici sono i riconoscimenti che gli vengono conferiti d'ogni parte. Tra gli scritti principali di questo periodo sono da segnalare: *I diritti dell'uomo e la legge naturale* (1942), *L'educazione al bivio* (1943), *Da Bergson a Tommaso d'Aquino* (1944), *Cristianesimo e democrazia* (1945), *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente* (1947), *La persona e il bene comune* (1947), *Ragione e ragioni* (1947), *Il significato dell'ateismo contemporaneo* (1949), *L'uomo e lo Stato* (1951), *Per una filosofia della storia* (1957), *Per una filosofia dell'educazione* (1959), *Il filosofo nella società* (1960), *La filosofia morale* (1960). Intanto a Princeton muore Vera (1959) e a Parigi Raïssa (1960).

Il quinto periodo (1961-1973) è vissuto a Tolosa ove si ritira tra i Piccoli Fratelli di Gesù e nel 1970 diventa uno di loro senza interrompere la sua missione di filosofo. Pubblica, infatti, tra l'altro: *Dio e la permissione del male* (1963), *Il mistero d'Israele* (1965), *Ricordi e appunti* (1965), *Il contadino della Garonna. Un vecchio laico interroga se stesso sul mondo d'oggi* (1966), *Della grazia e dell'umanità di Gesù* (1967), *La Chiesa di Cristo* (1970), *Approches sans entraves* (1973). Di quest'ultima stava correggendo le bozze quando la morte lo colse per introdurlo alla visione della Verità che sempre aveva ricercato.

Come per ogni uomo destinato a segnare la storia anche per Maritain il cammino è faticoso e sofferto. Che c'è di più terribile che essere con-

[25] BARS H., *Una filosofia organica*, in AA.VV., *Jacques Maritain oggi* 377.

sumati dalla sete di verità e non poterla soddisfare?

Ancora sedicenne, al liceo, Jacques per la disperazione si rotolava sul pavimento della sua camera perché alle sue domande non era data alcuna risposta. La stessa delusione alla Sorbona: «Filosofi, i nostri maestri, per dire la verità, disperavano della filosofia»,[26] così si esprime Raïssa ne *I grandi amici* e narra che passeggiando lei e Jacques nel giardino un pomeriggio d'estate scoprono di non aver imparato altro che a dubitare di tutto, e con l'animo colmo di amarezza concludono: «Se dovessimo rinunciare a trovare un senso qualunque alla parola verità, alla distinzione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, non è più possibile vivere umanamente».[27] Così decidono di portare avanti ancora un po' la loro ricerca e «che se quell'esperienza non fosse riuscita la soluzione sarebbe stata il suicidio […]. Volevamo morire con un libero rifiuto, se non era possibile vivere secondo la verità».[28]

Ma questo tunnel angoscioso di esasperazione e di morte doveva rischiararsi lentamente. Allorché su consiglio dell'amico Peguy comincia a frequentare con Raïssa le lezioni di Bergson il cuore si apre finalmente alla speranza di dare risposta al desiderio profondo di verità metafisica, alla fiducia di poter attingere l'assoluto. Dice bene a questo proposito Acone: «le posizioni del Bergson, antirazionalistiche, antintellettualistiche e antiscientistiche, costituiscono una sorta di test reattivo nei confronti della sfiducia, che egli nutre ormai da qualche tempo, verso l'impostazione dei maestri della Sorbonne, che tutto vogliono spiegare con le cause, con le presunte leggi fattuali».[29]

Bergson è il maestro che cercava e l'entusiasmo per lui cresce di giorno in giorno, come documenta Raïssa: «Jacques fu presto considerato all'università come un discepolo di Bergson. Portava nelle aule dei corsi la fiamma rivoluzionaria di un socialismo ardente e della filosofia dell'intuizione. Il maestro stesso diceva che egli era tra i suoi scolari colui che interpretava e comprendeva meglio il suo pensiero».[30] Tale apprezzamento e venerazione dura per tutta la vita, tanto che nell'ultima opera scrive:

[26] MARITAIN R., *I grandi amici*, Milano, Vita e Pensiero 1981, V ristampa, 68. In questo libro, come in polla d'acqua sorgiva, si delineano i tratti di queste due creature privilegiate: Raïssa e Jacques che «come due specchi non hanno mai cessato di cercare l'uno nell'altro l'immagine del Cristo» (GARRONE, *Jacques Maritain* 359).

[27] MARITAIN, *I grandi amici* 74-75.

[28] *Ivi* 76.

[29] ACONE G., *Bergson nel giudizio di Maritain*, in GALEAZZI, *Persona* 209.

[30] MARITAIN, *I grandi amici* 81.

«Bergson è stato veramente un metafisico […] e noi gli siamo debitori di aver dato a gran voce, nel deserto metafisico della nostra età, il segnale del rinnovamento fondamentale che la filosofia attendeva da tre secoli».[31]

Questo però non gli vieta di prendere le distanze da lui, man mano che la luce si fa più intensa. Infatti, conosciuto Leon Bloy, la cui testimonianza di cristianesimo – vissuto prima che concettualizzato – lo porta insieme con Raïssa e Vera alla scoperta meravigliosa della fede, pur non volendosi interessare di filosofia, intento com'è ad Heidelberg a ricerche di biologia, va meditando una sua intuizione circa la possibilità di conciliare l'apertura metafisica di Bergson con la verità cristiana. E va chiarificandosi in lui la distinzione – per usare un'espressione di Pavan – tra il *problema* e il *sistema* di Bergson,[32] o come dice Maritain stesso, tra due bergsonismi: il *bergsonismo d'intenzione* e il *bergsonismo di fatto*.[33]

[31] MARITAIN J., *Approches sans entraves*, Roma, Città Nuova 1978, vol. II, 173.

[32] «L'esperienza bergsoniana di Maritain costituisce un punto di riferimento doppiamente importante e rivelante: innanzitutto in ordine al *problema*; e da questo punto di vista non pare improprio affermare che l'iniziazione metafisica Maritain l'ha ricevuta da Bergson. Secondariamente in ordine al *sistema*; e da quest'altro punto di vista è evidente che lo sviluppo di quell'iniziazione non è che un anti-Bergson […]. Da questa duplice valenza […] discendono due momenti fondamentali nel pensiero di Maritain: per un verso Bergson testimonia la legittimità dell'interrogazione metafisica e la sensatezza dell'atteggiamento di chi ricerca intorno all'assoluto (per cui egli rappresenta la crisi dello storicismo e dello scientismo); per un altro verso Bergson delimita e traccia il campo delle possibilità di quell'interrogazione nell'ambito del pensiero moderno […]. Si può dire che Maritain accetta il *problema* di Bergson, ma ne rifiuta il *sistema*» (PAVAN, *La formazione* 297-298).

[33] I termini appaiono per la prima volta in un articolo omonimo (1912): *I due bergsonismi*, poi ne *La philosophie bergsonienne* (1914), e ripresi ancora in *Da Bergson a Tommaso d'Aquino* (1944), perché la distinzione nella sostanza rimane uno dei punti fermi del suo anti-bergsonismo. Dice Bogliolo nell'*Introduzione* alla traduzione italiana di quest'ultima opera: «Il Bergson dell'*intenzione* oltrepassa il Bergson della *lettera*. Sotto la lettera, Maritain vi leggeva l'intenzione, il vero Bergson dalle grandi idee, che fermentavano e lievitavano la sua filosofia dall'interno: la sete di una metafisica presente ed operante ma solo implicita nel suo discorso. Qui c'è da ammirare due cose. Anzitutto il criterio ermeneutico di Maritain che sa pesare le istanze filosofiche autentiche della filosofia moderna anche là dove, a prima vista, non emergono; dall'altra l'onestà e la modestia di Bergson che accettò, più tardi, la distinzione fatta da Maritain, ammettendo espressamente che la sua filosofia conteneva realmente implicite virtualità metafisiche autentiche da lui non esplicitate. Più tardi non esiterà ad affermare ch'egli non conosceva la filosofia di san Tommaso e tuttavia ogni volta che l'aveva incontrato e per quel tanto che ne conosceva, aveva costatato, nella filosofia dell'Aquinate, il prolungamento della sua» (BOGLIOLO L., *Introduzione* a MARITAIN J., *Da Bergson a Tommaso d'Aquino. Saggi di metafisica e di morale*, Roma, Edizioni

Egli comprende, in altri termini, che Bergson intendeva superare lo scientismo del tempo criticando la ragione meccanicistica, ma, confondendo quest'ultima con la ragione *tout-court*, involontariamente sfociava in un irrazionalismo evoluzionistico che finiva per travolgere la stessa buona intenzione e il positivo momento critico iniziale. La conciliazione, dunque, è resa impossibile,[34] una volta svalutata l'intellettualità metafisica e la ragione concettuale, valori che Maritain ricupera.

L'intuitivismo bergsoniano, in effetti, non supera l'*impasse* della filosofia moderna, ma si pone in continuità proprio con quel pensiero a cui desiderava opporre una filosofia che fosse all'altezza dei tempi. E così, nonostante l'apertura a nuovi orizzonti speculativi l'interrogazione metafisica urge ancora nella mente di Maritain;[35] "la fede cerca l'intelletto" ma l'attrezzatura del begsonismo è insufficiente per corrispondere a tale ricerca: «Bergson è una bandiera che indica la direzione di marcia»,[36] ma non permette di attingere la verità.

Solo nell'incontro con S. Tommaso il suo spirito si placa ed esclama per l'esultanza: «Finalmente, grazie a Raïssa, comincio a leggere la *Summa Theologica*. Come fu per lei, così anche per me è una liberazione, una inondazione di luce. L'intelletto trova la propria patria».[37] Al contatto dell'Aquinate, infatti, gli si rivela la "santità dell'intelligenza", e così si ritrova immerso spontaneamente nella sua "preoccupazione" filosofica, come più tardi scriverà: «Io che avevo viaggiato con tanta passione fra tutte le dottrine dei filosofi moderni e non avevo trovato altro che delusioni e grandi incertezze, provai in quel momento una illuminazione della ragione; la mia vocazione filosofica mi veniva restituita nella sua pienez-

Logos 1982, 8).

[34] Nota a questo punto Pavan: «e sappiamo che questo atteggiamento (almeno nei suoi abbozzi primordiali) precede l'incontro col tomismo ed ha le sue originarie radici, non già in una filosofia, ma nella fede. È per un solitario itinerario nell'esperienza religiosa e nell'adesione alla verità rivelata – ma anche per un'indole nativamente realistica – che il nostro filosofo si pone fuori dell'universo intellettuale del bergsonismo» (PAVAN, *La formazione* 298).

[35] Il rapporto tra Maritain e Bergson ha subito alterne vicende che non è facile qui sintetizzare. Per un approfondimento dell'argomento cf *ivi* 63-136; ACONE, *Bergson* 209-214; CAMPANINI G., *Influenza di Bergson sul pensiero politico di Maritain*, in GALEAZZI, *Persona* 215-217.

[36] BOGLIOLO, *Introduzione* 6.

[37] MARITAIN J., *Ricordi e appunti*, frammento 15 settembre 1910, Brescia, Morcelliana 1967, 98.

za».[38]

Alla luce di S. Tommaso Maritain comprende che Bergson lo ha accompagnato fino alla soglia della fede e che ora proprio questa fede gli impone di abbandonare il vecchio maestro. Tanti suoi scritti, a cominciare dalla già citata *La philosophie bergsonienne*, testimoniano questo passaggio – che possiamo chiamare più dialogo che scontro col grande filosofo francese – ma l'opera più significativa di questa tappa del suo itinerario speculativo è senza dubbio *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*. Già dal titolo, difatti, balza evidente la presenza di queste due figure nella sua filosofia: Bergson e Tommaso sono due nomi che stanno al posto di due epoche, il primo, simbolo della filosofia moderna, e il secondo della migliore tradizione classica umana e cristiana.

Del primo egli raccoglie e salva tutte le istanze veritative, le "verità parziali", col secondo si trova in perfetta sintonia. Osserva al proposito Pavan: «Maritain *arriva* al tomismo, ma con la sensazione – se si può dire – che esso è l'atteggiamento filosofico in cui egli è stato tendenzialmente da sempre, e comunque il pensiero nel quale trova più omogeneamente concettualizzata ed articolata la propria esperienza […] pare di poter interpretare l'"eravamo tomisti senza saperlo", in riferimento ad un duplice elemento implicato in quell'esperienza: il suo originario realismo tendenziale e l'intuizione che non ci può essere opposizione tra ragione e fede. Ora, san Tommaso dava un fondamento dimostrativo a quell'esperienza, facendola passare dallo stato spontaneo allo stato dottrinale e speculativo. In questo senso, si può dire che Maritain è entrato nell'intellettualità tomistica attraverso la comprensione e l'atteggiamento tomistico, trovandosi in stato tomistico prima ancora che nella riflessione e nella teoria tomistica, con un movimento dello spirito unico che lo allontanava dall'antico maestro accostandolo inconsciamente a Tommaso».[39] D'altra parte la stessa analisi puntuale che egli fa del bergsonismo è animata da un intento preciso che si può così sintetizzare: togliere l'equivoco che esso possa accordarsi con la verità rivelata e mostrare – a partire dal 1910 in poi – che esiste una filosofia capace di tale accordo, la filosofia di S. Tommaso, di cui subito si fa banditore. Raïssa annota: «Quello a cui Jacques mirava era assai meno di combattere le dottrine bergsoniane, che di finirla con le illusioni moderniste, davanti alle quali tanti giovani cattolici erano allora indifesi, e soprattutto di presentare alle anime la dottrina di san Tommaso

[38] ID., *Il filosofo nella società*, Brescia, Morcelliana 1976, 14-15.
[39] PAVAN, *La formazione* 299-300.

in tutta la sua ampiezza, il suo rigore logico e la sua potenza di vita. Queste conferenze del 1913 furono il primo manifesto della rinascita tomista in Francia».[40]

Le parole di Raïssa introducono un altro elemento molto importante del pensiero maritainiano che non si può trascurare, pena la comprensione dell'universo di discorso, il rapporto, cioè, con il mondo moderno. Molte sono le opere in cui esso è presente,[41] perché, come dicevo all'inizio, Maritain si pone in dialogo con gli antichi e i moderni, mirando a *vetera novis augere et perficere*, secondo l'appello fatto da Leone XIII nell'Enciclica *Aeterni Patris*.

Nella lunga disamina ch'egli fa del pensiero moderno centra la sua attenzione sul confronto drammatico che esso pone tra le sue aspettative e le sue realizzazioni. L'intenzione originaria, difatti, della filosofia moderna era il perseguimento della liberazione dell'uomo, intenzione che, attraverso il processo storico in cui si è andata articolando, si è conclusa con la sua schiavizzazione, non importa se ad opera del mondo, del fatto o della ragione.

Pertanto, prendendo in prestito ancora l'espressione di Pavan, si può dire che Maritain accetta del mondo moderno il problema, ma non il *sistema*, non "lo spirito" – come dice egli stesso – poiché «ciò che bisogna anzitutto considerare non è questa teoria o quella parziale opinione, anche se molto autorevoli e ricche, bensì l'indirizzo intellettuale e i principi. Noi respingiamo lo spirito della filosofia moderna, i suoi principi specifici, il suo orientamento d'insieme, il termine finale al quale tende. Di tutto ciò si possono conservare utili lezioni».[42]

Diverso è l'atteggiamento di Maritain in ordine a quelle "verità parziali", "materiali di verità" che costituiscono un avanzamento senza dubbio: egli li accoglie e li invera su un impianto teoretico completamente diverso, per non dire opposto: quello tomistico appunto. Pertanto, di fronte all'interrogativo che potrebbe sorgere: "Maritain è moderno o antimoderno?", proprio in base alla sua metodologia del «distinguere per unire», la

[40] MARITAIN R., *I grandi amici* 416.

[41] La categoria della "modernità" è implicita già ne *I due bergsonismi* (1912), *La philosophie bergsonienne* (1914), ma diventa esplicita e la nota dominante in: *L'esprit de la philosophie moderne* (1914), *Theonas* (1921), *Antimoderno* (1922), *Tre riformatori*: *Lutero, Cartesio, Rousseau* (1925), il gruppo di conferenze raccolte in *Le songe de Descartes* (1932), *Umanesimo integrale* (1936), *Da Bergson a Tommaso d'Aquino* (1944).

[42] MARITAIN J., *Antimoderno*, Roma, Edizioni Logos 1979, 92.

risposta più esatta è "Maritain è *antimoderno* perché *ultramoderno*". E ultramodernità vuol dire uscita dall'immanentismo e salvaguardia di tutti quei valori «che nella trascendenza trovano la loro più autentica legittimazione».[43]

Ma "inverare il certo e accertare il vero" è possibile a Maritain solo dopo la scoperta di S. Tommaso, che a distanza di secoli dimostra la sua attualità continuando ad insegnarci *à bien penser*. Infatti «la vitalità culturale di una filosofia – scrive Cottier – si manifesta anzitutto attraverso la sua capacità di suscitare delle personalità filosofiche, nelle quali il vigore degli *habitus* speculativi ed etici è finalizzato, nella sua ricerca della sapienza, dall'amore intrepido e disinteressato per la verità»;[44] ma non quella verità ridotta a *filia temporis*, e perciò a idolo nella filosofia moderna, bensì *la* verità che supera *le* verità. Continua lo stesso Autore: «un pensiero filosofico è vivo quando sa essere, secondo l'espressione di Nietzsche, intempestivo, dato che è questo il segno che, lungi dal lasciarsi invadere e trasportare dallo *Zeitgeist*, esso ha la forza di comprenderlo e di giudicarlo. Ed è questo ciò che importa. Essere capaci di fare una diagnosi della propria epoca, andando fino alle radici, arrivare alle angosce e ai problemi di tale epoca, ecco quello che dimostra la vitalità di un pensiero. Con questo, andiamo a situarci al livello della metafisica».[45]

1.3. *Impianto teoretico: realismo critico, filosofia cristiana?*

La metafisica maritainiana si può denominare realismo critico. Maritain stesso con molta chiarezza dichiara: «Col nome di *realismo critico* intendiamo designare, qui, non le idee dei filosofi contemporanei che, in America specialmente e in Germania, hanno scelto questo nome per caratterizzare le loro posizioni, ma piuttosto la concezione aristotelico-tomista della conoscenza, poiché questa ci sembra meritare a maggior diritto questa denominazione […]. È ben vero d'altra parte che, fondamen-

[43] GALEAZZI, *Persona* 9. Cf anche TRIFOGLI A., *Il pensiero di Maritain nella cultura contemporanea*, in AA.VV., *Jacques Maritain protagonista del XX secolo*, Milano, Massimo 1984, 26-27; PUPI A., *Storiografia filosofica e interpretazione della modernità*, in AA.VV., *Jacques Maritain oggi* 64-87, in particolare pp. 70-87. Pavan, grande studioso di Maritain, ha dedicato a questo argomento tutta la seconda parte della sua opera più volte citata (PAVAN, *La formazione* 137-238).

[44] COTTIER G.M., *Vitalità culturale del tomismo*, in AA.VV., *Jacques Maritain oggi* 52.

[45] *Ivi* 51.

talmente e coscientemente "realisti" *in actu exercito*, né Aristotele né san Tommaso hanno sentito il bisogno di qualificarsi realisti nel senso che noi oggi diamo al termine, per la ragione che l'errore a cui si oppone il realismo non era ancor sorto in Occidente, allo stato di dottrina e di sistema. Tuttavia il realismo professato oggi dai tomisti non rappresenta che un passaggio dall'implicito all'esplicito; e questa esplicitazione, in se stessa, rappresenta un progresso. Si può anzi pensare che, a questo proposito, l'idealismo ha svolto qui una funzione storica necessaria. Proprio perché l'idoneità delle nostre facoltà conoscitive a cogliere il reale è un dato di natura, e perché un pensiero d'uomo, proprio in ragione del suo vigore nativo tanto spontaneamente si riferisce al reale quanto più è sano, era necessario, per così dire, il fermento patogeno del *cogito* cartesiano, e la maniera aberrante con cui l'idealismo ha posto il problema critico, per forzare l'intelligenza filosofica a ripiegarsi deliberatamente su questo problema e ad entrare decisamente in una fase di riflessività che, come tale, e qualunque ne sia il prezzo contribuisce a manifestare ulteriormente la spiritualità della ragione».[46]

In seguito egli tiene a precisare in che senso si può qualificare critico questo realismo, in risposta a una controversia sollevata al riguardo da Gilson: «È assurdo esigere dal pensiero filosofico che esso, prima di conoscere validamente qualcosa, cominci a provare la sua idoneità a conoscere (il che potrà fare solo conoscendo) […]. Ma quando il pensiero ha cominciato ad esercitarsi, a conoscere e a filosofare, ad acquistare certezze di scienza e di sapienza sulle cose e sull'anima, e sulla loro causa prima, allora esso deve ripiegarsi su se stesso e sul suo acquisto, deve applicarsi a conoscere la conoscenza, a giudicarla, a verificarla […] pensiamo che il realismo tomistico non solo non è un realismo ingenuo (se per ingenuità si intende assenza di rigore scientifico e di impegno di verificazione, giacché ingenuità può significare naturalezza del procedimento, che riconosce alla natura stessa un primato sulla riflessione), ma, inoltre, che è veramente e propriamente un realismo critico, anzi la sola dottrina gnoseologica che merita pienamente questo nome».[47]

L'opera di Maritain è davvero monumentale, lo si evince già dalla quantità e soprattutto dalla qualità dei suoi scritti. Scrive Vittorio Possenti: «Il pensiero di Maritain, e non siamo i primi a notarlo, non si presta agevolmente per l'esposizione, non perché non sia chiaro, coerente e ar-

[46] MARTAIN J., *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Brescia, Morcelliana 1974, 97-98.
[47] *Ivi* 100, 108.

monioso, ma in quanto, piuttosto che un sistema in cui da premesse si deducono conclusioni, è un organismo, nel quale le varie parti contengono e sono pienamente comprensibili solo alla luce dell'intera problematica della sua filosofia […] filosofia organica, in cui tutto è in tutto».[48] Anche per Bars il pensiero di Maritain è «una filosofia nella quale nessun organo può esercitare il ruolo di un altro, e ciò nonostante tutte le funzioni sono in costante interrelazione».[49]

Una lettura attenta dell'opera maritainiana conferma la verità di queste tesi, tuttavia la difficoltà dell'impresa non dispensa dal tentativo di enucleare il suo impianto teoretico nelle linee più essenziali e nel modo più chiaro possibile.

Non si può comprendere la statura di Maritain se non in dialogo con il suo tempo – da cui accoglie le molteplici sollecitazioni culturali – e con il passato, che vaglia con mente critica e con equilibrio singolare; così pure per ricostruire la genesi del suo pensiero bisogna partire dalla migliore tradizione classica umanistico-cristiana e dalla sua critica ai parzialismi e riduttivismi della filosofia moderna e contemporanea.

Filosofo di razza egli interroga le cose e la storia e da tutto ricava elementi che si intrecciano e si fondono in unità, senza indulgere ad esclusivismi di moda che cercano il nuovo per il nuovo o il vecchio per il vecchio. Egli cerca sempre il positivo in tutte le cose, giammai usa il vero per colpire, si direbbe che suo compito è piuttosto quello di "guarire" ponendo attenzione all'atteggiamento che testimonia in tutta la sua vita e che in particolare emerge nell'impostazione di fondo della sua filosofia.

Lasciandosi guidare dal principio metodologico del "distinguere per unire",[50] egli fa un'analisi molto puntuale e rigorosa del pensiero moderno[51] – culminante col bergsonismo – accogliendone tutte quelle briciole di verità che sono compatibili con la trascendenza. Un pensiero molto

[48] POSSENTI V., *Una filosofia per la transizione. (Metafisica, persona e politica in J. Maritain)*, Milano, Massimo 1984, 7.

[49] BARS, *Una filosofia organica* 379.

[50] Contrariamente all'opinione, divenuta ormai di pubblico dominio, individuante nell'*Umanesimo integrale* l'opera principale di Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere* (1932) costituisce lo scritto di ampio respiro teoretico che dà la chiave di lettura di tutta la filosofia maritainiana.

[51] Una prova molto evidente di questo suo studio approfondito è data dai continui riferimenti rintracciabili in quasi tutte le sue opere. In particolare alcune lo palesano nel titolo stesso; cito a mo' di esempio: *Tre riformatori: Lutero, Cartesio, Rousseau*; *Antimoderno*; *La filosofia bergsoniana*; *La filosofia morale.*

complesso, perciò, che compone in unità la teoresi e la prassi, l'impegno dell'intellettuale e del credente. Ed è proprio questo lavoro di cernita che pone in evidenza il parametro da lui trovato dopo lungo e faticoso cercare: S. Tommaso d'Aquino. La sintonia perfetta col suo nuovo maestro gli consente di fare sua la *philosophia perennis* senza perdere mai di vista le nuove istanze che le contingenze storiche e le varie acquisizioni presentavano con urgenza.

Pertanto Galeazzi scrive: «Ingabbiare Maritain nel tomismo significa precludersi la possibilità di comprenderlo integralmente: Bloy, Bergson, Péguy e, soprattutto, Raïssa non sono certo influenze secondarie né per la formazione né per l'evoluzione del pensiero maritainiano: certo esse s'inscrivono in un orizzonte tomistico […] e a volte anche lo infrangono: non però nei suoi presupposti essenziali, bensì in certe impostazioni e soluzioni culturalmente datate».[52]

Proprio per questo il tomismo maritainiano ha richiamato sempre l'attenzione dei critici, con le interpretazioni più varie e talora contraddittorie. Sarebbe molto lungo e fuorviante farne una rassegna sia pure per cenni, mi limito solo a sottolineare una distinzione fondamentale tra una accezione storica del tomismo e una accezione categoriale. In questa luce, infatti, vanno letti i molti testi di Maritain che senza mezzi termini colpiscono la riflessione formalistica della scuola tomistica storica, responsabile in ultima analisi della caduta nel principio d'immanenza della filosofia moderna e contemporanea.[53]

Ne *Il contadino della Garonna* si legge: «il tomismo di scuola ha per-

[52] GALEAZZI, *Persona* 11-12.

[53] «Quando si passa da un sistema superiore (per esempio della filosofia scolastica) ad un sistema inferiore che è prevalso storicamente sul primo (come la filosofia antiscolastica al tempo del Rinascimento e nel XVII secolo), si nota che i caratteri che nel primo sistema sono un difetto, divengono, nel secondo sistema, legge, regola e proprietà connaturali; di modo che questo cambiamento storico assomiglia in qualche modo a ciò che Aristotele chiamava le generazioni sostanziali, in cui le proprietà della sostanza prodotta sono appunto le disposizioni ultime provocate dal movimento di alterazione della sostanza che si corrompe. *Corruptio unius generatio alterius.* In tal modo la corruzione della scolastica genera la cosiddetta filosofia moderna […] i segni di corruzione che si possono generalmente rilevare nella scolastica decadente, e innanzitutto nell'occamismo – nominalismo, individualismo e disprezzo della tradizione, tendenza al naturalismo, al soggettivismo, inettitudine alla metafisica e orientamento dell'intelligenza alla scienza dei fenomeni, secondo la linea del minimo sforzo – tutti questi segni divengono proprietà distintive e caratteristiche della filosofia moderna» (MARITAIN, *Antimoderno* 124).

duto lentamente quell'apertura, quel senso della ricerca e del progresso, quello zelo di andare a salvare ovunque le verità prigioniere, quel commercio col reale e con l'esperienza che lo attivavano nella sua sorgente originale, e soprattutto quell'intuitività che fa la vita della sua vita […]. L'enorme lavoro di discernimento e di integrazione, d'interpretazione, di rifusione, di purificazione e di liberazione della grande sapienza dottrinale che san Tommaso ha dato al mondo, i tomisti non l'hanno fatto».[54]

In che senso possiamo parlare allora di tomismo nel pensiero di Maritain?

Veramente egli è contrario alla denominazione di "filosofia tomista", «1°, perché questo epiteto sarebbe certamente molto dispiaciuto a san Tommaso; 2°, perché non conviene indicare una dottrina filosofica col nome di un teologo; 3°, perché non conviene indicare col nome di nessun uomo, fosse anche il più grande dei pensatori, una filosofia che, identificandosi con la *philosophia perennis*, deve rinnovarsi di generazione in generazione e di secolo in secolo e nutrirsi di tutto il passato. Occorre ciò non-di-meno un nome per indicarla? Chiamiamola, se si vuole, filosofia dell'essere e dell'analogicità dell'essere, o ontosofia».[55]

Appunto questa *ontosofia* ripropone lo studio approfondito del pensiero moderno e contemporaneo, letti entrambi da Maritain alla luce dell'*ideosofia*, vocabolo da lui coniato per indicare non un sistema storicamente configuratosi nel tempo – l'idealismo, ad esempio a cui spontaneamente si farebbe riferimento, – ma una categoria che esprime al vivo la cattività in cui la coscienza s'imprigiona allorché si autocostituisce come punto di partenza e punto di arrivo della nuova scienza.[56] Da Cartesio in poi, infatti, la filosofia, assumendo il modello della conoscenza filosofico-matematica diveniva orizzonte esplicativo del reale unico e conclusivo, in una parola, diventava sapere assoluto,[57] rovesciando totalmen-

[54] MARITAIN J., *Il contadino della Garonna. Un vecchio laico interroga se stesso sul mondo d'oggi*, Brescia, Morcelliana 1971, 223, 225.

[55] ID., *La filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*, Brescia, Morcelliana 1971, 8.

[56] Propriamente da Cartesio inizia l'inversione di rotta dall'essere al pensiero, finché gradualmente, con gli apporti molteplici dei vari pensatori seguenti, non si arriva alla sostituzione del Trascendente col trascendentale.

[57] Si sa che la filosofia è lo studio della totalità del reale nella sua totalità e non sapere totale. Pertanto, i suoi pronunciamenti sono dotati di quell'assolutezzza che non può essere mai sinonimo di esaustività. Per questo uno dei rimproveri principali che Maritain fa a Cartesio è quello di aver fatto della metafisica il fondamento della fisica. «Il suo interno orientamento veniva come rovesciato. Essa diventa "pratica", e

te lo scopo tipico del filosofare da quello veritativo e disinteressato a quello prassico che consente il dominio della natura. Non è da meravigliarsi se Maritain non risparmia le sue invettive contro tale posizione: «Di tutti i pensatori – e grandi pensatori – la cui discendenza si inizia da Cartesio non metto in discussione né l'eccezionale intelligenza, né l'importanza, né il valore, né, talvolta, il genio. Contesto loro solo una cosa, ma con tutte le mie forze e con la certezza di avere ragione: ed è, tranne naturalmente per ciò che riguarda Bergson (e forse anche Blondel) il loro diritto al nome di filosofi. Per quanto si riferisce a loro è un nome da spazzar via subito, non sono filosofi; sono *ideosofi*».[58]

Può sembrare paradossale, ma Maritain riconosce come filosofi unicamente gli scolastici da una parte e i marxisti dall'altra.[59] Pur avendo questi ultimi una concezione estremamente riduttiva della realtà, almeno in qualche modo affermano il primato dell'essere rispetto al pensiero, l'esistenza di una realtà extra-mentale; gli ideosofi, invece, separano nettamente il pensiero dall'essere, costruendo sistemi di idee che imprigionano l'intelligenza umana nei limiti del fenomeno.

«Ma – continua Maritain – c'è nell'uomo un *eros* filosofico e una nostalgia della filosofia […]. Il povero *eros* filosofico è oggi ridotto male, giace in fondo all'anima, legato e imbavagliato. E quel che è peggio, è *ingannato*. Si rigira nella sua cella, aspira alla liberazione».[60] Il merito più grande di Maritain sta nell'aver restituito all'intelligenza umana il suo oggetto formale: l'essere, ma questo preso in tutta la sua densità ontologica, inteso, cioè, non come questo o quell'ente (materia, fenomeno, esi-

il suo scopo, come dice Cartesio, è di renderci "padroni e dominatori della natura" […]. La metafisica cresce in ambizione, prende il posto del sacro, si insedia apriori nel cielo della pura intellegibilità, che dico, dell'intellegibile come atto puro, ma diminuisce in forza e si subordina alla scienza, e, senza ammetterlo, costruisce i suoi vasti sistemi arbitrari in dipendenza della scienza positiva di un dato tempo e dai suoi modi di essere effimeri. La scienza è la vera vincitrice. Questa saggezza che si crede suprema è già vinta» (ID., *Scienza e saggezza*, Torino, Borla 1964, 76-77).

[58] ID., *Il contadino* 154-155.

[59] Cf *ivi* 156.

[60] *L. cit.* Oserei dire che Maritain in tutta la sua lunga e feconda esistenza ha fatto della liberazione dell'intelligenza un impegno primordiale, la liberazione dell'*eros* filosofico, del desiderio naturale di conoscere che agita l'uomo da sempre (cf ARISTOTELE, *Metafisica*, I 980 a), oggi diventa più urgente che mai, minacciato com'è da "miti", da "malattie" che egli illustra in maniera magistrale ne *Il contadino della Garonna: la cronolatria epistemologica, la logofobia, il primato attribuito all'efficienza sulla verità* (cf *ivi* 25-31).

stenza dell'uomo), ma come *actus essendi*, fondamento primordiale di ogni esistente, *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* di ogni realtà.[61] Ed è proprio questo riconoscimento che lo pone su un piano diverso rispetto ai pensatori moderni e contemporanei, inficiati di *ideosofia*.[62] «Tutti questi uomini – egli scrive – cominciano col solo pensiero e lì si fermano, sia che neghino la realtà delle cose e del mondo (Cartesio vi credeva ancora, ma in ragione di un colpo di bacchetta magica del Dio del *cogito*), sia che in un modo o nell'altro la riassorbano nel pensiero. Che vuol dire questo? Essi ricusano fin dall'inizio proprio ciò su cui fa presa il pensiero e senza del quale esso non è che sogno, – la realtà da conoscere e da capire, che *esiste*, vista, toccata, afferrata dai sensi, con la quale ha a che fare direttamente un intelletto che è quello di un uomo e non di un angelo, la realtà sulla quale e a partire dalla quale un filosofo è nato per interrogarsi: e senza questo egli è nulla. Essi ricusano il fondamento assolutamente primo del sapere filosofico e della ricerca filosofica. Assomigliano a un logico che rifiuti la ragione, a un matematico che rifiuti l'unità e la dualità, a un biologo che rifiuti la vita».[63]

La crisi della filosofia moderna e contemporanea è dovuta appunto a questo atteggiamento antirealista: se l'intelletto umano non ha più come oggetto l'essere, ma le proprie rappresentazioni, non si misura più con le

[61] Questo, che costituisce il punto di partenza di tutta la speculazione maritainiana, è presente in tutte le sue opere, ma in alcune è preso in considerazione *ex professo*, come ad esempio in: *Introduzione generale alla filosofia* (1921), *Sette lezioni sull'essere e sui principi primi della ragione speculativa* (1934), *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente* (1947).

[62] La critica feroce che Maritain fa opponendo l'*ontosofia* all'*ideosofia*, però, non deve portare a leggere nel suo antimodernismo una eliminazione pura e semplice del moderno, bensì, come sopra ho detto, di un suo superamento. Rifacendomi a quanto ho accennato prima, la sua presa di posizione al riguardo ha subito uno sviluppo e una maturazione tale che non si può vedere assolutamente una contraddizione tra un Maritain "contro" e un Maritain in dialogo (cf ACONE G., *Maritain contro*, Napoli, Morano 1974). Scrive a tal proposito G. Galeazzi: «In questa ottica certe conclusioni cui Maritain perviene andrebbero rapportate non semplicemente alla matrice tomistica, bensì ad un retroterra più ricco, in relazione al quale non si scorgeranno più contraddizioni più o meno latenti, ma si evidenzierà una coerenza più complessa, sia a livello di genesi che di sviluppo, della riflessione e dell'impegno di Jacques Maritain […]. Al Maritain "contro" si accompagna sempre il Maritain "prospettico": ancora una volta l'antimodernità maritainiana rivela la sua vera dimensione: quella di un'ultramodernità progettuale, quella di una tensione verso l'inedito» (GALEAZZI, *Persona* 8, 14).

[63] MARITAIN, *Il contadino* 152-153.

cose, al contrario impone ad esse le sue regole presumendo di costruire una *mathesis universalis*. È la sclerosi dell'intelligenza che invece si voleva esaltare. A questo esito paradossale provvidenzialmente pone rimedio il realismo critico di Maritain. Infatti, al riscatto dell'essere come fondamento di tutto ciò che esiste egli lega indissolubilmente la capacità intuitiva dell'intelligenza umana, che nella fedeltà all'essere ritrova la sua vocazione, la sua libertà.

Nell'enucleare i punti nodali del realismo critico è facile rilevare come i centri vitali della noetica tomistica siano assunti da Maritain e integrati con istanze e sollecitazioni varie provenienti da congiunture storiche, nonché da correnti di pensiero affermatesi nel tempo.[64]

1.4. *Il primato dell'essere*

Anzitutto per lui l'*esse ut actus* è il vero *primo* e *ultimo* della filosofia, ciò vuol dire che egli, nemico giurato di ogni astrazione, si indirizza non alla nozione dell'essere, ma all'essere nel suo atto, ossia alla radice delle cose, con un realismo più articolato ed aperto che non quello di Feuerbach e Marx che pur erano persuasi di aver rimesso la dialettica hegeliana sui propri piedi.[65]

In questa professione di realismo respirano tutte le sue opere, e molto numerosi sono i testi che lo evidenziano in modo esplicito. Uno di questi afferma: «Il filosofo non giura fedeltà a nessuno, né ad una scuola – e nemmeno, se è tomista, alla lettera di san Tommaso e a tutti gli articoli

[64] Difatti, nel *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, ad esempio, sono molto evidenti le acquisizioni positive rintracciabili nell'esistenzialismo contemporaneo, pur sottolineandone le distinzioni dovute: «L'esistenzialismo di san Tommaso è completamente diverso da quello delle filosofie di oggi: dicendo che a mio avviso è il solo esistenzialismo autentico, non è che io stia cercando di ringiovanire il tomismo con artifici verbali, cosa di cui mi vergognerei, o che stia tentando di rimodernare san Tommaso, un tomista non fa che riprendere, seguendo la voga del giorno, un bene di cui questa ignora il valore, esercitando un diritto di priorità. È il primato dell'esistenza e dell'intuizione dell'essere esistenziale professato dal tomismo, è ciò che a mio parere distingue il tomismo autentico da molte correnti scolastiche non tomiste o che si pretendono tomiste» (MARITAIN J., *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Brescia, Morcelliana 1965, 9).

[65] Cf MANCINI I., *Progetto di liberazione dell'uomo nella filosofia di J. Maritain*, in AA.VV., *Il pensiero politico di J. Maritain* (Atti del Convegno di studio di Ancona, 29 novembre - 1 dicembre 1973), Milano, Massimo 1974.

del suo insegnamento. Egli ha grande bisogno di maestri e di una tradizione, ma per insegnargli a pensare ciò che è».[66]

Risulta così fondato invincibilmente il realismo metafisico che afferma l'esistenza reale delle cose indipendentemente dal pensiero del soggetto conoscente. Difatti, quando parla dell'esistenzialismo di S. Tommaso – che sostanzialmente è anche il suo – egli così si esprime: «Per il fatto stesso che la metafisica di san Tommaso è fondata non sulle essenze, ma sull'esistenza, sullo scaturire misterioso dell'atto di esistere in cui si attualizzano e si formano, secondo la varietà analogica dei gradi dell'essere, tutte le qualità e le nature che rifrangono e moltiplicano nelle sue partecipazioni create l'unità trascendente dello stesso Essere sussistente, per tutto questo, fin dall'inizio questa metafisica coglie l'essere come sovrabbondante. Ovunque l'essere sovrabbonda si profonde come dono e frutto: quaggiù questa è l'azione per cui tutti gli esseri sono in comunicazione reciproca e mediante la quale, sotto l'influsso divino che li pervade, in questo mondo dell'esistenza contingente […] scambiano i loro segreti, si migliorano o si deteriorano gli uni gli altri, aiutano o tradiscono reciprocamente la fecondità dell'essere, trasportati, qualunque cosa facciano, dalla corrente del governo divino, alla quale nulla può sottrarsi».[67]

[66] MARITAIN, *Il contadino* 207. Questo rilievo non può essere interpretato come un deprezzamento del pensiero dell'Aquinate. Basti un testo solo tra i molti a confermare il contrario: «La dottrina strutturata da san Tommaso riunisce tutte le proprietà davvero eccezionali, augurabili per una riuscita tanto rischiosa. Essa non è la dottrina di *un* uomo, bensì essa porta all'unità e non all'immobilismo tutto il lavoro dei padri della Chiesa, dei ricercatori della Grecia, degli ispirati d'Israele (senza dimenticare le tappe precedenti superate dallo spirito umano, né l'apporto dato dal mondo arabo), perché essa è un organismo intellegibile fatto per crescere in continuazione e per estendere attraverso i secoli la sua insaziabile avidità di nuove prede. È una dottrina aperta e senza frontiere; aperta ad ogni realtà ovunque essa si trovi e ad ogni verità da qualsiasi fonte provenga» (*ivi* 196-197).

[67] ID., *Breve trattato* 37-38.

1.5. *L'intuizione intellettuale dell'essere*

Questo essere – che è atto e perfezione ovunque lo si consideri – cade sotto la presa della nostra intelligenza: all'intellegibilità del reale fa riscontro l'intuizione intellettuale dell'essere. Maritain ha dedicato pagine meravigliose all'approfondimento di questa verità che resta vittoriosa nonostante le varie sfide mosse lungo il corso dei secoli da idee false e peregrine.[68]

Convinto, come S. Tommaso, che «*primo in intellectu cadit ens*»,[69] egli afferma che «la verità segue l'esistenza delle cose, è l'adeguazione dell'immanenza in atto del nostro pensiero a ciò che esiste fuori del nostro pensiero. Una superesistenza spirituale, per la quale divengo, in un supremo atto vitale, l'altro in quanto altro, e che corrisponde all'esistenza esercitata o posseduta da quest'altro nel suo campo di realtà, ecco in che cosa consiste la vera conoscenza. La conoscenza s'immerge così nell'esistenza».[70]

[68] Nominalismo, fenomenismo, agnosticismo, soggettivismo sono tutte posizioni che, presto o tardi, portano allo scetticismo, il che vuol dire la morte dell'intelligenza a cui è strettamente legato un rovinoso pessimismo antropologico, oggi tutt'altro che scomparso. Maritain, profondamente realista anche in questo, non si fa illusioni, sa che le grandi battaglie si combattono proprio su tale terreno. «Sarebbe facile – scrive – mostrare come tutte le altre grandi tesi specificamente tomiste abbiano senso solo per un pensiero volto innanzitutto all'esistenza: per questo saranno sempre contestate da quelle filosofie non fondate sul primato dell'esistere» (ID., *Breve trattato* 34). In un altro testo, ammirato del realismo dell'Aquinate così si esprime: «Egli ha della scienza l'idea più altamente classica, è scrupolosamente attento alle minime esigenze, alle più sottili regole e misure della logica, della ragione, dell'arte di articolare le idee. E non è un libro illustrato quello che egli conosce, ma questo cielo e questa terra dove ci sono più cose che in tutte le filosofie, è questo universo esistente, poggiante sui fatti primi che bisogna constatare e non dedurre» (*ivi* 15).

[69] THOMAS AQUINAS, *De veritate*, q. 1, a. 1.

[70] MARITAIN, *Da Bergson* 218. Ammirevole è la chiarezza con cui in seguito egli spiega l'*iter* della conoscenza umana: «L'esistenza, – l'esistenza delle realtà materiali, – ci è data anzitutto dal senso, il senso coglie l'oggetto in quanto esistente, cioè nell'azione reale ed esistente ch'esso esercita sui nostri organi sensoriali; e perciò il paradigma di ogni vera conoscenza è l'intuizione della cosa che vedo e che sfavilla in me. Il senso coglie l'esistenza in atto, senza sapere che è l'esistenza; la dà all'intelligenza, dà all'intelligenza un tesoro intellegibile che non conosce come intellegibile e che l'intelligenza conosce e chiama invece con il suo nome che è: l'essere. E l'intelligenza impossessandosi degli intellegibili che libera dall'esperienza dei sensi mediante la propria forza, raggiunge nella propria vitalità interna queste nature o essenze reali, che ha staccato mediante l'astrazione dalla loro esistenza materiale in un determi-

Il concetto di esistenza, dunque, non è di origine astrattiva, ma giudicativa, segue non precede il giudizio di esistenza. «La funzione del giudizio è una funzione esistenziale.

L'intellegibilità sulla quale verte il giudizio è più misteriosa di quella dataci dalle idee o dalle nozioni; non si esprime in un concetto, ma nell'atto stesso di affermare o di negare, – è, per così dire, la superintellegibilità dell'atto stesso di esistere, possibile o effettivamente dato. Da questa superintellegibilità dell'esistenza san Tommaso fa dipendere tutta la vita dell'intelligenza.

Perciò, alla radice della conoscenza metafisica, pone l'intuizione intellettuale di quella realtà nascosta che si dissimula sotto la parola più comune e banale del nostro linguaggio, la parola *essere*, e che si rivela a noi come una gloria incomprensibile quando a volte abbiamo la fortuna di percepire nella più umile cosa quell'atto di esistere da essa esercitato, quella spinta vittoriosa con la quale vince il nulla».[71]

A questo punto, a scanso di equivoci, è bene fare due precisazioni. La prima è che questo divenire altro, di cui giustamente parla Maritain nell'atto conoscitivo, non è di natura ontologica, ma intenzionale. Sembra persino ovvio esplicitarlo, ma non lo è poi tanto se si pensa alla tesi dell'identità tra essere e pensiero professata dall'idealismo. Anche qui c'è, senza dubbio un'"anima di verità": se è vero che tutto l'essere non si riduce a pensiero, è altrettanto vero che «essi sono in strettissima connessione: l'intelligenza è fatta per l'essere e non ha requie se non riposa in esso – e l'essere, a sua volta è aperto, trasparente all'intelligenza perché nella sua più alta espressione, l'Essere divino si identifica con l'Intelligenza».[72] Senza compenetrazione intima tra essere e pensiero, infatti, non c'è conoscenza.

Si tocca ancora una volta con mano l'equilibrio di Maritain: né identità, né separazione (vedi tesi cartesiana e kantiana), solo distinguendo

nato punto dello spazio e del tempo, – ma per farne che cosa? Solamente per contemplare nelle sue idee lo spettacolo delle essenze? No, di certo! Per restituirle all'esistenza mediante l'atto nel quale si compie e si consuma l'intellezione, voglio dire mediante il giudizio che dichiara: *ita est*, è così» (*ivi* 218-219). Per una critica alla priorità dell'astrazione rispetto all'intuizione, e all'astrazione intesa soltanto come smaterializzazione cf BOGLIOLO, *Introduzione* 18-20.

[71] *Ivi* 219. Mi si perdoni la lunghezza del testo riportato, ma esprimendolo a parole mie ho temuto ne perdesse in bellezza e profondità.

[72] SAVAGNONE G., *La verità in Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain protagonista* 101.

l'essere intenzionale dall'essere di natura[73] è possibile quell'assimilazione formale che è il conoscere umano.

L'altra precisazione riguarda la connotazione del termine intuizione.

Maritain, dopo avere affermato che l'intelletto umano, benché sia una «ragione che amministra i suoi concetti, ligia alla più stretta logica» (il che gli deriva dalla sua "condizione carnale"), è anche un intelletto – cioè una potenza capace di *vedere* nell'ordine intellegibile con maggior sicurezza di come vede l'occhio nell'ordine sensibile – chiarisce molto bene cosa intenda per intuizione. «Non parlo affatto dell'intuizione come l'intendeva Bergson, pur non dimenticando che c'è "un bergsonismo d'intenzione" molto più vicino di quanto non si creda al realismo tomista, e nonostante che Bergson, alla fine della sua vita abbia detto un giorno che lui ed io, "il povero Jacques" che l'aveva tanto duramente criticato, ci eravamo incontrati "a metà strada"[…]. Parlo di un'intuizione completamente differente; di un'intuizione *intellettuale*, puramente e strettamente intellettuale, che è il bene proprio e sacro dell'intelligenza come tale; cioè innanzi tutto dell'intuizione assolutamente primaria senza la quale non esiste sapere filosofico: *l'intuizione dell'essere*. Non è di tutti. Bergson la possedette attraverso un surrogato che lo ingannò, e camuffata nella sua concettualizzazione ad opera di pregiudizi anti-intellettualistici. Né Husserl né alcun altro filosofo l'ebbero. Finisce per possederla un giorno colui che va abbastanza lontano nella meditazione – cioè colui che arriva ad entrare in quel silenzio attivo ed attento dell'intelligenza in cui, consentendo alla semplicità del vero, essa si fa sufficientemente disponibile e vacante e aperta per udire ciò che ogni cosa mormora e per ascoltare anziché fabbricare risposte. Capita che abbiano quest'intuizione parecchi che sono troppo distratti dalla vita di ogni giorno o dai loro ragionamenti per prenderne coscienza. E in questo modo sono molto più numerosi a possederla gli uomini del popolo che non la gente "colta". Basta osserva-

[73] «In qual modo il conoscente è il conosciuto? Non è certo secondo il suo essere di natura che può essere ciò che non è. In qual modo il conosciuto è il conoscente? Parimenti, non è secondo il suo essere di natura che l'albero o la pietra sono nello spirito. Bisogna, dunque, ammettere un'altra specie di esistenza, secondo la quale il conosciuto è nel conoscente, e il conoscente è il conosciuto. Esistenza interamente tendenziale e immateriale, che non ha il compito di porre una cosa come esistente per se stessa fuori del nulla e come soggetto, ma al contrario, come esistente per altro e come relazione; esistenza che non suggella la cosa nei suoi limiti di natura, ma piuttosto la libera da essi; in virtù della quale la cosa esiste nell'anima secondo un'esistenza diversa dalla sua: *essere intenzionale*» (MARITAIN, *Distinguere* 144).

re lo sguardo di certi bambini per capire che, senza che ci sia assolutamente in loro la riflessività degli adulti, esso è rivolto più all'essere che ai giocattoli con cui pretendiamo divertirli, o persino al mondo di cui ad ogni istante scoprono le ricchezze, avendo soltanto la fatica di accoglierle».[74]

Quanto importante sia questa restituzione dell'intuizione all'intelligenza balza evidente ai nostri occhi se si dà uno sguardo alle "filosofie del divenire" oggi in voga, e che non impunemente agiscono sulla mentalità contemporanea.[75] Solo una filosofia che si muove nella comprensione dell'essere, inteso non come essenza, né come fatto empirico, ma come *actus essendi*, può costituire un'adeguata risposta a quel bisogno di liberazione dell'*eros* filosofico che ha consumato l'intera esistenza di Maritain e che travaglia l'intelligenza contemporanea.

Per completare il discorso sulla matrice del personalismo maritainiano bisogna domandarsi: "Questo realismo critico si può denominare filosofia cristiana? Più precisamente è possibile una filosofia cristiana?" Per rispondere a tale interrogativo dovrei riprendere la *vexata quaestio* apertasi negli anni '30[76] e che ancora non trova una piena soluzione. L'economia

[74] ID., *Il contadino* 166-168.

[75] Molte esemplificazioni si potrebbero fare al riguardo; accenno soltanto ad una che va acquistando sempre più consistenza in Italia, il cosiddetto "pensiero debole" che, sulla falsariga di Nietzsche e di Heidegger, rifiuta un fondamento stabile (che non vuol dire statico!) a favore dell'"evento", cioè dell'essere che accade «giacché l'essere non è nulla al di fuori del suo "evento", che accade nel suo e nel nostro storicizzarsi» (VATTIMO, *La fine* 11).

[76] Già negli anni 1900-1915 il problema sollevato aveva trovato oppositori nell'idealista Brunschvicg e nel razionalista ateo Bréhier, sia per motivi storici, in quanto la filosofia avrebbe fatto un "salto" da Plotino a Cartesio, sia per motivi teoretici, perché secondo loro è impossibile un rapporto intrinseco tra fede cristiana e ricerca razionale rigorosa e scientifica: posizione che sfocerebbe nel fideismo o nel razionalismo. Gilson, invece, nei suoi studi sulla scolastica e sulla patristica latina (S. Agostino) rivaluta la filosofia medioevale come ricerca razionale autonoma nell'ambito della fede cristiana (cf GILSON É., *Le thomisme*, Strasbourg, Vix 1919). La discussione di queste conclusioni viene ripresa dalla *Societé française de philosophie* il 21 marzo 1931, in una celebre seduta dove Gilson sostiene la sua tesi motivandola sia sul piano teoretico che storico contro il rifiuto del razionalismo ateo (Bréhier) e di quello cattolico (Blondel): egli pur distinguendo formalmente l'ordine della ragione e quello della fede, vedeva nella «rivelazione cristiana come un ausilio indispensabile della ragione» (ID., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin 1932, 4), introducendo nozioni nuove che di fatto hanno condizionato la filosofia moderna e contemporanea. Maritain sostanzialmente condivide la tesi di Gilson, ma nel suo intervento lungo e ben articolato ne dà una giustificazione diversa (cf *Sulla filosofia cristiana* e *Scienza e saggez-*

del lavoro, tuttavia, impone di esporre la posizione di Maritain nelle sue linee essenziali, per giustificare l'uso frequente ch'egli fa di questo termine accanto a tomismo, filosofia dell'essere e così via. È da notare tuttavia in questa posizione, oltre che una sua unità, anche una evoluzione rilevabile nella stessa terminologia adottata. Nei suoi ultimi anni, infatti, l'espressione "filosofia cristiana" non gli sembra adeguata. In *Scienza e saggezza* a proposito di tale denominazione scrive: «A dire il vero non mi soddisfa molto giacché evoca non so quale confusione o diminuzione della filosofia ad opera del cristianesimo, non so quale arruolamento della filosofia in una pia confraternita o in una setta devozionale».[77] Anche ne *Il contadino della Garonna* mette in parentesi: «Questi diavoli di parole "filosofia cristiana" o "politica cristiana", sono davvero imbarazzanti: sembrano quasi – e la gente capisce sempre male – clericheggiare una cosa secolare per natura e imporle un'etichetta confessionale. "Filosofia nella fede" è forse meglio di "filosofia cristiana", ma si presta ugualmente ad equivoci».[78] E, infine, nell'ultima opera ribadisce che tale espressione "filosofia cristiana" «rischia in effetti di essere del tutto fraintesa, e come se la filosofia in questione fosse più o meno imbrigliata da convenienze di ordine confessionale», forse è meglio definirla «una filosofia affrancata», «filosofia presa *plenariamente* come tale: questo non implica certamente che essa sia garantita contro le possibilità di errore, ma le permette di andare indefinitamente avanti, e di mantenere l'integrità del lavoro filosofico progredendo di secolo in secolo».[79] Mi riferisco al suo intervento nel

za). Su questo dibattito cf: *Bulletin de la Société française de philosophie*, 31 (1931) marzo; LIVI A., *Il cristianesimo nella filosofia. Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali*, L'Aquila, Japadre 1969; NICOLOSI S., *Fede cristiana e riflessione filosofica. Il problema della filosofia cristiana, teoria e storia di un dibattito*, Roma, Editrice La Roccia 1973; AA.VV., *Il problema della filosofia cristiana*, Bologna, Patron 1974; AA.VV., *Il senso della filosofia cristiana, oggi* (XXXII Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate 1977), Brescia, Morcelliana 1978; CRISTALDI G., *Cristianesimo e filosofia. Prospettive*, Milano, Vita e Pensiero 1980; RIGOBELLO A., *La filosofia cristiana come interpretazione*, in *Aquinas* 24 (1981) 1, 33-46; TRESMONTANT C., *Cristianesimo, filosofia, scienze*, Milano, Jaca Book 1983; GIOIA G., *La filosofia del cristianesimo*, in *Grande Antologia Filosofica*, vol. XXXII, Milano, Marzorati 1984, 427-435; ID., *Il rapporto teologia-filosofia e il problema della filosofia cristiana*, in *Giornale di metafisica* 8 (1986) 1-2, 119-147; BOGLIOLO L., *La filosofia cristiana. Il problema, la storia, la struttura*, Roma, Libreria Editrice Vaticana 1995.

[77] MARITAIN, *Scienza e saggezza* 123.

[78] ID., *Il contadino* 214.

[79] ID., *Approches sans entraves*, vol. II, 90-91.

dibattito di cui sopra, riassumendolo in breve. Egli sviluppa la sua analisi a partire dalla distinzione tra la *natura* e lo *stato*, tra ciò che la filosofia è in se stessa e lo stato in cui essa si trova di fatto, storicamente, nel soggetto umano.

Questo in fondo è il senso del suo discorso che, nonostante la lunghezza, merita di essere riportato per la forza di penetrazione e la correttezza metodologica, elementi qualificanti un vero discepolo di S. Tommaso e un maestro nell'arte del pensare.

«Precisiamo subito qual è per noi il principio per una soluzione: è la distinzione classica tra *l'ordine dello specifico* e *l'ordine della condizione in atto*, o ancora, ed è a questi termini che noi ci atterremo, tra la natura e lo stato. Dico che bisogna distinguere tra la *natura* della filosofia, o ciò che essa è in se stessa, e lo *stato* in cui essa si trova di fatto, storicamente, nel soggetto umano, e che si riferisce alle sue condizioni di esistenza e di esercizio nel concreto […].

Questa distinzione tra la *natura* e lo *stato* non ha grande importanza per quanto riguarda le scienze nel senso stretto della parola scienza, quel senso, voglio dire, che distingue la "scienza" dalla "sapienza". Riguardo alla scienza, in effetti, il pensiero umano non conosce degli stati fondamentalmente differenti, se non lo stato di incultura e lo stato di cultura, e la diversità delle condizioni storiche influenza quasi solo in maniera estrinseca ed accidentale il lavoro scientifico; si potrà bensì parlare della "matematica greca" o della "logica indù", ma tali denominazioni restano insomma del tutto materiali.

Non così per l'ordine della sapienza, e noi pensiamo che la filosofia sia una sapienza […] riguardo alla sapienza il soggetto umano conosce degli stati fondamentalmente differenti […].

Considerata in ciò che la costituisce formalmente come filosofia, la filosofia tomista – non dico la teologia tomista – la filosofia tomista è interamente razionale, nessun argomento derivato dalla fede si inserisce nella sua struttura, essa dipende intrinsecamente solo dalla ragione e dalla critica razionale, essa deriva la propria stabilità di filosofia solo dall'evidenza sperimentale o intellettuale e dalla dimostrazione.

Da tali considerazioni discende che, poiché la specificazione della filosofia dipende tutta dal suo oggetto formale, e poiché questo oggetto è di ordine tutto naturale, la filosofia presa in se stessa, sia che si trovi in un cervello pagano come in un cervello cristiano, deriva dai medesimi criteri intrinseci strettamente naturali o razionali, e che pertanto la denominazione di cristiana applicata a una filosofia non si riferisce a ciò che costituisce que-

sta nella sua essenza di filosofia: per ciò stesso che è filosofia, *reduplicative ut sic*, essa non è dipendente dalla fede cristiana né quanto al suo oggetto, né quanto ai suoi principi, né quanto ai suoi metodi.

Non dimentichiamo tuttavia che quella che così stiamo considerando è una pura essenza astratta. È fin troppo facile materializzare un'astrazione, cioè rivestirne la pura essenza di una esistenza concreta, ciò che ne fa un mostro ideale. Questo appunto è capitato, a mio avviso, sia ai razionalisti, sia ai neotomisti criticati da Gilson […].

Dal momento in cui non si tratta più di filosofia presa in sé, ma del modo in cui il soggetto umano pensa la filosofia, e delle diverse filosofie poste in essere nel movimento concreto della storia, la considerazione dell'*essenza* non basta più, s'impone quella dello *stato*.

Da questo punto di vista dello stato, o delle condizioni di esercizio, è chiaro che, per acquistare in noi il suo pieno sviluppo normale, la filosofia esige dall'individuo molte rettifiche e purificazioni, una ascesi non soltanto della ragione ma anche del cuore, esige che si faccia filosofia con tutta l'anima, come si corre col cuore e con i polmoni.

Ma ecco ciò che costituisce a mio avviso il punto centrale del dibattito, in cui d'altronde il dissenso tra cristiani e non cristiani è inevitabile. Non occorre essere cristiani […] per essere persuasi che la nostra natura è debole, e che nel regno della sapienza – proprio perché essa è difficile – l'errore è per noi più frequente che mai. Ma il cristiano sa per fede che la grazia cambia lo stato dell'uomo, elevando la sua natura all'ordine soprannaturale e facendogli conoscere cose a cui la ragione da sola non potrebbe arrivare; egli crede anche che se la ragione, per raggiungere senza mescolanza di errori le più alte verità ad essa naturalmente accessibili ha bisogno di essere aiutata sia dal di dentro con dei sostegni interni, sia dal di fuori con la proposta di oggetti, in realtà un tale aiuto ha ricevuto dalla legge nuova un valore istituzionale che crea uno statuto nuovo per l'intelligenza umana.

Questo statuto interessa direttamente funzioni più alte della filosofia; tuttavia noi pensiamo con Gilson che i suoi risultati si sono iscritti anche nella storia della filosofia. Pensiamo anche che dei criteri puramente razionali permettano di formulare un giudizio di valore su questi risultati filosofici».[80]

È evidente qui che il rapporto tra ragione e fede è risolto in termini di autonomia, distinzione, consonanza e complementarità. Sotto l'influsso

[80] MARITAIN J., *Sulla filosofia cristiana*, Milano, Vita e Pensiero 1978, 34-41.

della Rivelazione la filosofia scopre verità che non erano state conosciute prima esplicitamente, come ad es. la nozione di *creazione*, e verità superiori alla sua portata, come ad es. la nozione di *peccato*, mentre il filosofo viene potenziato ed affinato nella sua capacità di speculare, secondo l'aureo principio di S. Tommaso *gratia naturam non tollit sed perficit*.[81] Con poche parole esprime molto bene tutto questo Viotto: «La *filosofia* in se stessa non è cristiana o non cristiana, dipende solo dal suo oggetto e dal suo metodo, che sono al livello della pura razionalità, ma il *filosofare* nel soggetto che opera può essere cristiano in relazione agli *apporti oggettivi* e ai *rafforzamenti soggettivi* che la ragione riceve dalla fede».[82]

Pertanto, si può concludere che ragione e fede si conciliano e nella soggettività del filosofo e nell'oggettività della filosofia: «la fede guida e orienta la filosofia, *veluti stella rectrix*, senza per questo ledere la sua autonomia; la filosofia infatti continua a giudicare le cose secondo le sue proprie leggi e i suoi principi e in virtù dei soli criteri razionali».[83]

La chiarezza di questi testi lascia trasparire la passione ardente con cui Maritain, dal momento della sua conversione al cattolicesimo, ha compreso e vissuto la sua vocazione nella Chiesa: quella di essere un filosofo cristiano; «non filosofo nelle cose del mondo e cristiano nello spazio del sacro – rileva Possenti – ma un filosofo che, pur avendo la più alta idea della filosofia come perfetta opera di ragione, non la separa dalla rivelazione, ma chiede alla grazia di Cristo di sostenere ed elevare la ricerca razionale».[84]

2. L'uomo nel personalismo di Jacques Maritain

2.1. *Excursus storico*

Chi percorre i sentieri maritainiani, nel loro ordine cronologico e non, si avvede che tutti gli scritti del grande filosofo francese sono attraversati da una forte carica metafisico-etico-politica che, mentre dà a tutta la sua opera unità e organicità, esprime il suo interesse appassionato per la persona umana.

I primi segni di questo interesse si possono scoprire nelle pagine ini-

[81] Cf THOMAS AQUINAS, *S. Th.*, I, q. 1, a. 8 ad 2.
[82] VIOTTO P., *Introduzione a Maritain*, Roma-Bari, Laterza 2000. 43-44.
[83] MARITAIN, *Sulla filosofia cristiana* 52-53.
[84] POSSENTI, *Una filosofia* 271.

ziali di *Ricordi e appunti*, in cui sono scolpite le aspirazioni generose e ingenue dell'adolescente umanitario e socialista, tutto dedito alla salvezza temporale dell'uomo: dedizione che Maritain non abbandonerà mai, anche se più tardi punterà tale interesse verso una salvezza di ben altra portata, allorché scoprirà alla scuola di Bergson la dimensione dell'interiorità, e a quella di S. Tommaso l'ordine dell'essere.[85]

È alla luce di quest'ultimo specialmente che egli, rifacendo il percorso della storia, può prendere posizione nei confronti delle varie concezioni dell'uomo nel tempo, soprattutto dell'uomo moderno, descritto con particolare efficacia nei *Tre riformatori* e in *Umanesimo integrale*. E questa sua rassegna non è una considerazione pessimistica degli eventi storici, giacché, come egli stesso si esprime, «la storia progredisce ad un tempo nel senso del bene e nel senso del male […;] il bene non è separato dal male nella storia umana, ma […] crescono insieme».[86]

Questo sano realismo, che non si lascia ingannare dai facili ottimismi di stampo illuministico o idealistico, non si nasconde al tempo stesso la gravità di posizioni devianti e riduttive destinate a confluire fatalmente nella vanificazione dell'uomo, cui oggi noi assistiamo.

Pertanto, col rigore e l'impegno di chi sa di prestare un servizio all'intera umanità, egli spesso ripensa alle varie vicende subite dall'immagine che l'uomo si è fatta di sé da circa tre secoli a questa parte. Per ripercorrere con lui le tappe più salienti di questa riflessione mi rifaccio a un suo testo[87] che, in un'agile sintesi riprende la tesi di *Umanesimo integrale* nella sua *pars destruens* e nella sua *pars construens*. Passano come su uno schermo, con tratti scarni ma decisi, alcuni progetti d'uomo che dell'uomo, in verità, hanno ben poco. Riassumendo in breve quanto egli dice, l'uomo, contrariamente alle apparenze, comincia a smarrirsi a partire dal Rinascimento e dalla Riforma, ma propriamente nel XVI secolo ha avviato quel processo di secolarizzazione che riconduce «quest'uomo nel regno dell'uomo e dell'uomo solo ("umanesimo antropocentrico") […con la conseguente e] progressiva perdita, nell'ideologia moderna, di tutte

[85] Cf MARITAIN J., *Ricordi e appunti*, Brescia, Morcelliana 1967, 15-17.

[86] ID., *Per una filosofia della storia*, Brescia, Morcelliana 1967, 41-42.

[87] Si tratta della traduzione italiana di un testo maritainiano (apparso per la prima volta in inglese sulla rivista *Fortune*, nell'aprile 1942 e poi tradotto in francese e pubblicato nel volume *Pour la justice*, New York, Ed. de la Maison française 1945) dal titolo *Che cosa è l'uomo. Discorso per la città fraterna*, in *Vita e Pensiero* 55 (1973) 1, XIV-XXIX.

le certezze».[88]

L'uomo, artefice della civiltà, del progresso senza limiti e della propria "salvezza", paga a caro prezzo l'instaurazione del suo regno terreno perdendo di vista la sua origine, la sua vera natura, il suo fine. E non può essere altrimenti, dato che «la Ragione umana ha perso il contatto con l'Essere, è divenuta disponibile solo alla lettura matematica dei fenomeni sensibili e alla instaurazione delle tecniche materiali corrispondenti, sfera da cui resta naturalmente esclusa ogni realtà assoluta, ogni verità assoluta, ogni valore assoluto».[89] Il *cogito* cartesiano, infatti, inaugura l'età dell'*ambiguità*:[90] i preziosi arricchimenti che apporta al patrimonio intellettuale umano restano puramente *materiali*, riguardano, cioè, aspetti particolari del sapere – precisamente quello della *quantità* – che, se portano il vantaggio della liberazione dalle antiche ingerenze metafisiche, giungono però con la loro assolutizzazione a conclusioni non meno gravi delle prospettive superate, inglobando in questo unico universo di discorso tutto il sapere. In altri termini la matematica diviene sapere onnicomprensivo, come sopra ho fatto notare, per cui la filosofia, in posizione subalterna, viene a perdere il suo fondamento e quindi la sua fisionomia, assumendo come suo compito non più la ricerca sull'essere, ma la riflessione sui principi della conoscenza scientifica.

Questa perdita del fondamento si rifrange in seguito, in posizioni varie, illustrate molto bene nel testo suddetto. «Una prima corrente ha continuato, aggravato ed esasperato la corrente della Ragione secolarizzata, dell'"umanesimo antropocentrico", nella direzione che aveva seguito fin dall'origine, nella direzione delle speranze razionaliste, costituite ora non più in ideologia filosofica, ma in religione vissuta. Questa tendenza fa scaturire tutte le conseguenze dall'assioma che l'uomo solo, e da sé solo, si procura la salvezza.

Il caso più puro di questo orientamento è il *marxismo* […] rimasto razionalista a tal punto che, per esso, la tensione propria della materia è una tensione dialettica.

Se l'uomo solo e da sé solo si procura la salvezza, ebbene questa salvezza è puramente ed esclusivamente temporale e si realizza senza Dio

[88] *Ivi* XV.

[89] *Ivi* XV-XVI.

[90] L'espressione è di Pavan, semantizzazione veramente felice, a mio avviso, della prospettiva tipicamente moderna (cf PAVAN, *La formazione*, soprattutto la II parte e la conclusione).

[…]. Questa salvezza esige l'abbandono della personalità e l'organizzazione dell'uomo collettivo in un sol corpo la cui finalità suprema è di dominare la materia e la storia umana.

Che cosa diventa allora la figura dell'uomo? Certo non più la creatura e l'immagine di Dio, una personalità che implica il libero arbitrio e che è responsabile di un destino eterno, un essere cioè che possiede dei diritti, che è chiamato a conquistarsi la libertà e a realizzarsi nell'amore e nella carità. È piuttosto una molecola del tutto sociale che vive della coscienza collettiva del tutto, e la cui fedeltà e libertà consistono nel servire l'opera del tutto. Questo stesso tutto è un tutto economico e industriale, la cui funzione essenziale e primordiale si riassume nel possesso industriale della natura per distribuire al tutto stesso i beni così prodotti […].

La persona umana è sacrificata al titanismo dell'industria, che è il Dio della comunità industriale».[91]

Non meno svilita è l'immagine dell'uomo che risulta dalla *psicoanalisi*, la quale «può essere presentata come una violenta reazione contro ogni sorta di razionalismo e di umanesimo, [visione pessimistica che affonda le sue radici in una larvata metafisica secondo cui] il genere umano è un ramo spuntato per caso sull'albero genealogico delle scimmie; tutti i nostri sistemi di idee e di valori sono null'altro che un epifenomeno dell'evoluzione sociale del clan primitivo ovvero una sovrastruttura ideologica determinata dalla lotta per la sopravvivenza degli interessi di classe e delle ambizioni imperialistiche […]. Ogni nostro comportamento, per così dire razionale e libero, è solo un'apparenza illusoria che emerge dal regno dell'inconscio e dell'istinto: tutti i nostri sentimenti ed attività apparentemente spirituali, quali la creatività poetica, la pietà umana e la dedizione, la fede religiosa, l'amore contemplativo, non sono altro che la sublimazione della vita dei sensi o della libido sessuale […].

Dopo aver perso Dio per sufficienza, l'uomo ha smarrito l'anima. Egli si cerca invano: sconvolge il mondo per ritrovarsi ma trova solo delle maschere e dietro ad esse la morte».[92]

Poi è la volta dell'«*irrazionalismo*, dell'odio dell'intelligenza, del risveglio di una dualità tragica fra la vita e lo spirito. Per vincere la disperazione, Nietzsche ha proclamato l'avvento del superuomo, della volontà di potenza, la morte della verità, la morte di Dio […].

[91] MARITAIN, *Che cosa è l'uomo* XIX-XX. È facile individuare già in queste poche battute la presa di posizione di Maritain di fronte alle carenze di tale prospettiva.

[92] *Ivi* XX-XXI.

Il caso più evidente di questa corrente è il razzismo nazista. Esso si fonda […] sul misticismo dell'istinto che ha in odio la ragione.

La sua religiosità demoniaca è assai più irrimediabile dell'ateismo stesso, perché tenta di corrompere l'idea di Dio e di trasformare Dio in un idolo. Essa invoca Dio, ma come genio protettore della gloria di un popolo o di uno stato o come demone della razza […].

Anche questa volta l'uomo non è più una creatura ad immagine di Dio, una persona animata da un'anima spirituale, dotata di libero arbitrio e responsabile di un destino eterno […]. Ora la visione dell'uomo è deformata e si radica in un pessimismo guerriero. L'uomo è una molecola del tutto politica, e vive del *Volkgeist*, ma per questo tutto collettivo non c'è più speranza né illusione di felicità, di libertà o di emancipazione universale, poiché esso ha sete di potere e si realizza nella violenza».[93]

In conclusione possiamo dire che l'uomo moderno ha soffocato le sue aspirazioni alla fratellanza, alla pace, alla libertà, al progresso, alla felicità, alla giustizia nel mito della Classe, della Razza, della Nazione, dello Stato.

In questa disamina dettagliata quanto profonda è da sottolineare che Maritain non misconosce affatto i valori positivi di questi secoli di civiltà, mette semplicemente in evidenza ciò che mina alla base un'autentica crescita in umanità. Prova ne è la sua affermazione: «il vizio radicale dell'umanesimo antropocentrico è stato di essere antropocentrico e non d'essere umanesimo».[94] Con ciò egli vuol significare, infatti, il giusto apprezzamento per gli indubbi progressi riportati dall'uomo moderno nella consapevolezza di sé e nella conquista della natura extrasoggettiva attraverso una scienza sempre più rigorosa, e che questi progressi son destinati a fallire data l'anima che li ispira, come i rami di un albero a cui son tagliate le radici.

«L'uomo moderno conosceva alcune verità, senza conoscere però la Verità; era capace di penetrare le verità relative e mutevoli della scienza, epperò era incapace e sgomento davanti a ogni verità sovratemporale conquistata dallo sforzo metafisico della Ragione, come pure davanti alla Verità divina rivelata dal Verbo».[95]

Pertanto, tutte le promesse fatte dall'uomo agli inizi dell'Età Moderna vennero disattese portando ad un esito infelice, sì che questo umanesimo

[93] *Ivi* XXI-XXII.
[94] MARITAIN J., *Umanesimo integrale*, Roma, Borla 1977, 80-81.
[95] ID., *Che cosa è l'uomo* XVI.

in fin dei conti merita «il nome di umanesimo inumano».[96]

Dalla rassegna di queste prospettive distorte e riduttive scaturisce l'urgenza di ripensare a fondo cosa sia l'uomo. «Dopo la grande delusione dell'"umanesimo antropocentrico" e l'esperienza atroce dell'antiumanesimo dei nostri giorni, ciò di cui il mondo ha bisogno è un nuovo umanesimo, un umanesimo "teocentrico" o integrale che prenda in considerazione l'uomo in tutta la sua grandezza e miseria naturale, nella totalità del suo essere».[97]

2.2. *Struttura ontologico-metafisica dell'uomo*

A questa antropologia, per così dire, "storica", appena delineata, che tiene conto del mutare delle istanze culturali, nonché delle varie contingenze portate dal tempo e che permette di ravvisare nell'uomo "moderno" caratteri presenti ancora nell'uomo "contemporaneo", «Maritain affianca una antropologia "metafisica", come esame della struttura permanente e universale dell'uomo, a cui deve necessariamente fare riferimento una condotta educativa che voglia sviluppare nell'uomo l'umanità personale, che non deriva dalla sua situazione e dal momento storico in cui vive, ma che è propria della realtà profonda di ciascun uomo e riguarda la sua esistenza spirituale e definitiva in rapporto non solo con la natura e con la società ma anche con Dio».[98]

Molti sono gli scritti in cui Maritain tratta esplicitamente dell'uomo[99] – essendo l'antropologia filosofica presupposta alla soluzione dei molteplici problemi che affronta – e in tutti sottolinea la tesi fondamentale: *l'uomo è persona*. Il testo che mi sembra più comprensivo rispetto agli altri è: «Dal punto di vista esclusivamente filosofico, il principale concetto sul quale dobbiamo insistere qui è quello della persona umana. L'uomo è una persona che si possiede per mezzo dell'intelligenza e della volontà. Egli non esiste soltanto come un essere fisico: c'è in lui un'esistenza più

[96] ID., *Umanesimo* 81.

[97] ID., *Che cosa è l'uomo* XXIV.

[98] VIOTTO P., *I fondamenti filosofici dell'educazione «cristiana»*, in *Vita e Pensiero* 55 (1973) 1, 51-52.

[99] Cito a titolo di esempio: MARITAIN, *Breve trattato*, cap. III; ID., *La persona*, pp.19-28; ID., *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Milano, Vita e Pensiero 1977, 3-6; ID., *Da Bergson*, soprattutto capp. III e VI; ID., *La filosofia morale*; ID., *Distinguere per unire*, soprattutto l'*Appendice* IV che tratta della sussistenza.

nobile e più ricca: la sovraesistenza spirituale propria della conoscenza e dell'amore. Egli è così, in un certo senso, un tutto, e non soltanto una parte; è un universo a se stesso, un microcosmo, in cui il grande universo intero può essere racchiuso mediante la conoscenza. E mediante l'amore egli può donarsi liberamente ad esseri che sono per lui come degli altri se stesso. Di questa specie di relazioni non esiste alcun equivalente nel mondo fisico».[100]

Tale definizione è talmente ricca che per penetrarla e coglierne tutte le implicanze richiede un approfondimento puntuale in ogni suo elemento. Egli, infatti, data l'importanza dell'argomento, ogni volta che vi ritorna, col suo scandaglio non comune, scopre aspetti sempre nuovi che, mentre stimolano ad ulteriori acquisizioni, danno un po' la misura delle meraviglie, compendiate come in uno scrigno, in questa perla della creazione che è l'uomo.

Anzitutto l'uomo è persona: «un tutto che sussiste ed esiste per la sussistenza e l'esistenza della sua anima spirituale […,] un microcosmo, che nella sua esistenza minacciata in seno all'universo materiale, ha tuttavia una densità ontologica più elevata di tutto questo universo».[101] È evidente qui come Maritain faccia sua la concezione di S. Tommaso: «*Persona significat id quod est perfettissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*».[102] Cerchiamo di penetrare un po' nella grandiosità di questa realtà.

«Quando diciamo che un uomo è una persona, vogliamo dire che egli non è solamente un pezzo di materia, un elemento individuale nella natura, così come […] un atomo, una spiga di grano, una mosca o un elefante […]. L'uomo è sì un animale e un individuo, ma non come gli altri. L'uomo è un individuo che si guida da sé mediante l'intelligenza e la volontà».[103]

Sono già presenti in questi testi le note ontologiche della persona:

[100] ID., *L'educazione al bivio*, Brescia, La Scuola 1963, 20-21.

[101] ID., *Breve trattato* 55.

[102] THOMAS AQUINAS, *S. Th.*, I, q. 29, a. 3. Maritain riporta questo testo in *La persona* a p. 20; ne *La filosofia morale* a p. 183 e vi fa riferimento nel *Breve trattato* a p. 55.

[103] MARITAIN, *I diritti* 4. Anche qui si riflette quanto dice l'Aquinate: «*intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*» (*S. Th.*, I II, *Prologo*). Come pure la celebre definizione di Boezio, certamente tenuta presente, anche se assai raramente vi fa esplicito ricorso: «*rationalis naturae individua substantia*» (BOEZIO S., *De persona et duabus naturis*, PL, t. 44, col. 1343).

l'individualità, la sussistenza e la razionalità, radice della libertà.[104]

È noto come Maritain svolga la filosofia della persona con categorie bipolari: essenza ed esistenza, materia e spirito, individualità e personalità, ma è quest'ultima bipolarità, caratteristica della sua dottrina, che richiede particolare attenzione per evitare ermeneutiche errate.

«In quanto individuo, ciascuno di noi è un frammento d'una specie, una parte di questo universo, un punto singolare della immensa rete di forze e d'influenze cosmiche, etniche, storiche, di cui subisce le leggi; egli è sottomesso al determinismo del mondo fisico. Ma ognuno di noi è anche una persona, e in quanto persona non è sottomesso agli astri, sussiste intiero della sussistenza stessa dell'anima spirituale, e questa è in lui un principio di unità creatrice, d'indipendenza e di libertà».[105]

Chi fosse tentato di leggere un dualismo in tale concezione è prevenuto dallo stesso Maritain: «Tali sono, se sono riuscito a presentarli convenientemente, questi due aspetti metafisici dell'essere umano: individualità e personalità, con la loro fisionomia ontologica propria. È evidente, – ma conviene insistervi, per evitare malintesi e controsensi, – è evidente che qui non si tratta di due cose separate. Non c'è in me una realtà, che si chiami il mio individuo e un'altra realtà, che si chiami la mia persona. È lo stesso essere intero che in un senso è individuo e nell'altro senso è persona. Io sono tutto individuo in ragione di ciò che mi viene dalla materia, e tutto persona in ragione di ciò che mi viene dallo spirito; come un quadro è tutto un complesso fisico-chimico in ragione delle materie coloranti di cui è fatto, e tutto un'opera di bellezza in ragione dell'arte del pittore».[106]

[104] Cf MARITAIN, *Distinguere* 273.

[105] ID., *La persona* 23.

[106] *Ivi* 26. Non è superfluo aggiungere pure che la personalità, di cui parla Maritain, ha un'accezione metafisica, come emerge da questo stesso testo; sarebbe un grave errore confonderla con la personalità di cui parla la psicologia che si muove su un piano puramente empirico. Scrive al riguardo Viotto: «la persona è il dato ontologico per cui ogni uomo è nella sua autocoscienza ed autodeterminazione un universo a se stesso, mentre la personalità è il dato sociologico della persona che mediante la cultura si è realizzata compiutamente, meritando di essere se stessa […]. Si può dire che la "personalità" consiste nell'equilibrio tra soggettività ed oggettività, tra indipendenza e dipendenza, tra sicurezza e insicurezza, per cui il "cucciolo d'uomo" raggiunge il suo stato adulto quando ha imparato a vivere con soggettività la sua oggettività, accettando attivamente la "condizione umana", senza presumere e senza disperare» (VIOTTO P. *Per una filosofia dell'educazione secondo J. Maritain*, Milano, Vita e Pensiero 1985, 77-78).

Non dualismo, dunque, che comprometterebbe l'unità, ma distinzione: individualità e personalità sono due «aspetti» che riguardano l'uomo nel suo intero, nella sua totalità.[107]

[107] Non ignoro, tuttavia, che molte riserve sono state avanzate dai critici su questa distinzione individualità-personalità. Ad es. Descoqs in un articolo così critica Maritain: «L'opposition essentielle que l'on voudrait introduire entre *individu* et *personne*, est purement arbitraire et factice. Elle n'a de fondement ni dans l'histoire, ni dans la methaphysique et il n'y a aucune raison d'abandonner la notion classique de la personne et de l'individu qui, depuis toujours, a été en honneur dans l'Ecole» (DESCOQS P., *Individu et personne*, in *Archives de philosophie* 14 [1938] 33). Croteau contesta che tale distinzione, così come l'assume Maritain, sia tomista, in quanto egli avrebbe considerato equivalenti i concetti di individuazione, individualità e principio di individuazione, e avrebbe opposto individualità e spiritualità (cf CROTEAU S., *Les fondements thomistes du personalisme de Maritain*, Ottawa, Editions de l'Université de Ottawa 1955). Orlandi fa coincidere la distinzione individualità-personalità con quella individuo-persona, e rileva che la novità di Maritain è costituita da aggiunte puramente esteriori che non si armonizzano con le tesi tomistiche (cf ORLANDI L., *I fondamenti metafisici della filosofia sociale di J. Maritain*, in *Studia Patavina* 3 [1956] 1, 68). Anche Aldo Agazzi dà una sua interpretazione: «È nota l'indagine penetrantissima che il Maritain ha svolto sulla distinzione concettuale tra *individuo* e *persona*, con esiti anche controversi, specialmente in relazione al concetto di individualità non sufficientemente distinto e collocato nei riguardi della singolarità, ma troppo ricondotto a quello di individuazione, prodotto della "materia" e della naturalità nell'uomo e dell'uomo» (AGAZZI A., *Il contributo di Maritain alla fondazione del personalismo pedagogico*, in AA.VV., *Jacques Maritain. Verità* 130). Joseph De Finance alla luce dell'ultima opera di Maritain scrive: «Siffatte dichiarazioni ci invitano a ridimensionare, nel pensiero stesso di Maritain, il suo giudizio intorno all'individualità. La vera opposizione, o tensione, non è tra l'individuo e la persona ma tra una natura individuale e personale, considerata nei suoi limiti pari ad ogni natura finita, e la stessa natura, esistente e sussistente, in quanto spirituale, cioè aperta all'universale, all'assoluto, a Dio e quindi libera per darsi» (DE FINANCE J., *L'ontologia della persona e della libertà in Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain oggi* 161). Lo stesso A. poche righe prima si era espresso così: «siffatta tensione è innegabile e siamo riconoscenti a Maritain di averla messa in piena luce. Solo si può chiedere se la terminologia da lui usata per definirla sia la più conveniente. Si potrebbe obiettare che non solo la personalità coinvolge l'individualità, cosa che Maritain afferma, ma che essa la perfeziona nella sua propria linea, sicché la persona sia più individuo dell'individuo non personale […]. Unità interna e alterità, ecco le note caratteristiche dell'individualità. Ora la persona, in quanto dotata di una natura spirituale capace di libere scelte, in quanto totalità indipendente avente la sua propria storia e la sua profondità soggettiva insostituibile, sulla quale Maritain insiste tanto, in quanto, insomma, è un sé, è più "altra", più diversa dalle altre persone che, tra di loro, gli individui non personali della stessa specie. Anche questo, penso, Maritain non lo avrebbe negato (*ivi* 160). Vittorio Possenti scrive che individualità e personalità per Maritain sono «dei "vettori" compresenti nell'individuo personale, che si rivelano ad un'attenta analisi metafisica» (POS-

Sarebbe anche errato far coincidere questa distinzione con quella tra corpo ed anima: ogni persona è un individuo, e trascurare o, peggio ancora, sopprimere l'individualità col pretesto di esaltare la personalità non è meno deleterio e illusorio del contrario, «uccidendo l'individuo si uccide anche la persona».[108]

Né, infine, è da attribuire il negativo, il male unicamente all'individualità; è sempre Maritain che ci mette sull'avviso: «l'individualità materiale non è certo qualcosa di cattivo in sé. No! È qualcosa di buono, poiché è la condizione stessa della nostra esistenza. Ma proprio in ordine alla personalità l'individualità è buona; e ciò che è cattivo sta nel dare la preponderanza a questo aspetto del nostro essere nella nostra azione».[109] «Infatti per l'uomo, come per gli altri esseri corporei […] l'individualità ha per radice ontologica prima: la materia [… che] è come un'avidità di essere, [… ed essendo essa individualità] in me ciò che esclude da me tutto quel che sono gli altri uomini, è la strettezza dell'*ego*, sempre minacciata e sempre avida di *prendere per sé*, […] di ricadere nella molteplicità».[110]

Invece «la personalità ha per radice lo spirito»,[111] «mistero ancor più profondo, e il cui significato fondamentale è ancor più difficile a rintracciarsi.

Per andare alla scoperta filosofica della personalità, la via migliore, a quanto sembra, è di considerare la relazione tra la personalità e l'amore».[112] Questo, infatti, a differenza di quel che dice Pascal, «non va a delle qualità, non si amano delle qualità, – ciò che io amo è la più fondamentale realtà, sostanziale e nascosta, la più esistente dell'essere amato […]. Un centro, in certo modo inesauribile, di esistenza, di bontà e di azione, capace di dare e di *darsi*, – e capace di ricevere non solo questo o quel

SENTI, *Una filosofia* 86). Mondin vede contrapposizione tra individuo e persona in Maritain e conclude questa sua obiezione così: «Ma questa contrapposizione corrisponde al pensiero di san Tommaso? Certamente no» (MONDIN B., *Definizione dei concetti di individuo, persona e personalità*, in AA.VV., *Antropologia e bioetica. Ricerca interdisciplinare sull'enigma uomo* [Atti del XVI Convegno nazionale dell'ADIF, Manoppello, 6-8 settembre 1996], Milano, Massimo 39).

[108] MARITAIN, *La persona* 27. È da sottolineare fortemente questa difesa dell'individualità che in altri testi è ampiamente documentata e trattata. Vedi ad es. *La filosofia morale*, ove contro Hegel, tutto il cap. VIII è dedicato esclusivamente a *L'immolazione dialettica della persona.*

[109] ID., *La persona* 26.

[110] *Ivi* 22-23.

[111] *Ivi* 24.

[112] *Ivi* 23.

dono fatto da un altro, ma un altro se stesso come dono, un altro se stesso come donantesi».[113] Ecco quel che caratterizza propriamente la persona: la sua capacità di darsi, e ciò è possibile perché «la persona è un tutto, ma non un tutto chiuso: è un tutto *aperto*, non un piccolo dio senza porte né finestre come la monade di Leibniz, o un idolo che non vede, non intende e non parla. Essa tende per natura alla vita sociale e alla comunione».[114] Esigenza questa dovuta non solo al bisogno che ogni uomo ha degli altri materialmente, intellettualmente e moralmente, ma più radicalmente alla fondamentale generosità dell'esistere spirituale secondo intelligenza e volontà. La conoscenza e l'amore, infatti, esigono la comunione. «Parlando in senso assoluto, la persona umana non può essere sola. Ciò che essa sa, vuol dirlo».[115]

A questa esigenza di comunicazione, espressione di sovrabbondanza e di dono, sono strettamente connesse delle aspirazioni profonde dell'uomo che tendono alla libertà. Maritain le distingue in due tipi, a seconda che provengano dalla persona umana in quanto umana, ovvero dalla persona umana in quanto persona. Le prime sono denominate *connaturali*, le seconde *transnaturali*,[116] ma sia nell'un caso che nell'altro sono ben lungi dall'essere soddisfatte in pienezza. Anzi Maritain parla di una duplice disfatta che la persona umana subisce: primieramente perché soggetta a «tutte le miserie e le fatalità della natura materiale, delle servitù e dei bisogni del corpo, dell'ereditarietà, dell'ignoranza, dell'egoismo e della ferocia degli istinti»; in secondo luogo perché essa tende ad una libertà so-

[113] *Ivi* 23-24. Si noti a questo riguardo l'affinità tra Maritain e Scheler.

[114] ID., *I diritti* 7.

[115] *L. cit.* Dai testi abbondantemente riportati emerge la diligenza e la cura con cui Maritain tratta della persona umana, valore assoluto ed immagine di Dio. Scrive Vittorio Possenti: «La filosofia della persona costituisce un motivo in certo modo onnipresente nell'opera di Maritain: in particolare è l'asse fondamentale di tutto il suo pensiero pratico (etico-storico-politico), e di molte sue indagini nel campo della dottrina della conoscenza, della mistica, della creazione poetica ed artistica, ed un nodo in cui si intrecciano modernità e tradizione» (POSSENTI, *Una filosofia* 80).

[116] Cf MARITAIN, *Da Bergson* 125. Quest'ultimo termine usato da Maritain necessita di una chiarificazione, perché facilmente può essere frainteso. "Tansnaturale" non vuol dire soprannaturale, cioè dono gratuito, fatto a una natura costituita, da parte di Dio. "Transnaturali" sono dette da Maritain le aspirazioni innate all'essere naturale, proprie dello spirito come tale e che in definitiva si possono riassumere nel fatto che «la persona nella sua pura linea trascendentale […] chiede d'autodeterminarsi nel suo stesso essere» (*ivi* 172-173), il che è solo di Dio.

vrumana, pura e semplice che conviene a Dio solo.[117]

Questa seconda disfatta è più radicale della precedente – Maritain infatti la segnala per prima – e deriva alla persona dal fatto di essere sottoposta «come ad oggetti che ne specificano la conoscenza e il volere, a realtà diverse da essa, e come a misure che ne regolano l'azione, a leggi che non ha fatto».[118]

Se in ordine alle costrizioni interne ed esterne della natura materiale l'uomo riesce ad affrancarsi, almeno in parte, attraverso la vita sociale,[119] per quanto riguarda il secondo caso la disfatta è totale, poiché egli ha «un'aspirazione transnaturale a raggiungere la condizione divina e increata; un'aspirazione ad una perfezione dell'essere tale che l'essenza sia allora identica all'esistenza».[120] Questo «desiderio» metafisico inappagabile quaggiù «è tuttavia soprannaturalmente soddisfatto nelle creature, in un certo qual modo, cioè *secondo l'essere intenzionale*, quando pervengono alla visione di Dio, perché vedendo l'essenza divina la creatura diventa intenzionalmente *Ipsum Esse Subsistens*».[121]

Altra nota caratteristica della persona umana che resta da esplicitare è la sussistenza.[122] Sappiamo che, come ogni altro esistente finito, l'uomo è

[117] Cf ID., *Per una politica più umana*, Brescia, Morcelliana 1968, 14; cf anche ID., *Da Bergson* 171-174.

[118] ID., *Da Bergson* 153.

[119] Cf ID., *La persona* 42 e cf anche ID., *Da Bergson* 155.

[120] ID., *Da Bergson* 173.

[121] *L. cit.*

[122] Propriamente questa nozione è stata escogitata per risolvere un problema teologico, quello cioè della natura umana di Gesù Cristo. La fede ci dice che il Verbo Incarnato, pur avendo una natura umana completa e individuata, non è una persona umana, ma una persona divina, poiché tale natura non ha una esistenza propria, esiste dell'unica esistenza increata del Verbo. La questione è risolta così dalla scuola tomista, ma alcuni, come il Gaetano e Giovanni di S. Tommaso – a cui si rifà Maritain – sostengono che l'individuo, perché esista relativamente indipendente, come *ypostasis*, abbisogna di un "modo", della "sussistenza" appunto, che gli *appropri* l'*esse*, pur non facendo parte dell'essenza. Ora la natura umana individuata di Gesù Cristo è priva di questo "modo" e perciò non esiste come persona umana, senza che per questo venga diminuita in integrità e verità (cf DE FINANCE, *L'ontologia* 164). Maritain riprende questa dottrina così sottile e ne parla nel *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente* (p. 52 ss.), ma soprattutto in maniera esplicita e puntuale nella IV *Appendice* di *Distinguere per unire* (pp. 503-522) per due redazioni successive: la prima del 1923 e la seconda del 1954. Quest'ultima – riportata nella VII edizione dell'opera – è dovuta sia alla necessità di correzione da apportare alla prima a seguito di alcune obiezioni mosse all'Autore da P. Diepen, sia alla rimessa in questione del problema allorché la critica contemporanea al seguito di P. Pelster dichiarò l'autenticità del *De Unione Verbi* di

composto di essenza ed *actus essendi*, e precisamente l'essenza è potenza rispetto all'*esse* che è atto. Ora l'essenza perché non solo riceva l'*esse*, ma anche lo eserciti, necessita di questa dimensione metafisica nuova, della sussitenza per l'appunto, cioè di quell'attuazione positiva che «fa passare l'essenza al di là dell'ordine dell'essenzialità (la *termina* in questo senso), e l'introduce nell'ordine esistenziale: stato in ragione del quale l'essenza così completata sta di fronte all'esistenza non solo per riceverla, ma per esercitarla, e costituisce ormai un centro di attività esistenziale ed operativa, un soggetto o supposito che esercita ad un tempo l'*esse* sostanziale che gli è proprio, e i diversi *esse* accidentali propri delle operazioni che esso produce con le sue potenze».[123]

In altri termini è proprio in virtù della sussistenza che la persona umana possiede la propria esistenza in modo assolutamente suo, è una totalità in cui il tutto è in ciascuna delle sue parti, in cui il tutto è interno a se stesso e in possesso di se stesso. Scrive, infatti, Maritain: «quando il soggetto o supposito è una persona, la sussistenza, per il fatto che la natura che essa "termina" o "sovra-completa" è una natura intellettuale […] porta con sé una perfezione più alta, diciamo allora che essa è uno stato di esercizio attivo *ed autonomo*, proprio ad un tutto involgente se stesso (nel senso che la totalità è in ciascuna delle parti), quindi interno a se stesso e in possesso di se medesimo. Possedendo se stesso, tale tutto fa *sue*, in senso eminente o reduplicativamente, l'esistenza e le operazioni che esercita: esse non sono soltanto *di lui*, ma *a lui* proprie, sue – sue in quanto fanno parte integrante del possesso di sé, caratteristico della persona».[124]

Da tutto questo si comprende l'enorme importanza che Maritain annette alla sussistenza, essa «è per la natura il suggello ontologico della sua unità»,[125] e «il fondamento ontologico delle proprietà della persona nel-

S. Tommaso, in cui l'Aquinate aveva parlato della presenza in Cristo di un *esse* umano e un *esse* divino.

[123] ID., *Distinguere* 514-515. Veramente Maritain nella prima redazione riteneva come effetto proprio della sussistenza quello di conferire una incomunicabilità in più all'essenza individuale e di impedire che essa potesse «comunicare nell'esistenza con un'altra essenza o ricevere l'esistenza unitamente ad un'altra essenza» (*ivi* 514); nella seconda invece che «il suo effetto è semplicemente di metterla [l'essenza] in condizione di *esercitare l'esistenza*, con l'incomunicabilità proprio della natura individuale [… la sussistenza non conferisce perciò] una nuova specie di incomunicabilità, ma una promozione dell'incomunicabilità su un nuovo piano che definisce la singolarità» (*l. cit.*).

[124] *Ivi* 515.

[125] *Ivi* 274.

l'ordine morale, della padronanza che essa ha delle sue azioni mediante il libero arbitrio, della sua aspirazione alla libertà d'autonomia, e dei diritti che possiede».[126]

Da quanto detto si evince l'infondatezza del rimprovero che è stato mosso a Maritain di aver misconosciuto la soggettività.

Si può dire senza tema di smentita che il sano realismo di S. Tommaso lo guida sempre, e quando tratta della realtà in genere, e quando studia l'uomo in specie, consentendogli di scandagliarlo fin nelle sue zone più profonde. Dall'Aquinate egli aveva appreso che «Dio non crea delle essenze alle quali darebbe come ultima rifinitura la sussistenza per farle poi esistere! Dio crea dei soggetti […]. Essi hanno un'essenza, si esplicano nell'azione e sono per noi, ciascuno nella loro realtà individuale esistente, una profondità inesauribile di conoscibilità. Non conosceremo mai a sufficienza ciò che c'è nel più piccolo filo d'erba o nel più piccolo fremito del ruscello».[127]

In queste parole così profonde e letterariamente avvincenti cogliamo la grandezza e – al tempo stesso – il limite di questo «soggetto in mezzo a tutti quei soggetti che conosce come oggetti […], il solo soggetto come soggetto».[128] È chiaro che questo posto di preminenza dell'uomo rispetto al cosmo si giustifica in base alla sua natura intellettuale, che va intesa in tutta la sua portata e non confusa con la natura fisica come anche ai nostri tempi si fa.[129]

[126] *Ivi* 515. È necessaria una precisazione per evitare malintesi. Abbiamo detto che la sussistenza termina, completa la natura, ma «non risulta dalla natura senza che nessuna causalità sia richiesta per questo scopo […]; essa è un'attuazione ricevuta dalla natura per azione della causalità efficiente del Primo Agente nell'istante in cui questo fa esistere la natura, un'attuazione che si riferisce all'ordine esistenziale e non dà alcuna specificazione, ma che, come l'esistenza stessa, appartiene alla *causalità formale* senza essere una forma propriamente detta» (*ivi* 514, nota 14).

[127] ID., *Breve trattato* 54.

[128] *Ivi* 55-56.

[129] Questa confusione non era estranea neppure ai tempi di Maritain se ha avuto il bisogno di ribadire la cosa: «Non bisogna credere, come taluni metafisici moderni tendono a supporre, che quando si passa al di là della natura sensibile si entri in un mondo in cui non esiste più natura, in cui la parola natura perde il suo significato. Taluni negano a volte persino allo spirito, all'intelligenza umana, una natura, un'essenza, una struttura, come se ciò offendesse la dignità dell'intelligenza e dello spirito. Anch'essi posseggono nature, strutture, essenze, – che hanno certo solo una comunanza analogica con la natura fisica e materiale» (ID., *Da Bergson* 168-169). Trattandosi di una questione di capitale importanza per giustificare la trascendenza dell'uomo rispetto al cosmo, Maritain vi ritorna in un'altra opera: «È un errore molto ingenuo

Le aspirazioni dell'uomo all'infinito, condannate allo scacco rimandano a una natura spirituale, alla natura, cioè, più perfetta del mondo creato che anela addirittura a diventare Dio. È già emerso, inoltre, che il grado ontologicamente più perfetto di sussistenza è quello della vita intellettiva dell'uomo grazie alla sussistenza dell'anima.

Tra i vari testi che presentano come in una sinfonia di note e in un crescendo di densità ontologica le meraviglie della creazione, merita un posto particolare il saggio *Spontaneità e indipendenza*. Qui, infatti, Maritain, ispirandosi alla dottrina di S. Tommaso, tratta della «metafisica dei gradi dell'essere [che] è nel contempo una metafisica dei gradi di spontaneità e infine d'indipendenza».[130] In base all'analogicità della perfezione prima e fondamentale dell'essere, gli esistenti attuano, a vari livelli, la propria natura, a cominciare, per via ascendente, da quelli in cui la spontaneità è semplice assenza di *costrizione*, fino a quelli in cui la spontaneità diventa assenza di *necessità*. In fondo alla scala ontologica c'è un primo grado di spontaneità che riguarda la natura in generale; poiché la natura in senso aristotelico, è d'ogni essere il primo principio di attività, ogni natura implica dunque un minimo di spontaneità».[131] Questo è il caso delle sostanze corporee non viventi (es. gli atomi) che, a differenza di come pensava Cartesio, «hanno in sé, e *come ciò che le costituisce*, un principio radicale interno d'attività; tuttavia questa attività tende esclusivamente all'esterno, è un'attività *transitiva*; e nell'interazione dei corpi si

credere che la soggettività non abbia una struttura intellegibile, adducendo il pretesto che la sua profondità è inesauribile, e abolire in essa ogni natura per ridurla ad un abisso assurdo di pura ed informe libertà. Queste osservazioni ci fanno comprendere perché molti filosofi contemporanei che hanno sulla bocca solo la persona e la soggettività, le misconoscano tuttavia in modo radicale. Essi ignorano allegramente il problema metafisico di quella sussistenza cui abbiamo accennato […]. Essi non vedono che essendo la sussistenza dell'anima spirituale comunicata al composto umano, e mettendo quest'ultimo in condizione di possedere la sua esistenza, di darsi compiutezza e di donarsi liberamente, la personalità, metafisicamente considerata, testimonia in noi la generosità o espansività di essere propria dello spirito quando è incarnato, e che costituisce nelle segrete profondità della nostra struttura ontologica, una fonte di unità dinamica e di unificazione dal di dentro. Essi ignorano, perché l'analisi li affatica, in che cosa consiste la vita specifica dell'intelligenza e quella della volontà. Essi non vedono che, poiché solo per lo spirito l'uomo varca la soglia dell'indipendenza vera e propria e dell'interiorità, la soggettività della persona esige come suo più intimo privilegio le comunicazioni dell'intelligenza e dell'amore […]. La loro soggettività non è un *io*, perché è interamente fenomenica» (ID., *Breve trattato* 65).

[130] ID., *Spontaneità e indipendenza*, in *Da Bergson* 163.

[131] *Ivi* 163-164.

esercita secondo […] *formae inditae a natura*».[132]

A un secondo grado di spontaneità incontriamo gli organismi corporei dotati di vita vegetativa. Siamo già in presenza di un'attività *immanente*, autocostruttiva e autoperfezionante, anche se al grado più basso: difatti, tale attività immanente usufruisce dell'attività transitiva e si esercita secondo *formae inditae a natura* (es. la pianta è più libera dell'atomo, ma è legata alle condizioni dell'ambiente).

Una carica di spontaneità più alta, di terzo grado si trova nella vita sensitiva propria dell'animale. L'attività qui non avviene più secondo le *formae inditae a natura*, ma mediante l'attività immanente del senso, forma primordiale di conoscenza che è la conoscenza propria dell'istinto, detta estimativa. Tuttavia questo è ancora il grado più basso della conoscenza e un grado ancora assai basso «della libertà di spontaneità. Il volo di un uccello, e la sua facilità nel muoversi che prorompe in gridi sono una vittoria sulla materia inanimata. Ma i fini della sua attività e del suo movimento, non se li dà così da sé; son tutti prestabiliti dalla sua natura, e il volo che noi chiamiamo libero, e che dipende dalle percezioni dell'uccello, si compie secondo strutture psichiche e istinti che fanno parte delle condizioni di costituzione che l'uccello ha ricevuto dalla natura. L'iperfisico è qui, per così dire, immediatamente colto e usato dal fisico».[133]

È solo nel quarto grado di spontaneità che incontriamo il piano superiore della creazione, ossia la natura spirituale, in virtù della quale l'uomo conosce l'essere e le nature intellegibili, sa ciò che fa e si autodetermina. «Si può dire che a questo punto la libertà di spontaneità diventa libertà d'indipendenza; quest'indipendenza s'andava infatti preparando in tutti i gradi precedenti, ma non si poteva ancora parlare nei loro riguardi d'indipendenza in senso proprio, qui invece abbiamo, pur molto imperfetta, molto deficiente, abbiamo già indipendenza nel senso specifico della parola, perché ora ci troviamo di fronte a *persone* che dominano le loro azioni, e che secondo come esistono ed agiscono in quanto persone, sono ciascuna come un tutto, o un universo.

Mediante l'intelligenza e la volontà non è forse tutto l'universo che penetra nell'anima e vi diventa, una volta che vi è dentro secondo l'essere intenzionale e in un modo immateriale, forma e principio interiore delle azioni che l'anima proietterà liberamente all'esterno? La nostra superfisi-

[132] *Ivi* 164.
[133] *Ivi* 167.

ca dell'intelligente e di colui che ama come tale vi s'espande in un'attività di sovrabbondanza».[134]

La grandezza dell'uomo sta nel suo spirito che è radicalmente intelligenza. È l'intelletto, infatti, che specifica la sua natura, lo fa uno con se stesso mentre lo rende aperto all'essere totale, libero di espandersi – certo non in maniera assoluta, ma entro l'ambito della sua essenza – capace di superare ogni orizzonte limitato e di rientrare in se stesso dalla dispersione dell'esteriorità.

L'amore e il rispetto per l'intelletto, unitamente all'affermazione della capacità che esso ha di conoscere il reale, è una delle costanti del pensiero di Maritain, dalla prima opera *La philosophie bergsonienne*, all'ultima *Approches sans entraves*. Egli «non si stanca di richiamare la nostra attenzione di uomini distratti, incapaci di quel sano stupore che è la giovinezza dello spirito, sul prodigio che si compie quotidianamente nel più piccolo atto conoscitivo»,[135] e con pagine altamente liriche ci comunica il fascino di questa meraviglia che l'aveva completamente conquistato: «È una cosa veramente sconvolgente la conoscenza, ed essa ci apparirebbe ben straordinaria se noi non fossimo tanto abituati alle sue meraviglie: ognuno di noi, un povero punto nel grande universo, un'anima d'uomo che non ha alcun peso, ecco che abbraccia e contiene il tutto, eccola più vasta del mondo!».[136]

Per quanto meravigliosa e suggestiva sia la filosofia della conoscenza, che costituisce una parte notevole dell'opera di Maritain, mi limito a tratteggiarne alcune linee essenziali ed indicative per la compiutezza del discorso.

– Anzitutto è da mettere in evidenza che egli, rifacendosi al realismo gnoseologico di S. Tommaso, ne mutua anche la nota dell'equilibrio e della fedeltà all'essere. Vede, infatti, insieme con la grandezza anche i limiti dell'intelligenza umana[137] che, data la sua imperfezione, non può con un atto di pura e semplice intuizione cogliere la verità: essa deve servirsi anche dei sensi per entrare in contatto con la realtà extramentale e deve

[134] *Ivi* 169-170.

[135] SAVAGNONE, *La verità in Maritain* 97-98.

[136] MARITAIN J., *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris, Desclée de Brouwer 1930, 49.

[137] È stato proprio il non riconoscimento di questi limiti che ha portato al fenomenismo della filosofia moderna, a cominciare da Cartesio (cf ID., *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, Brescia, Morcelliana 1979).

guadagnarla tappa a tappa col processo discorsivo della ragione.[138]

– Avversa con tutte le forze il primato della gnoseologia, tipico del pensiero moderno e anche contemporaneo. «I problemi che concernono la natura e il valore della conoscenza non sono […] di competenza della psicologia e di uno studio, anche "trascendentale" del contenuto della coscienza. Essi sono di competenza del metafisico, voglio dire che dipendono da una *luce* che è quella del grado d'astrazione metafisico. La metafisica del conoscere forma normalmente l'*introduzione* della metafisica dell'essere. Quando si tratta del domino proprio dell'intelligenza, bisogna dire al passante di buona volontà: *che nessuno entri qui se non è metafisico*».[139]

– Circa il rapporto tra l'intelletto e l'essere rifugge da due errori estremi ricorrenti con sfumature varie e alterne vicende nella storia della filosofia, a partire dall'Età Moderna: l'identificazione che si riscontra nella sua forma più completa nell'idealismo hegeliano, e l'assoluta incomunicabilità e separazione, tipica della "rivoluzione cartesiana", da Kant portata a pieno compimento. Entrambe le posizioni sono insostenibili perché

[138] Illuminante a questo riguardo è il seguente testo: «È conveniente che ad una intelligenza che fa uso dei sensi corrispondano, come oggetto naturalmente proporzionato, delle essenze immerse nel sensibile. Ecco perché gli scolastici dicevano che le essenze delle cose corporee sono l'oggetto connaturale del nostro potere d'intellezione. Tuffata nell'oceano dell'intellegibile trans-oggettivo, la nostra intelligenza illumina le cose materiali per svelarne la struttura nascosta e attuare, per quanto può, l'intellegibilità che esse posseggono in potenza. E discorsivamente l'intelligenza si trasporta senza tregua a nuove attuazioni di intellegibilità. Per il fatto stesso di emergere dalla conoscenza del senso, l'intellezione dianoetica non conosce in alcun caso "per se stesse" e immediatamente le essenze delle cose corporee; essa non è una visione delle essenze, una conoscenza, cioè, che di primo acchito proceda dal di dentro, dal cuore dell'essere, come la conoscenza non discorsiva degli Angeli, o come la conoscenza perfettamente immobile di Dio (o come la conoscenza che Cartesio credeva di ricevere dalle idee chiare e distinte di pensiero e di estensione), diciamo che non è una conoscenza "centrale", ma "radiale", che va dal di fuori al di dentro: non coglie il centro che partendo dalla circonferenza. Essa coglie l'essenza, ma per mezzo di segni, come dice San Tommaso, che la manifestano e che ne sono le proprietà. La caccia alle definizioni passa attraverso i fitti boschi dell'esperienza. Solo dopo aver sperimentato in noi cos'è la ragione e dopo aver riconosciuto nel possesso di questa facoltà la proprietà *principalissime* dell'essere umano, noi discerniamo e possiamo esprimere in una definizione la natura di questo essere: senza, tuttavia, che noi possiamo mai scoprire e dipanare completamente le virtualità avviluppate in quella definizione» (ID., *Distinguere* 242).

[139] ID., *Réflexions* 7. Emblematico a tal proposito è il titolo del cap. V di *Distinguere per unire: La conoscenza metafisica*.

al di là dell'opposizione rivelano un denominatore comune sbagliato, cioè l'impossibilità dell'errore: la prima per l'omogeneità tra il pensiero e i suoi contenuti; la seconda per l'assoluta estraneità del mondo esterno, per cui «il pensiero non coglie altro che se stesso».[140]

Maritain anche qui "distingue per unire": confuta la posizione cartesiano-kantiana[141] sostenendo che il concetto non è segno strumentale, bensì formale e, pertanto, condizione, mezzo non termine della conoscenza. Nell'intellezione non si ha la formazione di un *tertium quid*, ma una unità – tra soggetto ed oggetto – che non esclude la distinzione. «Conoscendo io non divento *altro*, io divento *l'altro*, e vi è un mondo intero tra queste due formule».[142] La prima, infatti, afferma un *tertium*, come prodotto dell'incontro tra soggetto e oggetto; la seconda parla di adeguazione del pensiero e dell'essere, adeguazione in cui l'oggetto riceve un nuovo modo di essere (spirituale, proprio dell'intelletto) senza che venga deformato nella sua essenza perché accolto nel soggetto nel rispetto della sua alterità.[143] In tutto ciò il nostro potere conoscitivo manifesta la sua capacità di trascendenza, di arricchimento, e in pari tempo la sua imperfezione creaturale. Difatti, l'intelletto umano non può conoscere che per concetti, il che vuol dire che non può avere scienza degli enti nella propria individualità.[144]

A questo punto sorge spontanea la domanda: E di se stesso il soggetto pensante può avere conoscenza?

Molto spesso Maritain ha sottolineato la profondità della persona umana, e già da adolescente era rimasto colpito dalla «impenetrabilità della coscienza»,[145] ma è nel *Breve trattato* che ne discorre più ampiamente: «Mi conosco come soggetto, mediante la coscienza e la riflessione, ma la mia sostanza mi resta oscura. S. Tommaso spiega che con la riflessione spontanea, privilegio della vita dell'intelligenza, ognuno di noi

[140] ID., *Distinguere* 160. È utile confrontare per ulteriori chiarimenti tutto il paragrafo *Posizioni idealistiche e tentativi di reazione* (pp. 159-162).

[141] Cf *ivi* 245-247.

[142] ID., *Réflexions* 53.

[143] Si confronti in *Distinguere*, *Appendice prima* (p. 453-485) come Maritain, pur confutando gli errori della filosofia moderna, ne colga le istanze veritative.

[144] Due testi tomistici mettono bene in luce l'una e l'altra cosa: «L'anima, mediante l'intelletto, conosce i corpi con una conoscenza immateriale, universale e necessaria» (*S. Th.*, I, q. 84, a. 1). «La nostra conoscenza è così insufficiente che nessun filosofo mai è stato in grado di penetrare del tutto la natura di una sola mosca» (ID., *Commento del Simbolo Apostolico*, *Prologo*).

[145] MARITAIN, *Ricordi e appunti* 19.

conosce, non scientificamente, ma in modo sperimentale e incomunicabile, l'esistenza della sua anima, l'esistenza singola di questa soggettività che percepisce, che soffre, che ama, che pensa. Quando un uomo è risvegliato all'intuizione della soggettività, egli coglie in una folgorazione che non passerà il fatto che *egli è un io* […].

Ma l'intuizione della soggettività è un'intuizione esistenziale, che non ci rivela alcuna essenza. *Ciò che* noi siamo, lo sappiamo mediante i nostri fenomeni e le nostre operazioni, il nostro flusso di coscienza. Più ci abituiamo alla vita interiore, meglio decifriamo la sorprendente e fluida molteplicità che ci viene così offerta, e più sperimentiamo che ci lascia ignoranti dell'essenza del nostro io. La soggettività *in quanto soggettività* non è concettualizzabile, è un abisso inconoscibile, inconoscibile per modo di nozione, di concetto o di rappresentazione, per modo di scienza, qualunque sia, introspezione, psicologia o filosofia. Come potrebbe essere diversamente, dato che ogni realtà conosciuta mediante concetti, nozioni o rappresentazioni è conosciuta come oggetto e non come soggetto? La soggettività, in quanto tale, sfugge, per definizione, a ciò che conosciamo di noi stessi per nozione».[146]

Ciò nonostante la nostra soggettività non ci è del tutto sconosciuta, ne abbiamo una certa conoscenza distinta in due modi: «una conoscenza informe e diffusa che, nei confronti della coscienza riflessa, si può chiamare inconscia o preconscia:[147] è quella della coscienza "concomitante" o

[146] ID., *Breve trattato* 56.

[147] Maritain si è interessato a più riprese della vita preconscia dello spirito, a cominciare dalla metà degli anni '30, assumendo posizioni sempre più precise, attraverso l'approfondimento della conoscenza e creazione poetica in cui porta ad esplicitazione delle virtualità presenti nella psicologia di S. Tommaso e mostra una speciale attenzione verso la scoperta di Freud. L'argomento è ricco di implicanze, ma qui necessariamente devo ridurre all'essenziale. Maritain riconosce, d'accordo con Freud, l'esistenza di una vita psichica «che sfugge alla coscienza, e le cui emergenze soltanto arrivano in questa zona illuminata» (ID., *Freudismo e psicanalisi*, in *Quattro saggi sullo spirito nella sua condizione di incarnazione*, Brescia, Morcelliana 1978, 15), ma rifiuta l'assolutizzazione che il grande psicanalista ne fa riducendo l'uomo al suo aspetto puramente biologico. Scrive infatti; «Freud ha inventato un potente strumento di esplorazione dell'inconscio, e riconosciuto il mondo inquietante, l'inferno interiore dei mostri rimossi nell'inconscio. Confonde l'inconscio stesso con questo inferno, che non ne costituisce che una parte» (*ivi* 40). Da questo è chiaro che Maritain distingue nettamente il preconscio dello spirito dall'inconscio dell'istinto, distinzione che è immancabilmente presente ogni volta che ritorna sull'argomento. «Se l'inconscio donde essa [la poesia] procede non è, se non secondariamente, l'inconscio freudiano degli istinti e delle immagini, è tuttavia un inconscio più vitale e più profondo, l'inconscio

spontanea [… e] una conoscenza, senza dubbio imperfetta e frammentaria, ma questa volta formata […] per modo di inclinazione, di simpatia, o di connaturalità [… che] appare sotto tre forme specificamente distinte: la conoscenza pratica, che giudica i fatti morali e lo stesso soggetto attraverso le inclinazioni interiori […]; la conoscenza poetica, in cui le cose del mondo e la soggettività sono conosciute insieme nell'intuizione-emozione creatrice, e insieme espresse e rivelate, non in un verbo, ma in un'opera fatta; la conoscenza mistica, che concerne non il soggetto, bensì le cose divine e che di per sé non sfocia in nessuna espressione; in essa però Dio è conosciuto per unione e connaturalità di amore, e questo stesso amore che diventa mezzo formale di conoscenza riguardo al "sé" divino, rende contemporaneamente il "sé" umano trasparente nelle sue profondità spirituali […]. Ma in nessuno di questi casi è conoscenza filosofica; sarebbe una contraddizione in termini di volerne fare una filosofia, poiché ogni filosofia, qualunque sia, procede per concetti».[148] La soggettività in quanto tale si rivela a questo punto come «confine che separa il mondo della filosofia dal mondo della religione»;[149] la filosofia, infatti, urta contro un limite invalicabile: conoscendo i soggetti come oggetti «risulta totalmente circoscritta entro la relazione intelligenza-oggetto, mentre la religione si inscrive nella relazione tra soggetto e soggetto».[150]

dello spirito *alla fonte* (*en source*), nascosto all'intelligenza ragionatrice in quello spessore dell'anima in cui tutte le facoltà di questa hanno origine comune» (ID., *Situazione della poesia*, Brescia, Morcelliana 1979, 64 s.). «L'inconscio irrazionale e il preconscio dello spirito comprendono ambedue un profondo dinamismo interno. Queste profondità dell'essere umano sono, sì, vitalmente connesse tra di loro e si frammischiano in molti modi; eppure vi è tra loro una totale differenza di natura» (ID., *L'educazione al bivio* 66). L'indagine sulla vita preconscia dello spirito consente a Maritain di scandagliare la creazione poetica, il processo educativo, la conoscenza naturale dei valori morali, la libera scelta etica, la questione dell'atto di fede e, infine, la psicologia di Cristo. Pertanto un approfondimento dell'argomento rimanda allo studio delle sue seguenti opere: ID., *Freudismo e psicanalisi* (1936); *Situazione della poesia* (1938); *L'educazione al bivio* (1943); *Ragione e ragioni* (1947); *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale* (1951); *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia* (1953); *Della grazia e dell'umanità di Gesù* (1967). Cf anche lo studio approfondito di POSSENTI V., *La vita preconscia dello spirito nella filosofia della persona di Jacques Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain oggi* 228-242.

[148] MARITAIN, *Breve trattato* 57-58.

[149] *Ivi* 58.

[150] *L. cit.*

3. Libero arbitrio e libertà

3.1. *Libero arbitrio e libertà*

La metafisica della persona ha posto in rilievo gli elementi essenziali della struttura costitutiva dell'uomo: l'individualità, la personalità, la sussistenza, la razionalità. Già nel trattare di quest'ultima più volte ho chiamato in causa la libertà e ciò non fa meraviglia; infatti, come scrive De Finance: «già nell'intelletto stesso c'è una esigenza di libertà, in quanto esige di non sottomettersi che alla verità liberatrice».[151]

Maritain fa una distinzione netta tra "*libertà fondamentale* o libero arbitrio e *libertà di autonomia e di esultanza*". La prima è la forma più alta di spontaneità, di cui ho già parlato, e consiste nell'assenza di necessità, nell'onnideterminazione della volontà dovuta alla sua capacità di tendere al bene totale, onnideterminazione sempre disattesa dai beni parziali e finiti – per quanto nobili essi siano[152] – che concretamente quaggiù possiamo attingere.

Questa capacità infinita e universale di amare scaturisce dalla definizione della stessa volontà. Infatti, se l'intelligenza è la facoltà dell'essere totale e la volontà appetito razionale,[153] è chiaro che quest'ultima non può essere determinata da alcunché, è essa che si determina. Questa capacità di autodeterminarsi è appunto il libero arbitrio o libertà fondamentale, e si esercita tramite la scelta[154] nell'*hic et nunc*. Ecco perché Maritain scrive

[151] DE FINANCE, *L'ontologia* 166.

[152] Neppure il bene divino in questa vita terrena può soddisfare tale esigenza, data l'imperfezione della nostra intelligenza che, ovviamente, non può comprendere Dio (cf THOMAS AQUINAS, *S. Th.*, I, q. 12, aa. 7, 11, 12).

[153] Cf ID., *S. Th.*, I II, q. 17, a. 1 ad 2.

[154] Molto spesso oggi quando si parla di libertà si fa riferimento puntualmente a questa *possibilità di scelta* che è senza dubbio prerogativa unica dell'essere intelligente in questo mondo della nostra esperienza. Ma è necessario tenere presente la radice – la libertà fondamentale – da cui parte tale possibilità e di cui essa costituisce la conseguenza, la messa in opera, l'attuazione: è proprio perché parte di quella onnideterminazione al bene totale che consente alla volontà di scegliere tra i beni di cui facciamo esperienza. È la sproporzione tra l'oggetto adeguato della volontà e gli oggetti che di fatto le si presentano che lascia la volontà orientata ad un bene ulteriore e perciò libera. In altri termini si dovrebbero tenere ben distinti il piano ontologico da quello dell'esercizio, perché è proprio la confusione tra questi piani che porta alla conclusione estremamente riduttiva di cui sopra, con conseguenze molto gravi sul piano etico. Infatti, se la libertà è fondamentalmente scelta, è necessario, perché io decida, fare prima esperienza dei beni che mi si propongono; il che è ovviamente assur-

«la libertà consiste nel dominio della volontà sul giudizio pratico che la determina.

L'intelligenza può infatti dichiarare speculativamente che una determinata azione dev'esser fatta in virtù di una legge o dell'interesse che viene attribuito all'agire umano in generale (è il giudizio pratico-speculativo degli scolastici): tutto ciò non basta perché mi decida in merito ad una determinata azione. Mi occorre perciò una decisione pratica, un giudizio pratico dell'intelligenza, che abbia come oggetto l'azione che devo fare *in quanto mia*, in quanto azione concreta e singolare in rapporto con il mio fine e con il mio volere personale e singolare del mio fine, nelle particolari circostanze in cui mi trovo (è l'ultimo giudizio pratico degli scolastici)».[155]

In altri termini, con la sola intelligenza io non posso mai decidere perché essa, pura facoltà conoscitiva, può soltanto soppesare la convenienza o meno di un dato bene; è la volontà che determina l'atto, prestando a quel bene un peso capace di determinarla. L'atto libero, pertanto, procede dall'intelligenza e dalla volontà. Esse, infatti, in un rapporto dialettico concorrono alla formulazione di un giudizio pratico che dica: questa cosa è buona ed è buona per me *hic et nunc*.[156] È a questo punto che «il *fiat* pratico raggiunge nella creatura la più grande rassomiglianza possibile col *fiat* creatore»,[157] atto per essenza imprevedibile che costituisce il segreto assoluto «la rivelazione della persona a se stessa».[158]

Si possono intuire gli ostacoli che la persona umana dovrà superare per agire in libertà e quanti tentativi di razionalizzazione dovrà sventare

do, ma purtroppo non estraneo alla mentalità della nostra epoca.

Altro errore è quello di interpretare la libertà come *indifferenza*. È il modello presentato dai razionalisti e che è diffuso abbastanza nella coscienza comune: l'uomo sarebbe libero ugualmente scegliendo bene o male, essendo l'esercizio della sua libertà totale e assoluto.

[155] MARITAIN, *L'idea tomistica della libertà*, in *Da Bergson* 147-148.

[156] Scrive Maritain a questo proposito: «è la volontà che dà valore d'efficacia esistenziale al giudizio che, in quanto efficacemente espresso, specifica e determina l'atto del volere, riversando direi quasi nel bene particolare di cui si tratta il sovrappiù la cui motivazione sovrabbonda ad opera del bene infinito» (MARITAIN, *L'idea* 149). Volendo riassumere, pertanto, l'iter dell'atto umano bisogna segnalare che: perché io voglia una cosa non basta che la giudichi generalmente buona (giudizio pratico), ma è necessario che la giudichi bene per me *hic et nunc* (giudizio ultimo pratico). In altre parole: la deliberazione termina nel giudizio ultimo pratico a cui segue l'azione.

[157] *L. cit.*

[158] *Ivi* 151.

perché la scelta sia davvero liberante: la stessa esperienza quotidiana ci dice che fatica comporti la padronanza di sé. Tutto questo ci rende manifesta un'altra verità: questa libertà, «la libertà come libero arbitrio non è fine a se stessa. È ordinata alla conquista della libertà come libertà d'esultanza o d'autonomia»;[159] essa è solo il punto di partenza, il primo passo verso quella *libertà terminale* che, in ultima analisi, coincide con la conquista della propria personalità.[160]

Pertanto possiamo dire che la realizzazione del bene individuale e personale e del bene comune è tutta scandita dalla dialettica tra il polo della libertà iniziale o libero arbitrio e quello della libertà terminale, della libertà di autonomia.[161] Inoltre, il raggiungimento di quest'ultima pone rimedio al duplice scacco cui prima ho fatto cenno: «nel dominio della vita sociale e politica rimedia alla sconfitta inflitta dalla pesantezza della natura alle aspirazioni della persona, […] nel dominio della vita spirituale rimedia con la santità alla sconfitta inflitta alle aspirazioni della persona dalla trascendenza di Dio».[162]

È fuori dubbio che questa libertà di esultanza si presenti all'uomo come una meta da raggiungere: «quella radice metafisica [la personalità], sepolta nel fondo dell'essere, non si manifesta se non per conquista di sé da parte di sé, conquista progressiva che si compie nel tempo. L'uomo deve guadagnarsi la sua personalità come la sua libertà, e deve guadagnarla a caro prezzo».[163]

Questa conquista pone anzitutto di fronte a un problema preliminare che non si può eludere e che non si può considerare risolto una volta per sempre: il problema, cioè, circa l'atteggiamento che l'uomo assume da-

[159] *Ivi* 154.

[160] «In ciascuno di noi la personalità e la libertà d'indipendenza crescono insieme» (ID., *Per una politica* 13).

[161] Cf POSSENTI, *Una filosofia* 101. È ineludibile che la conquista della libertà tragga le sue connotazioni in rigorosa dipendenza dal fondamento che la sostenta: in una visione immanentistica si configura come autonomia assoluta che accetta leggi solo se il soggetto stesso le pone (un esempio paradigmatico è dato dal Superuomo di Nietzsche); in un contesto realistico-trascendentistico, invece, la libertà d'indipendenza piena, la libertà d'aseità si realizza solo in Dio, per cui nella persona umana essa «non consiste nel non ricevere alcuna regola o misura oggettiva da alcun altro essere che non sia essa stessa, ma consiste nel conformarvisi volontariamente, perché le si sa giuste e vere e perché si amano la verità e la giustizia» (MARITAIN, *Per una politica* 16).

[162] ID., *L'idea* 159.

[163] ID., *Distinguere* 275.

vanti alla condizione umana. «Questa condizione è quella di uno spirito unito sostanzialmente alla carne e impegnato nell'universo della materia. È una condizione infelice. È di per sé così miserabile che l'uomo ha sempre sognato un'età dell'oro in cui esserne più o meno affrancato».[164] Tuttavia non la si può né rifiutare, né accettare *puramente e semplicemente* – entrambe le posizioni sarebbero contraddittorie – bisogna trascenderla.

Ciò è possibile non in virtù delle sole forze umane,[165] ma – nel cristiano – per la grazia di Dio. In tal caso si accetta la condizione umana quanto alla radicale contingenza e a tutto quello che di sofferenza e gioia essa comporta, ma si rifiuta ogni compromesso col male morale.

Con questo non è che la condizione umana cambi, resta quella che è, ma, data la partecipazione, per grazia, alla vita divina, essa assume per l'uomo un senso completamente nuovo, viene trasfigurata, per cui tutto il peso di sofferenza e angoscia che porta con sé «diventa un entrare nell'opera redentrice della croce e un partecipare agli annientamenti di colui che egli ama».[166]

Solo chi si sottopone allo sforzo continuo di trascendere la condizione umana, quindi, s'incammina decisamente per la via che conduce alla pienezza della propria umanità, pur sapendo che non incontrerà una strada maestra, spaziosa e agevole, ma spesso sentieri ripidi e scoscesi. Lo spirito, infatti, per superare la materia corre rischi immensi e a volte ne rimane beffato.[167]

[164] ID., *La filosofia morale* 528.

[165] È vero che Maritain a tal punto distingue due tipi di trascendenza: quella induista-buddista e quella evangelica, ma propriamente nella prima, attraverso il *nirvana* e le varie tecniche e gli esercizi di cui abbisogna, è sempre implicito un certo rifiuto della condizione umana che presto o tardi conduce al fallimento; solo nella seconda essa viene trasfigurata, per cui qualsiasi atto, vivificato dalla carità, assume un valore eterno. Maritain tiene a precisare che «non parliamo qui del comportamento medio della massa di denominazione cristiana. Parliamo delle esigenze del cristianesimo quali esse sono proposte a ciascuno, e soltanto nei santi realizzate quasi completamente» (*ivi* 535).

[166] *Ivi* 536.

[167] Cf *ivi* 529. Da queste note si potrebbe pensare che Maritain sia pessimista in ordine alla concezione dell'uomo, ma chi legge attentamente i suoi scritti si avvede subito che non è così. Le pagine finali di questa stessa opera lo confermano: «Abbiamo appena notato che la condizione umana è una condizione infelice. Lo stato delle specie intermedie è, in generale, poco invidiabile […] la specie umana, ad un tempo carne e spirito, è una specie intermedia. I cieli narrano la gloria di Dio, ma la terra che egli ha fatto è spaventosa per l'uomo. Una "valle di lacrime", sì, e questa espressione non è una semplice immagine poetica. Non è questione di manicheismo, di nessun ge-

Tocchiamo a questo punto uno dei problemi più spinosi su cui tutti gli uomini più pensosi sin dall'antichità hanno posto l'interrogativo, ossia il problema del male. Maritain è tornato più volte sull'argomento[168] attingendo come sempre a S. Tommaso, non senza qualche nota di originalità.[169]

Ridotto all'essenziale il suo pensiero in merito è il seguente: Dio, Sommo Bene, non può essere autore del male; tuttavia la creatura per agire è mossa da Dio, come dovrà risolversi il rapporto tra libero arbitrio e causalità divina per non incorrere nella tesi del "concorso divino"[170] che, in ultima analisi, attribuisce a Dio la responsabilità del male?

nere. È pur vero che l'universo materiale abbonda di meraviglie e risplende di una bellezza inesauribile che fa apparire in esso il segno dello Spirito che l'ha creato […]. Tutto questo non impedisce, tuttavia, che uno spirito le cui operazioni hanno bisogno della materia, non superi la materia che a un prezzo formidabile […]. È immortale, e la materia impone la legge della morte al corpo da esso animato. L'uomo ha più grandezza della Via lattea; ma a qual punto il male è facile per lui, a qual punto (se si considera la specie collettivamente) è inevitabile, in un essere in cui il senso e l'istinto e l'inconscio animale non domandano che di eludere e di falsare il giudizio dello spirito» (*ivi* 528-529). Chi è come Maritain, "esperto in umanità" ne fa l'esperienza ogni giorno, perciò si è semplicemente nella verità.

[168] La prima volta lo tratta in un articolo pubblicato in inglese e poi in francese in *Da Bergson a Tommaso d'Aquino* (pp. 193-214), intitolato: *San Tommaso d'Aquino e il problema del male*, poi nel *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente* (pp. 141-196) e per ultimo, nel seminario tenuto a Tolosa nel 1962: *Dio e la permissione del male* (Brescia, Morcelliana 1965). È superfluo dire che non mi è possibile in questa sede entrare nei dettagli del problema.

[169] Il De Finance annota soprattutto due apporti originali all'analisi di S. Tommaso in proposito: il primo sta nel sottolineare «il primato della causalità motrice della volontà sulla causalità formale dell'intelletto […] riallacciandolo col primato in san Tommaso, dell'*esse* o atto di essere sulla essenza» (De Finance, *L'ontologia* 168); il secondo nel rifiuto che oppone alla tesi del "concorso divino" sostenuta dal Molina e dal Bañez.

[170] La paternità di tale tesi non è da attribuire a S. Tommaso, bensì a Molina e a Bañez che, pur con formulazioni diverse – il primo parla di *concorso simultaneo*, il secondo di *predeterminazione fisica* – giungono a conclusioni inaccettabili. Netta e decisa è la presa di posizione di Maritain di fronte a tali formule che riducono il piano divino ad «una sceneggiatura scritta in precedenza, una sceneggiatura che avrebbe poi dovuta essere rappresentata dalle creature. Il piano divino [invece] è, come l'eternità, simultaneo ad ogni momento del tempo» (Maritain, *San Tommaso* 211).

Il male è *defectus essendi*, *privatio boni*, pertanto *non essere*,[171] quindi non può derivare che da una libertà fallibile. Maritain, rifacendosi al testo giovanneo «*Sine me nihil potestis facere*» (*Gv* 15, 5) lo interpreta nel modo seguente, «forzando la grammatica: Senza di me potete *far nulla* […], senza di me potete introdurre nell'atto e nell'essere quel nulla che l'offende».[172] La volontà libera della creatura, perciò, ha potere nullificante,[173] nel senso che può frangere la "mozione" divina verso il bene: è proprio in questa frazione che consiste il male.

In maniera chiara e tanto incisiva Viotto scrive: «Maritain affronta il problema del male nella sua drammaticità esistenziale, senza indugiare a considerazioni psicologiche o sociologiche, pur rifacendosi a Dostoevskij, passa subito all'analisi ontologica del fatto, precisando che c'è una *dissimetria* tra la linea del bene e la linea del male, perché il male è un *non-essere*, un *venir meno*, alla cui origine non c'è una causa efficiente ma

[171] Cf THOMAS AQUINAS, *S. Th.*, I, q. 48, a. 1; ID., *De malo*, 1, 1; ID., *C. G.*, III, cap. 7, 8 e 9. Maritain, tuttavia, previene ogni possibile fraintendimento: «Dire che il male non è un essere non è affatto dire che il male non esiste, o che è solo un'illusione, o che, per farlo scomparire, dobbiamo negarlo come i Christian Scientists. Il male esiste nelle cose, vi esiste terribilmente […] esiste realmente come una ferita o una mutilazione dell'essere; il male è realmente presente ogni volta che una cosa […] è priva di un certo essere o di un certo bene che dovrebbe avere. Il male esiste così *nel bene*» (MARITAIN, *San Tommaso* 193-194).

[172] MARITAIN, *San Tommaso* 210.

[173] È un linguaggio che richiama molto da vicino l'espressione di Sartre. Per evitare malintesi insisto un po' sull'argomento. Maritain afferma – riprendendo un testo di S. Tommaso – che il male consiste nell'agire senza considerare la regola della ragione: «negli esseri dotati di volontà, il difetto dell'azione viene dalla volontà attualmente difettosa, perché non attualmente sottoposta alla sua regola. E tuttavia questo difetto non è ancora una colpa: ma la colpa segue dal fatto che si opera con tale difetto» (*S. Th.* I, q. 49, a. 1, ad 3). In questo agire senza la considerazione della regola egli distingue – ontologicamente parlando – due momenti: un *primo momento* della *non considerazione della regola*, che significa semplice assenza, negazione di un bene non ancora dovuto; un *secondo momento* che consiste nell'*agire senza la considerazione della regola*, cioè nel porre un atto privo del bene dovuto. È chiaro che la radice propria dell'azione cattiva sta nel primo momento, in cui l'iniziativa è della sola creatura: «l'uomo ha *solo bisogno di se stesso* per porre questa negazione, per introdurre questo nulla» (MARITAIN, *San Tommaso* 208). Pertanto si può concludere che l'uomo ha la «prima iniziativa del male […] Dio non è in alcun modo ed a nessun titolo causa del male morale. Nel caso del bene le cose vanno diversamente […] la creatura ha senza dubbio l'iniziativa del suo atto buono, senza di che non potrebbe essere causa libera; ma non ne ha la *prima* iniziativa; la prima iniziativa dell'atto buono è di Dio» (*ivi* 210-211).

una causa deficiente, che introduce il nulla nell'essere».[174]

Allorché noi ci affranchiamo dal male c'incamminiamo decisamente verso la libertà di esultanza, ma finché saremo "viatori" in questo mondo non la potremo mai raggiungere poiché essa s'identifica con la perfezione pura: «è un altro nome della pienezza e della sovrabbondanza dell'essere»,[175] ossia di Dio.

3.2. *Uomo e società*

Quanto finora detto porta a concludere che col trascendimento della propria condizione, come scrive Ievolella, «l'uomo sente acquietarsi il tumulto delle sue passioni perché scopre di poter essere, con Dio, signore della propria miseria e saggio amministratore della propria grandezza».[176] Ma questo ideale di progressivo affrancamento da se stesso, di conquista a caro prezzo della libertà, egli si sforza di raggiungerlo non da solo: «noi non possiamo essere uomini e divenire uomini senza andare in mezzo agli uomini; non possiamo accrescere in noi la vita e l'attività senza respirare coi nostri simili.

[174] VIOTTO P., *Il male e l'innocenza di Dio secondo Maritain*, in *Per la filosofia* 17 (2000) n. 48, 76. L'Autore è in Italia uno dei più assidui studiosi di Maritain (ha confessato egli stesso che se ne occupa da più di cinquant'anni e vi scopre sempre qualcosa di nuovo) e membro del Consiglio scientifico dell'Institut International "J. Maritain".

[175] MARITAIN, *L'idea* 160. La libertà di esultanza è tutta positività, perciò, come dicevo prima, è la meta verso cui convergono tutti gli sforzi della creatura intelligente. Un ulteriore approfondimento nello stesso saggio mette in evidenza la profonda differenza tra la libertà iniziale e quella terminale: la prima – scrive Maritain – è *più libera* della seconda «perché libera non soltanto da ogni costrizione, ma anche da ogni necessità; ma è *meno perfetta*, perché anch'essa è ordinata a quest'altra libertà [… Infatti] non si muore per il libero arbitrio; si muore per la libertà d'autonomia o d'esultanza» (*l. cit.*). Ad evitare fraintendimenti è bene esplicitare il senso di questo testo. Di per sé la libertà di esultanza non esclude la necessità; infatti Dio e i beati si vogliono e si amano necessariamente, mentre la libertà di scelta è *libertas a necessitate*. Maritain parla di maggiore libertà di quest'ultima secondo il volgare modo di pensare che vede nella possibilità di scegliere male una perfezione, mentre in realtà è un'imperfezione. Difatti, lo scegliere male non amplia davvero gli spazi della libertà, dato che il male è non essere. Pertanto, la libertà di scelta è più libera solo apparentemente.

[176] IEVOLELLA L., *Alle radici dell'esperienza morale: il mistero della condizione umana*, in AA.VV., *Jacques Maritain protagonista* 257.

Così la società si forma come cosa che la natura esige».[177]

Soffermiamoci alcuni istanti su questo testo per prevenire possibili interpretazioni errate. L'espressione: "non possiamo essere uomini e divenire uomini senza andare in mezzo agli uomini" significa che l'essere sociale si fonda nella soggettività, per cui a giusta ragione possiamo affermare che non si è uomini *se* non si è sociali, ma non che si è uomini *perché* si è sociali.[178] In altri termini per comprendere il discorso sul rapporto tra uomo e società «occorre discendere fino alle radici metafisiche della questione»,[179] che, cioè, si tenga presente quanto detto in precedenza sulla struttura dell'uomo. Infatti, «quello che si può chiamare il paradosso tipico della vita sociale [… ci ripresenta] la distinzione dell'individuo e della persona […] ognuno di noi è come abbiamo detto, tutto individuo e tutto persona»,[180] per cui se ogni persona è un universo a se stesso, unico e irrepetibile, un "tutto", la società che è costituita da persone risulta «un tutto composto di tanti "tutti"».[181]

In questa definizione è presente senza dubbio la considerazione classica dell'uomo come "animale politico", ma è immediatamente trascesa in virtù di una visione più ampia e comprensiva. Infatti nella "polis" l'uomo aveva modo di soddisfare i suoi bisogni e rimaneva ad essa subordinato sotto tutti i rapporti; per Maritain la persona richiede di vivere in società primieramente «proprio in quanto persona, in altri termini in virtù delle *perfezioni* stesse che le sono proprie e di quella apertura alle comunicazioni della conoscenza e dell'amore di cui abbiamo parlato, e che esigono l'entrata in relazione con altre persone […], in secondo luogo è in ragione dei suoi *bisogni*, in altri termini secondo le indigenze che derivano dall'individualità materiale».[182] Pertanto, l'uomo entra in società non solo

[177] MARITAIN, *I diritti* 7. La dimensione sociale della persona umana è costantemente presente in tutte le opere di Maritain, in posizione di continuità e superamento del pensiero ellenico, secondo l'insegnamento di S. Tommaso, perché si passa dall'uomo "animale politico" all'uomo "persona sociale".

[178] Si noti la differenza abissale tra questa impostazione e quella di Marx: «L'essenza non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali» (MARX - ENGELS, *Tesi su Feuerbach* VI). Ci troviamo in posizione diametralmente opposta: nel materialismo fenomenologico di Marx il costitutivo formale dell'uomo è la categoria della *relazione*, nel realismo critico di Maritain, invece, è lo *spirito*.

[179] MARITAIN, *La persona* 18.

[180] *Ivi* 34.

[181] *Ivi* 35.

[182] *Ivi* 29.

per "bisogno", ma anche per "dono", «secondo la legge della sovrabbondanza che è iscritta nel più profondo dell'essere, della vita, dell'intelligenza e dell'amore».[183]

È evidente qui che è la dottrina della persona a permettere a Maritain un salto di qualità rispetto allo stesso Aristotele.[184] Per questi, infatti, «il fine ultimo era temporale, era la felicità terrestre, e l'uomo vi giungeva entro la città e per la città, e ordinandosi al bene della città secondo tutto ciò che è in lui».[185] La scienza suprema, pertanto, era la politica, e l'etica era ad essa ordinata.

Maritain, rifacendosi a S. Tommaso,[186] afferma, invece, che l'uomo non risolve la sua socialità nello Stato: la socialità è più della cittadinanza: essa, infatti, si esprime prima nella famiglia, poi nella società civile – di cui lo Stato costituisce la struttura amministrativa – e ancora nella so-

[183] *L. cit.*

[184] A questo punto sembra molto esatto quanto afferma Ponsetto: «La filosofia aristotelica, nonostante i suoi indubbi meriti, è stata incapace di fondare quel concetto di libertà, in cui essa pone il fine supremo della politica, in quanto ha ignorato la dottrina della persona. Com'è infatti possibile, senza assumere il concetto di "persona", rendere evidente la validità incondizionata e generale della libertà quale principio supremo di ogni agire, in modo da rendere trasparente che l'agire politico raggiunge il suo compimento soltanto nella garanzia della libertà di tutti in una democrazia sostanziale? La necessità di questa idea del fine non è derivabile, come pretende Aristotele, dalla considerazione dell'universale costituzione ontologica fondamentale dell'uomo come essere che agisce. Da essa consegue unicamente che l'agire politico può essere concepito solo come interazione di uomini liberi, ma non che tutti gli uomini debbano prendere parte a questo processo. Lo stesso Aristotele ha del resto ammesso implicitamente questi limiti intrinseci al suo discorso, quando ha sostenuto che la libertà di coloro che agiscono politicamente si fonda sulla loro possibilità di disporre di schiavi» (PONSETTO A., *Liberazione del pensiero politico. Considerazioni sul pensiero politico di Jacques Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza*, 83-84). Per i rilievi fatti da Maritain all'etica aristotelica cf *La filosofia morale* 47-69.

[185] *Ivi* 63. Il testo puntuale dell'*Etica Nicomachea* suona così: «Se infatti identico è il fine per il singolo e per la città, sembra più importante e più perfetto scegliere e difendere quello della città; certo esso è desiderabile anche quando riguarda una sola persona, ma è più bello e più divino se riguarda un popolo e le città» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I, 1094 b, 6-10).

[186] In più opere S. Tommaso ha confutato questa visione totalmente intramondana del fine dell'uomo. Ne cito solo alcuni a mo' di esempio: «L'uomo non è ordinato alla società civile in forza di tutto il proprio essere e di tutti i suoi beni» (*S. Th.*, I II, q. 21, a. 4, ad 3); nel *Commento all'Etica Nicomachea* in riferimento alla considerazione della politica come scienza dominatrice egli dice che «ciò non è vero parlando in senso assoluto» (I lect. 2, n. 31).

cietà ecclesiale. Questo ci dice che «tutto l'uomo è parte della comunità politica, ma non è parte della comunità politica secondo la sua integralità e secondo tutto ciò che è in lui; ci sono in lui beni che oltrepassano questa comunità e ai quali anche la comunità deve servire; il tesoro spirituale della sua anima e del suo destino, la sua vita eterna e il suo Dio non sono al servizio dello Stato».[187]

Il discorso a questo punto diventa articolato e complesso perché deve contemperare il bene individuale, il bene sociale e questa apertura alla trascendenza senza della quale si compromette la realizzazione del fine ultimo dell'uomo. Infatti, «se l'etica della persona individuale resta ordinata all'etica della città, o alla politica, nel senso che non solo nella sua attività politica, ma anche nella sua attività privata e nelle sue virtù d'uomo privato l'individuo deve prendere in considerazione il bene comune della città ed ordinarsi a questo fine, quest'ultimo non è tuttavia supremo che *secundum quid* o entro un dato ordine. È al Bene comune separato, a Dio, che trascende infinitamente il cosmo e la società umana, che l'attività e le virtù dell'individuo sono ordinate come al loro fine puramente e semplicemente ultimo. E sotto questo aspetto, che è primario, l'etica della persona individuale si identifica con un'etica del bene comune che Aristotele non conobbe e non poteva conoscere, e che è al di sopra della politica come il cielo è al di sopra della terra e che si può chiamare l'etica del regno di Dio. Là il supremo bene della società degli uomini incamminati verso il loro fine ultimo è identico al bene supremo più personale della persona individuale incamminata verso il suo fine ultimo: cioè Dio, che sarà posseduto con la visione della sua essenza, il che costituirà la beatitudine di ciascuno».[188]

Ma come si potrà garantire la concretizzazione di tutto questo? A quali condizioni? Anzitutto è da sottolineare che il fine della società non è «il bene individuale di ciascuna delle persone che la costituiscono. Una tale formula dissolverebbe la società come tale a beneficio delle sue parti, e condurrebbe all'"anarchia degli atomi" […] oppure alla vecchia concezione anarchica mascherata di materialismo borghese secondo cui tutto l'ufficio della *civitas* è di vegliare sul rispetto della libertà di ciascuno, ufficio mediante il quale i forti opprimono liberamente i deboli. Il fine della società è il bene del corpo sociale».[189]

[187] MARITAIN, *Da Bergson* 111.
[188] ID., *La filosofia morale* 63.
[189] ID., *I diritti* 8-9. Cf anche ID., *La persona* 31.

Qui occorre precisare: la cosa è di tale importanza e delicatezza che insistere sulla chiarificazione dei termini non è mai superfluo. «L'adagio della superiorità del bene comune è compreso nella sua verità soltanto secondo che il bene comune implica esso stesso riferimento alla persona umana».[190] Infatti, continua Maritain, consentendo con Giorgio La Pira: «i peggiori errori riguardanti la società sono nati dalla confusione tra il tutto sostanziale dell'organismo biologico e il tutto collettivo, composto anch'esso di persone, della società».[191]

La società è un corpo *sui generis*, perché è un "tutto" le cui parti sono dei "tutti" con una propria, autonoma consistenza. È il caso di ricordare quanto Kierkegaard molto saggiamente sottolineava: mentre nel mondo animale la specie è più importante del singolo individuo, nel mondo umano è il contrario, perché il singolo uomo è un *prius* rispetto alla comunità e ne costituisce un elemento essenziale al punto che essa non è tale se schiaccia il singolo o non tutela e promuove il bene di ciascuna persona.

Pertanto, grande è la differenza tra la visione organicistica e quella personalistica in riferimento al bene comune della società. Nella prima il bene comune è «il proprio di un tutto che (come la specie, per esempio, riguardo agli individui, o come l'alveare riguardo alle api), frutta a sé solo e a sé sacrifica le parti»;[192] nella seconda, invece, il bene comune, pur non essendo la semplice somma dei beni privati dei singoli è «comune al *tutto e alle parti*, sulle quali si riversa e che devono trarre beneficio da lui; sotto pena di snaturarsi altrimenti esso stesso, il bene comune della città implica ed esige il riconoscimento dei diritti fondamentali delle persone e comporta esso stesso come valore *principale* la più alta accessione possibile delle persone alla loro vita di persona e alla loro libertà di sviluppo».[193]

[190] ID., *La persona* 18.

[191] *L. cit.* Quanto a proposito torna questo richiamo di Maritain nella nostra temperie culturale in cui non è per nulla ancora scomparso il mito del tutto che sacrifica a sé le parti! La lista delle esemplificazioni che la carta geografica del totalitarismo nelle sue varie forme oggi presenta non è facilmente ed esaurientemente componibile.

[192] *Ivi* 31. U. Galeazzi a questo riguardo scrive: «Normalmente questo bene si può riversare anche sulle parti, ma non è essenziale che lo sia, anzi può accadere che il singolo venga sacrificato, perché quest'ultimo è identificato senza residui col tutto e l'importante è che questo tutto continui e prosperi» (GALEAZZI U., *Laicità e laicismo. Un dibattito sull'uomo*, Roma, Città Nuova Editrice 1984, 35-36). È la strategia del totalitarismo di tutti i tempi (cf ad esempio Hegel, Marx).

[193] MARITAIN, *La persona* 31. Importa a questo punto rilevare che Maritain parla di "riconoscimento" dei diritti fondamentali da parte della società, diritti che «sono

Pertanto Maritain afferma che «l'uomo è *parte* della comunità politica e inferiore a questa secondo le cose che, in lui, dipendono, quanto alla loro essenza stessa, dalla comunità politica e possono per conseguenza essere chiamate a servire come mezzi per il bene – temporale – di questa […]. D'altra parte l'uomo è *oltre* la comunità politica secondo le cose che, in lui e di lui, provenendo dall'esser la personalità come tale ordinata all'assoluto, dipendono, quanto alla loro essenza stessa, da più in alto che non dalla comunità politica, e concernono propriamente il compimento – sopratemporale – della persona in quanto appunto persona».[194]

Tutto questo ci dà modo d'individuare una costante nella prospettiva maritainiana: la società è fatta per l'uomo. Proprio per questo esistono mutue relazioni tra i due termini: «come la persona richiede la società al tempo stesso *per abundantiam* o proprio in quanto persona, e *per indigentiam* o in quanto individuo, così il bene comune ha nella sua essenza o nel suo costitutivo proprio di riferire a sé le persone in quanto individui».[195] Senza dubbio tali relazioni portano, quindi, a vantaggi reciproci. «L'uomo trova se stesso subordinandosi al gruppo e questo non persegue

radicati nella vocazione della persona, agente spirituale e libero, all'ordine dei valori assoluti e con un destino superiore al tempo» (MARITAIN, *I diritti* 73). Perciò tali diritti sono anteriori al riconoscimento della società, non dipendono da questa. Ciò sembra persino ovvio, ma non lo è poi tanto se si pensa soltanto ad Hegel e Marx, per i quali è il riconoscimento sociale a costituire la dignità e i diritti dell'uomo. Nella visione di Maritain, perciò, il termine "riconoscimento" assume un significato diverso perché non "costituisce", ma rispetta la dignità dell'uomo, dignità che gli deriva dall'essere immagine di Dio. Molto opportunamente per approfondire la distinzione tra la visione organicistica e quella personalistica il nostro Autore riporta un brano dell'enciclica *Mistici Corporis* di Pio XII, che per la sua importanza conviene citare integralmente: «Mentre nel corpo naturale il principio d'unità unisce così le parti che ognuna manca interamente di ciò che si dice la propria sussistenza, nel Corpo Mistico, invece, la forza di unità, anche la più intima, unisce così le membra che ciascuno conserva in modo assoluto la propria personalità. Si aggiunge che, se consideriamo la mutua relazione tra il tutto e le singole membra, in ogni corpo fisico vivente, le singole membra, tutte in definitiva, sono unicamente destinate al vantaggio di tutto l'insieme; mentre ogni umana formazione sociale, se consideriamo soltanto l'ultimo fine della sua utilità, è ordinata in definitiva al bene di tutti e di ciascun membro, perché essi sono persone, *utpote personae sunt*» (*ivi* 18).

[194] ID., *I diritti* 16-17.

[195] ID., *La persona* 46. Il bene comune garantisce tutto ciò perché corredato dei seguenti caratteri: la *ridistribuzione*, nel senso che si riversa sulle persone aiutandone lo sviluppo; l'*autorità* che esso fonda e che assicura il bene dell'intera società; la sua *moralità intrinseca*, in quanto esso non si riduce solo a una somma di vantaggi e utilità, ma è essenzialmente dirittura di vita buona e umana della moltitudine (cf *ivi* 9-11).

il suo fine se non servendo l'uomo e sapendo che l'uomo ha dei segreti i quali sfuggono al gruppo e una vocazione che nel gruppo non si contiene».[196]

Non ci si può nascondere, tuttavia, che se la vita in società è esigita dalla natura dell'uomo, al tempo stesso comporti una certa tensione tra la persona e la società essendo la persona come tale una radice di *indipendenza*. Tensione naturale quanto inevitabile, questa, la cui soluzione comporta un movimento ascensionale verso un livello più elevato che sorpassa quello delle «comunicazioni temporali […] e che concerne le cose che non sono di Cesare».[197]

In breve possiamo dire che una comunità pienamente umana secondo Maritain deve essere caratterizzata dalle seguenti note:

– «è *personalistica*, perché riguarda la società come un tutto di persone la cui dignità è anteriore alla società e che, per indigenti che possano essere, contengono nel loro essere stesso una radice d'indipendenza e aspirano a passare a gradi sempre più elevati d'indipendenza fino alla perfetta libertà spirituale che nessuna società umana è capace di dare […];

– *comunitaria*, perché riconosce che la persona tende naturalmente alla società e alla comunione, in particolare alla comunità politica; e perché – nell'ordine propriamente politico, e nella misura in cui l'uomo è parte della società politica – riguarda il bene comune come superiore a quello degli individui […];

– *pluralistica*, perché comprensiva del fatto che lo sviluppo della persona umana esige normalmente una pluralità di comunità autonome aventi i loro diritti, le loro libertà e le loro autorità […];

– *teistica o cristiana* […] nel senso che riconosce che, nella realtà delle cose, Dio, principio e fine della persona umana, e primo principio di diritto naturale, è anche il primo principio della società politica e dell'autorità in mezzo a noi; nel senso che riconosce che le correnti di libertà e di fraternità aperte dal Vangelo […] sono l'energia interna della quale la civiltà ha necessità per raggiungere il suo compimento».[198]

Mi piace a questo punto riportare un testo che ha inciso profondamente in molti Paesi e che contiene come in una sintesi tutti gli elementi enu-

[196] ID., *I diritti* 17.

[197] *Ivi* 18-19.

[198] *Ivi* 19-21. Per un accostamento tra il personalismo di Maritain e quello che emerge dai documenti del Concilio Vaticano II, soprattutto dalla *Gaudium et Spes* cf POSSENTI, *Una filosofia* 236-237.

cleati in questo paragrafo. Si tratta del *Manifesto* "Pour le bien commun", in cui tra l'altro si legge: «il principio dinamico della vita sociale e dell'opera comune non è il mito della Classe, della Razza, della Nazione o dello Stato, ma l'idea della dignità della persona umana e della sua vocazione spirituale, e quella del bene comune della città, fondato sopra la giustizia e l'amore. La responsabilità e la libertà delle persone sarebbero i poli di un regime sociale e politico veramente umano. E la concezione dello Stato non sarebbe né quella di uno Stato totalitario né di uno Stato comunista, nemici entrambi della coscienza cristiana, ma quella di uno Stato pluralista che accoglie nella sua unità organica una diversità di raggruppamenti e di strutture sociali l quali incarnano delle libertà positive».[199]

[199] MARITAIN J., *Scritti e manifesti politici* (1933-1939), Brescia, Morcelliana 1978, 212. Il *Manifesto* era stato firmato il 19 aprile 1934 da Maritain ed altri intellettuali francesi, tra cui Mounier e Gilson.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE PER UN'ANTROPOLOGIA INTEGRALE

Lo "spirito" che informa l'antropologia maritainiana ci dà la luce necessaria per porci in dialogo con le altre proposte antropologiche esaminate che mi sembrano le più diffuse tra le concezioni moderne. Il fatto che Maritain abbia trovato in queste "verità prigioniere", "verità cristiane impazzite", "eresie cristiane", fa comprendere il suo atteggiamento di apertura e di discernimento, ed è una indicazione preziosa per accettare, non in modo acritico, ma con vaglio sereno ed equilibrato, ciò che in tali istanze e conquiste può essere ritenuto valido.

In *Umanesimo integrale*, in maniera dettagliata Maritain ripercorre le tappe di quella che egli chiama la "tragedia dell'umanesimo": dal Medioevo – età in cui «tutto l'umano era sotto il segno del sacro [… e la creatura] si obliava per Dio»[1] – all'epoca moderna in cui «l'uomo passa dal culto dell'Uomo-Dio […] al culto dell'Umanità, del puro Uomo».[2] L'umanesimo teocentrico così ha ceduto il passo all'umanesimo antropocentrico, con conseguenze tali che a ragione si può parlare di "umanesimo inumano".

Tale denuncia non può suonare come chiusura, a favore della tesi del Maritain "contro", ma è una istanza profondamente sentita di porvi rimedio. L'uomo, infatti, ricaduto su se stesso non può reggersi: non avendo in sé la ragione del suo essere fa continuamente esperienza di instabilità; anzi, come si esprime Maritain, «questa fiera personalità antropocentrica pericola, si isterilisce rapidamente, trascinata nella dispersione dei suoi elementi materiali».[3] Qui trova conferma il senso dell'"antimodernità" di Maritain che, secondo Galeazzi, «è *rifiuto del presente non per nostalgia*

[1] MARITAIN, *Umanesimo* 70.
[2] *Ivi* 71.
[3] *Ivi* 82.

del passato, ma per apertura al futuro: ad un futuro che sappia essere "umanistico" senza essere "tragico"».[4]

Lo stesso Autore, in un'opera più recente, ritorna sull'argomento dicendo: «Maritain sviluppa una decisa critica alla modernità, una critica che, però, non è stata mai disgiunta dalla capacità di apprezzarne certi aspetti […], una valutazione che ne mette in luce non solo le "verità impazzite" ma anche i "guadagni storici"».[5]

Lo studio ampio e documentato che Maritain fa dei "riformatori": Cartesio, Lutero, Rousseau e poi di Kant, Hegel, Marx, Comte, Sartre e Freud,[6] pone in rilievo le due note caratteristiche dell'umanesimo antropocentrico: la *separazione* e la *riduzione*. La prima di queste note è rilevabile in maniera emblematica anzitutto in Cartesio,[7] responsabile di quell'*ideosofia*, tipica del pensiero moderno e di quelle forme di dualismo da cui prendono il via le posizioni di oggi. Difatti possiamo dire che tutte le correnti filosofiche e le relative antropologie – come ho evidenziato all'inizio del presente lavoro – in base a questa chiave di lettura si dipartono in due grossi blocchi, secondo le due tendenze fondamentali: soggettivistica e oggettivistica, escluse ovviamente quella personalistica che contempera le due istanze.

Sarebbe lungo attardarci su un'analisi puntuale del pensiero cartesiano, ma è necessario segnalare almeno le fratture in esso presenti, responsabili delle concezioni riduttive dei nostri tempi. Infatti, la separazione tra anima e corpo, morale e politica, contemplazione e azione, umano e divino, che caratterizza l'antropologia cartesiana, genera quell'umanesimo liberal-borghese che, come ho rilevato, persiste nell'attuale radicalismo,

[4] GALEAZZI, *Persona* 21.

[5] ID., *Personalismo* 58.

[6] Per i primi in particolare cf *Tre riformatori* e per gli altri filosofi citati cf *La filosofia morale*. Di Freud, Maritain ha trattato puntualmente in *Freudismo e psicanalisi*.

[7] Continuamente ricorre il nome di Cartesio nelle opere di Maritain. Volendo citarne alcune possiamo segnalare, oltre ai *Tre riformatori*, *Le songe de Descartes* e *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*. In quest'ultima rileva tra l'altro: «in Cartesio avviene un completo capovolgimento perché sostituisce la ricerca dell'"ordine delle ragioni" a quella dell'ordine delle cose» (185-186). In fondo è quanto aveva espresso con altri termini precedentemente: «Cercando le condizioni metafisiche nascoste nelle infrastrutture del pensiero cartesiano, l'idea che vorremmo proporre in questa nota è che una frattura tra l'*essenza* e l'*esistenza*, seguita da un irrimediabile conflitto, è la causa di una disorganizzazione interna della filosofia in Cartesio e dopo di lui» (*ivi* 183). Col suo fenomenismo, infatti, Cartesio inaugura la filosofia moderna e contiene implicitamente le direzioni fondamentali che il pensiero posteriore seguirà.

pur assumendo una accentuata coloritura empiristica e soggettivistica.

Maritain rifiuta questa antropologia dualistica cartesiana e ogni umanesimo riduttivo che ne deriva. Con la profondità del filosofo e da buon conoscitore della storia, egli scrive: «Se il mondo non deve essere sommerso dalla barbarie occorre che nasca ora un nuovo umanesimo, e il suo compito sarà soprattutto un compito d'integrazione, di viva e purificatrice compenetrazione. Occorrerà ristabilire vitali e organici rapporti non solo tra la ragione e il mondo irrazionale dell'affettività, dell'istintività e dell'emozione, ma anche tra la ragione e il mondo della volontà e degli aspetti non razionali del funzionamento dell'intelligenza».[8]

A tal fine egli apprezza e utilizza gli apporti preziosi delle scienze umane e proprio perché non li assolutizza può valorizzarli grandemente, integrandoli e raccordandoli con l'apporto più radicale della filosofia. È questo il senso delle seguenti parole che leggiamo nella sua opera pedagogica più nota: «Secondo il suo genuino tipo metodologico, l'idea scientifica dell'uomo, come ogni idea elaborata dalla scienza strettamente sperimentale, si libera per quanto è possibile da ogni contenuto ontologico, in modo da diventare completamente verificabile nell'esperienza sensibile […]. Il concetto puramente scientifico dell'uomo è e deve essere un concetto espresso in termini di fenomeno, senza riferimento alla realtà ultima.

Il concetto filosofico-religioso dell'uomo, al contrario, è un concetto ontologico. Esso non è interamente verificabile nell'esperienza dei sensi, benché possegga criteri e prove che gli sono propri; e verte sui caratteri essenziali ed intrinseci (sebbene non visibili, né tangibili) e sulla densità intellegibile di quell'essere che chiamiamo "uomo"».[9]

È proprio questa visione onnidimensionale dell'uomo che costituisce la sostanza stessa del suo *umanesimo integrale*. Di fronte all'avanzare, quasi irreversibile e così variegato dell'umanesimo ateo egli si batte per un «umanesimo integrale che rispetti veramente la grandezza originale dell'uomo e che discenda abbastanza profondamente nei recessi dell'essere umano, che si basi sulla ragione, che proceda dalla ragione ma non da questa soltanto, trincerata in se stessa e ignara di ciò che è migliore».[10] Importa molto per la salvaguardia della dignità e dei diritti dell'uomo che tale umanesimo assegni alla ragione umana il suo giusto posto, legata con

[8] ID., *Da Bergson* 107.
[9] ID., *L'educazione al bivio* 17.
[10] ID., *Da Bergson* 107.

vincoli di dipendenza dal suo Creatore e da «rapporti vitali e organici con il mondo del sovrarazionale e del sovrumano. Un tale umanesimo è inconcepibile se la filosofia che lo ispira non è una filosofia cristiana».[11]

Ritorna, quindi, l'urgenza di porre su solide basi questa antropologia, il problema ineludibile, cioè, del fondamento che in Maritain è costantemente presente e che è lasciato in ombra dalle varie esegesi contemporanee. Almeno qui, in Italia si è verificata una utilizzazione alquanto parziale di questo sistema architettonico, ridotto spesso al settore sociopolitico.[12] La forza vitale del pensiero di Maritain, invece, è proprio da ricercarsi nella sua metafisica, nella filosofia dell'essere, perché è solo questa che giustifica e garantisce l'onnidimensionalità dell'uomo, e, perciò, un progetto antropologico che sia veramente a misura d'uomo.

Tale è appunto il progetto maritainiano che, riassumendo, si fonda su tre principi:

– primato della persona e con essa della società sullo Stato;

– primato della persona e con essa del lavoro sul capitale;

– primato della persona e con essa dell'etica sulla politica.

In base a tali principi possiamo notare come le positività delle antropologie precedentemente esaminate vengano accolte e inverate alla luce della *philosophia perennis.*

Da ciò derivano all'umanesimo di Maritain delle caratteristiche proprie:

– esso è teistico: Dio è all'origine e al termine dell'uomo e l'uomo si realizza solo per Dio, con Dio e in Dio;

[11] *L.cit.*

[12] È dello stesso parere Pavan, che in un seminario sul pensiero di Maritain e Mounier, tenutosi a Taranto il 25 marzo 1977, così si esprimeva: «è stato soprattutto un consumo politico che di Maritain abbiamo fatto in Italia; segno inequivocabile della congiuntura nella quale Maritain cominciò a circolare liberamente tra noi dopo la bufera fascista: congiuntura dominata – per la cristianità italiana – dalla ripresa dell'impegno politico dei cattolici; ma segno, anche di un uso riduttivo del pensiero di Maritain e, alla lunga, di non piccoli e non secondari fraintendimenti teorico-pratici» (PAVAN A., *J. Maritain: trascendenza cristiana e impegno politico*, in *Humanitas* 32 [1977] 353), conseguenza inevitabile, questa, dal momento che l'impegno politico viene privilegiato rispetto all'intero della prospettiva da cui esso trae tutto il suo senso e la sua portata. Purtroppo oggi non teniamo presente che ciò in cui Maritain – così concludeva l'oratore – «ci sembra una lezione anche nei dibattiti del nostro presente, un riferimento col quale misurarci utilmente è, prima ancora che questo o quel punto del suo pensiero, la ricchezza d'orientazione della sua ricerca e la ricchezza d'orientazione – non formale, ma vitale e progettuale – che il suo universo intellettuale è in grado di trasmettere e di comunicare» (*ivi* 376).

– nella sua condizione storica l'uomo è ordinato a Dio, oltre che sul piano naturale, anche sul piano soprannaturale;

– il rapporto tra questi piani è risolto nel rispetto dell'autonomia mutua e della distinzione, in quello spirito di consonanza e accordo che S. Tommaso ha giustificato nell'aureo principio «*gratia naturam non tollit sed perficit*»;[13]

– è un umanesimo integrale, considera cioè l'uomo in tutto il suo spessore e in quella rete di rapporti che la sua struttura bipolare di individualità e personalità stabilisce con l'universo naturale, sociale e divino.[14]

Per rapportare ora l'antropologia maritainiana alle prime due esaminate, quella liberal-radicale e quella social-marxista, è utile richiamare alla mente che Maritain si mostra più negativo nei confronti della prima, perché permeata di *ideosofia*, che non verso la seconda, per quanto insufficiente e deludente in ultima analisi risulti anch'essa. Infatti, la chiusura all'essere delle cose, dovuta al primato della ragione scientifica sulla ra-

[13] Cf THOMAS AQUINAS, *S. Th.*, I, q. 1, a. 8 ad 2. Non è superfluo sottolineare che, improntando tale rapporto ad armonia e complementarità, Maritain supera gli esclusivismi tipici di ogni riduttivismo, e cioè sia l'ottimismo naturalistico che il pessimismo luterano. A conferma di ciò mi piace riportare quanto scrive Viotto: «Nell'umanesimo integrale di Maritain il cristianesimo presuppone l'umanesimo, ma l'umanesimo si realizza compiutamente solo nel cristianesimo, perché la fede completa la ragione sul piano cognitivo, la grazia completa la natura sul piano operativo, la Chiesa completa lo Stato sul piano sociale. Proprio su queste articolazioni tra natura e soprannatura Maritain ha sviluppato a lungo la sua meditazione filosofica, evitando da una parte il naturalismo laico che pretende di risolvere il destino umano nella storia, perché l'uomo è buono per natura e si salva da solo, e il soprannaturalismo protestantico per cui la natura umana è perversa e la grazia di Dio non fa che nascondere il peccato dell'uomo. Per Maritain la natura umana è ferita dalla colpa originale, è indebolita nelle sue capacità di liberazione dalla cupidigia verso le cose, dalla concupiscenza verso le persone, dall'orgoglio verso Dio, ma la grazia di Dio aiuta l'uomo a redimersi nell'incorporazione a Cristo, partecipando al mistero della Chiesa che nella storia porta la salvezza ad ogni uomo» (VIOTTO P., *L'educazione alla libertà in J. Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain protagonista* 180).

[14] Si tratta di un umanesimo che valorizza tutto l'uomo, rispettandolo nella sua integralità, accogliendo quanto di positivo c'è nelle altre concezioni dell'uomo in feconda integrazione. Perciò Galeazzi scrive: «È questo il duplice significato dell'aggettivo "integrale" con cui Maritain qualifica il suo umanesimo […]. Si tratta di un umanesimo che – come è ribadito in altre opere – è un umanesimo ispirato al Vangelo e tale richiamo ha carattere non specificamente confessionale bensì etico, non propriamente religioso ma valoriale, mettendo in luce ciò che, nella sua radice, è motivato cristianamente, ma nelle sua espressione è aperto universalmente» (GALEAZZI, *Personalismo* 59, 61).

gione filosofica o, per dirla in altre parole, alla sostituzione del pensiero all'intelligenza,[15] ha fatto sì che l'uomo costruisse dei sistemi, delle "sinfonie" di idee che poi pretende imporre alla realtà. Ripercorrendo la storia del pensiero le esemplificazioni al riguardo costituiscono un elenco ben nutrito. Ma ci chiediamo: Come si fa a discutere con chi ha perduto il contatto con le cose?

Non c'è da meravigliasi, quindi, se la verità dell'essere non splende più per l'uomo radicale: egli l'ha perduta di vista perché non ha più un punto d'appoggio e di riferimento. In balia delle sue pulsioni, privo di consistenza ontologica si progetta volta a volta secondo che la sua "libera" decisionalità detta e che le convenienze e gli opportunismi gli suggeriscono. È davvero abissale il degrado in cui egli è caduto, e da questo baratro non può nutrire alcuna speranza di uscita se non accetta la sua creaturalità, se non riconosce, cioè, la verità del suo essere rapportato a Dio e ai suoi simili.

Ma è inutile forzare le cose: le prospettive rimangono diametralmente opposte, per cui quella maritainiana, "rispettando l'essere secondo il suo ordine naturale" – direbbe Rosmini – consente all'uomo di trascendere la condizione umana e trasfigurarla in quella libertà di esultanza che è la meta e il gaudio del suo approdo beato; quella radicale, invece, priva di qualsiasi contenuto, manca di *che cosa e con che cosa* tematizzare l'essere dell'uomo e, quindi, il suo dover essere. La sua posizione più coerente, perciò, è il nichilismo che porta con sé il vuoto, il non senso e la noia della vita: fenomeni, questi, che i fatti di costume così frequentemen-

[15] Torna a proposito a questo punto un parallelo che De Finance fa tra il "libero pensiero" imperante ai tempi di Maritain e la "libertà dell'intelligenza" nel senso maritainiano. Questa, egli scrive «è fatta per l'essere e si realizza in libertà aderendovi, conformandovisi […;] sottomettersi all'essere è, per l'intelligenza, diventare ciò che è, entrare in possesso del suo diritto. Il pensiero, invece, dice apertura in un mondo di idee. Nozione moderna che risale a Descartes. La sua misura non è più l'essere, la realtà, ma la coerenza interna e troppo spesso le preferenze del pensatore. Pensare liberamente non è, dunque, ordinare le proprie idee nella sottomissione all'essere manifestantesi all'intelligenza, ma in modo autonomo. È vero che il "libero pensatore" pretende di riconoscere l'autorità della ragione, anzi della ragione sola e dell'esperienza, ma si tratta di una ragione e di un'esperienza arbitrariamente chiuse, mutilate, prive della dimensione metafisica e religiosa: servitù dell'intelligenza moderna che abbiamo vista deprecata da Maritain» (De Finance J., *I diversi tipi di libertà in Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain protagonista* 115). In questa chiave di lettura mi pare vada interpretata quell'espressione così pregnante di Heidegger: «La ragione glorificata da secoli è la nemica più accanita del pensiero» (*Sentieri interrotti* 246).

te pongono davanti ai nostri occhi e che solo chi è uso alla rigorizzazione sa riportare a questa matrice filosofica.

Diversi sono i rilievi da fare in ordine all'antropologia social-marxista, trattandosi, secondo Maritain, non più di *ideosofia*, ma di filosofia vera e propria. Anzitutto, egli scrive «voglio segnalare il punto d'incontro. Non è cosa da poco, a dire il vero, essere una dottrina filosofica e bisogna rendere giustizia al marxismo riconoscendo che questo è il suo caso.

Con ciò bisogna anche riconoscere che il punto di incontro è un punto d'irriducibile disaccordo. Infatti la filosofia marxista identifica subito *realtà extramentale e materia*, rendendo lo spirituale una sovrastruttura o un "riflesso" della materia in movimento dialettico e in perpetua mutazione evolutiva ed esclude […] l'autonomia dello spirituale e la libertà che gli è propria […].

Aggiungo che, riflettendo su questa materia in movimento dialettico e che rifiuta qualsiasi "sostanza" e qualsiasi "natura" di permanente costituzione, non ci si può impedire di giudicare anche il realismo marxista stesso […] ugualmente abbastanza sospetto. Lo stesso famoso "rovesciamento" proclamato da Engels c'invita a pensarlo. Hegel rovesciato e rimesso in piedi è sempre Hegel».[16]

Già da queste parole di Maritain sono emersi gli aspetti carenti dell'antropologia marxista che potremmo considerare equivalenti, ma con segno opposto, rispetto all'antropologia liberal-radicale: difatti la dimensione sociale completamente radiata da questa, viene assolutizzata da quella e i risultati non possono essere certamente più lusinghieri. Lo stesso Maritain lo mette in evidenza in alcune pagine di *Umanesimo integrale*: «La tragedia del marxismo è in questo: volendo, a ragione – ma senza aver preso coscienza dei problemi propri della persona – trovare una uscita da questa disperazione e da questa decomposizione della persona umana nella quale sfocia la dialettica dell'umanesimo antropocentrico e di cui abbiamo parlato, è esso stesso tributario dell'umanesimo borghese nella sua metafisica più aberrante e più inumana […]. Privo delle basi metafisiche indispensabili, il suo sforzo per restaurare l'essere umano nella gioia del lavoro, nella gioia di vivere non può più […] condurre che a risultati ancora più fallaci di quello dell'umanesimo classico. Il voler elevare la massa degli uomini a una vita autenticamente sociale e politica è certo

[16] MARITAIN, *Il contadino* 157-158. Per la presa di posizione di Maritain nei riguardi di Marx e del marxismo cf anche *La filosofia morale*, cap. X e *Umanesimo integrale*, cap. II.

proporsi un buon fine. Ma questo stesso fine è mancato, se si rifiuta di capire che la vita sociale e politica della comunità terrena è senza dubbio una vita alta e difficile ma ordinata a qualcosa di meglio, e che risponde senza dubbio ad aspirazioni primarie della persona umana, della persona in quanto persona, ma non alle più elevate né alle più radicali, le quali esigono di passare a comunioni superiori».[17]

È evidente che è l'immanentismo ad accomunare queste due antropologie. Di fronte ad esse la prospettiva maritainiana, invece, nella sua completezza ed armonicità «non disconosce nulla di quel che c'è nell'uomo»,[18] anzi ne garantisce la rivalutazione in tutto il suo essere, restituendo all'intelligenza la capacità di intuire, contro ogni forma di agnosticismo e scetticismo, oggi così diffusi.

Un discorso decisamente diverso va fatto, invece, per quanto riguarda l'antropologia scheleriana, sempre prendendo in considerazione il "primo" Scheler, giacché l'"ultimo" – come è emerso a sufficienza – si è allontanato dall'avvio tanto promettente, da non reggere più al confronto.

Fatta questa premessa è da rilevare che molti sono i punti di contatto oltremodo positivi che accomuna Scheler a Maritain:

– Entrambi hanno lasciato con la loro opera un'orma indelebile nel Novecento che perdura ancora, dialogando non solo con i filosofi contemporanei, ma anche con quelli moderni e accogliendo da altre branche del sapere, quanto poteva arricchire la ricerca, imprimendovi il tocco della loro geniale versatilità.

– La conoscenza profonda della cultura del proprio tempo ha suscitato in tutti e due un forte amore alla verità e l'impegno fattivo di combattere con gli scritti ogni forma di totalitarismo e di ateismo: ideologia per l'uno, *ideosofia* per l'altro sono stati bersaglio sempre costante che li ha visti misurarsi col positivismo, con l'idealismo, l'utilitarismo,[19] la tecnocrazia e tutto quanto poteva ostacolare la persona umana nel pieno svolgimento di una vita degna dell'uomo.

– Anche l'esigenza di elaborare un'antropologia integrale è loro comune, esigenza rimasta semplicemente tale in Scheler – per la morte improvvisa – e completamente soddisfatta e costantemente presente nella teoresi di Maritain.

[17] ID., *Umanesimo integrale* 125.

[18] ID., *Da Bergson* 104.

[19] Cf ZUCCARO C., *Etica e tecnica in Max Scheler*, in *Segni e comprensione* 14 (2000) n. 39-40, 22-34.

– Tutti e due reagiscono al "principio d'immanenza", annunciatosi già con l'umanesimo e proclamato esplicitamente da Cartesio allorché con la massima evidenza del *cogito* ha fatto dell'*ego* il principio, il punto di riferimento unico e assoluto del filosofare. Smantellare questa evidenza, che trasforma in ovvietà l'impatto con le cose, è un punto fondamentale del loro pensiero. Già nei primordi della filosofia occidentale era stato individuato che alla mente non distratta l'essere delle cose non può non suscitare meraviglia.[20] Così nei nostri due Autori. Per quanto riguarda Scheler il Cusinato fa un'interessante osservazione: «se Cartesio attraverso la messa in dubbio cerca di arrivare all'evidenza, Scheler attraverso la messa in dubbio dell'evidenza scopre di arrivare alla meraviglia platonica. Avulso dalle avvolgenti certezze dell'ego cartesiano il filosofo appare a Scheler solo colui che riesce a provar meraviglia nei confronti di ciò che vien considerato da tutti come massimamente evidente, anzi lapalissiano».[21] Inoltre, rifacendosi all'interpretazione di Schelling che nel testo platonico traduce l'*arché* della filosofia col termine greco *thaumazein* che equivale a *pathos*, condizione "affettiva", permanente, vede Scheler camminare in questa stessa direzione, giacché lega il sapere filosofico a una disposizione *emozionale* di fronte a ciò che comunemente è ovvio, anzi banale. Infatti per lui «la filosofia diviene possibile quando il processo di decostruzione arriva a mettere in discussione l'evidenza suprema tematizzandola come "questione fondamentale"».[22] Detto in altre parole e più semplicemente, solo se si perde di vista l'io (è questo che il Cusinato chiama "riduzione catartica") si assume quell'atteggiamento di *humilitas* che fa accogliere quel "qualcosa c'è anziché non esserci" come dono, pura gratuità che non finisce di stupirci.[23]

[20] In Platone si legge: «È proprio tipico del filosofo quello che tu provi, l'esser pieno di meraviglia» (PLATONE, *Teeteto* 155 d), e in Aristotele: «gli uomini, sia nel nostro tempo, sia dal principio hanno preso dalla meraviglia lo spunto per filosofare» (ARISTOTELE, *Metafisica*, I 982 b, 10).

[21] CUSINATO G., *L'umiltà e la meraviglia. L'inizio e il ripensamento della riduzione husserliana in Max Scheler*, in *Annuario filosofico* 14 (1998) 300. Per altri studi di questo Autore su Scheler cf la *Bibliografia*.

[22] *Ivi* 304. In contrapposizione all'orgoglioso *cogito* cartesiano solo lo stupore connesso «all'*humilitas* determina le premesse per la "riduzione catartica" e diventa propriamente meraviglia, cioè lo specifico *pathos* della filosofia» (*ivi* 303), a differenza dello stupore connesso alla volontà di sapere e di dominio che dà le premesse per quella che Scheler chiama "riduzione scientifica" (cf *l. cit.)*.

[23] Tale tematica è presente in particolare nelle opere scheleriane: *Sull'essenza della filosofia*, *Essenza e forme della simpatia*. Comunque la lotta all'egoismo, all'auto-

Pure in Maritain la filosofia inizia con la meraviglia, e necessita da parte del soggetto disponibilità e apertura, frutto dell'ascesi propria di chi vuole stare in ascolto e accogliere l'essere che si dà nella sua gratuità e sovrabbondanza.[24] Tuttavia, a mio parere, occorre fare qualche "distinguo".

Se interpreto bene, tra il *pathos* filosofico di Scheler e l'*eros* filosofico di Maritain c'è questa differenza: il primo è una disposizione emozionale, tocca, perciò, la sfera affettiva a cui il pensatore tedesco rifiuta di assegnare un ruolo secondario e subordinato all'intelletto; il secondo, invece, riguarda proprio l'intelligenza che il pensatore francese si affanna in tutti i modi a liberare da tutto quanto intercetta i raggi luminosi dell'essere.[25]

In consonanza con tale differenza incontriamo, infatti, in Scheler l'*intuizione emozionale* dei valori, e in Maritain l'*intuizione intellettuale* dell'essere. Maritain non teme di prendere le distanze da chi vorrebbe «emancipare l'*eros* filosofico per via extra-discorsiva»[26] perché, come scrive egli stesso, «devastando la ragione non si scopre, si sfigura e si mutila la vita umana e le profondità dell'uomo».[27]

In sostanza, volendo approfondire tale problematica, siamo rimandati al fondamento di tutto l'impianto teoretico che in Maritain è esplicitamente identificato con l'*actus essendi*, mentre in Scheler, come si evince da quanto ho detto, non è presente tale fondazione, per cui il suo personalismo assiologico si presta a interpretazioni diverse[28] proprio per la sua carenza metafisica.

Da tutto il discorso fatto penso si possa concludere che quella del-

erotismo è una costante in tutto il pensiero di Scheler.

[24] Cf ad es. il testo sopra riportato da *Il contadino della Garonna* 166-168.

[25] Cf ad es. MARITAIN, *Il contadino* 25-31.

[26] IVALDO M., *Considerazioni finali*, in AA.VV., *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza* 170.

[27] MARITAIN, *Da Bergson* 217.

[28] In questo lavoro è stata riportata quella data dal Ferretti. Il Cusinato, invece, scrive: «L'interpretazione canonica ha inteso il concetto di realtà elaborato dall'"ultimo" Scheler, esclusivamente in termini psico-biologici, all'interno di una visione dualistica secondo cui il reale si trova necessariamente contrapposto alla persona. Ferretti esprime molto bene queste posizioni […]. Tale ipotesi interpretativa dualistica entra però in crisi se si considerano le pagine di *Erkenntnis und Arbeit* in cui si estende la realtà anche alla persona» (CUSINATO, *L'umiltà e la meraviglia* 291). Ma, pur estendendo la realtà anche alla persona, la posizione rimane sempre fragile, a mio avviso, in quanto la persona manca di una fondazione metafisica già nel "primo" Scheler, come è emerso lungo il discorso.

l'uomo è davvero una *magna quaestio*. Heidegger ha lasciato parole incisive al riguardo che fanno riflettere molto: «Nessun'epoca ha avuto, come l'attuale, nozioni così numerose e svariate sull'uomo. Nessun'epoca è riuscita come la nostra a presentare il suo sapere intorno all'uomo in modo così efficace ed affascinante, e a comunicarlo in modo tanto rapido e facile. È anche vero però che nessun'epoca ha saputo meno della nostra che cosa sia l'uomo. Mai l'uomo ha assunto un aspetto così problematico come ai nostri giorni».[29]

Non si può non sottoscrivere tale verità e porci la domanda: "Perché"?

Tante risposte si possono dare a questo quesito così impegnativo, ma a mio parere, quella che le riassume tutte perché tocca la radice del problema è che noi soffriamo oggi di una malattia dello spirito che consiste nell'«essere intrappolati nel frammento senza senso, avendo perlopiù perduto il rimando all'Intero. Tale rimando la metafisica onora, invece, con tutte le sue forze, *non* con la pretesa (com'era quella hegeliana) di determinare l'*Intero del senso*, ma con il desiderio e il compito, ben più modesto e nondimeno decisivo, *di orientare il senso dell'Intero*».[30]

È proprio questo, a mio avviso, che può scongiurare lo smarrimento «nel labirinto di una *finitudine senza fine*, cioè in un percorso semplicemente *orizzontale*, con mete sempre e inevitabilmente provvisorie».[31]

L'aveva capito molto bene Kant che, pur non conferendo dignità di scienza alla metafisica, l'aveva riproposta per altra via. Mi piace concludere questo mio dire proprio con le sue parole: «Che lo spirito umano rinunci un giorno ad ogni ricerca metafisica è così poco da attendersi come che, per non respirare sempre un'aria impura, noi preferissimo un giorno di astenerci affatto dal respirare. La metafisica vivrà quindi sempre nel mondo, anzi, meglio, vivrà sempre in ogni uomo, specialmente in ogni uomo capace di riflettere: ciascuno, in mancanza di un criterio comune, se ne costituirà uno alla sua maniera».[32]

[29] HEIDEGGER M., *Kant e il problema della metafisica*, Genova, Silva 1962, 275-276.

[30] AA.VV., *Seconda navigazione. Corpo e anima. Necessità della metafisica*. Annuario di filosofia 2000, *Editoriale*, Milano, Mondadori, 12.

[31] *Ivi* 10.

[32] KANT I., *Prolegomeni a ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, trad. it. di P. Martinetti, Milano, Paravia 1958, 213.

BIBLIOGRAFIA

INTRODUZIONE[1]

ARISTOTELE, *Metafisica*, I e IV, in *Opere*, vol. VI, Bari, Laterza 1982.
–, *Etica Nicomachea*, in *Opere*, vol. VII, Bari, Laterza 1983.
BELLINGRERI A., *La metafisica della persona in Jacques Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain protagonista del XX secolo*, Milano, Massimo 1984, 124-138.
BERTI E., *Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno*, Roma, La Goliardica 1977.
BONIFAZI D., *L'età del decadentismo e delle società industrializzate*, in BONIFAZI D. - ALICI L., *Il pensiero del novecento. Filosofia scienza cristianesimo*, Brescia, Queriniana 1982, 7-16.
BOTTURI F., *Desiderio e verità. Per una antropologia cristiana nell'età secolarizzata*, Milano, Massimo 1985.
COTTIER G.M., *La Chiesa e la sfida delle ideologie*, in *Il nuovo areopago* 9 (1990) 36, 16-33.
FAGGIOTTO P., *Il problema della metafisica nel pensiero moderno*, vol. I, Padova, Cedam 1971.
FIDELIBUS G., *Quale liberazione per l'uomo dopo il marxismo?*, in *Sapienza* 44 (1991) 379-426.
HORKHEIMER M. - ADORNO T.W., *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi 1976.
MORIN E., *L'industria culturale*, Bologna, Il Mulino 1974.
PETRUZZELLIS N., *Materialismo Edonismo Consumismo*, Napoli, D'Auria Editore 1989.
PLATONE, *Leggi* IV, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi 1994, IV edizione.
–, *Teeteto*, in *Tutti gli scritti*.
PRINI P., *Umanesimo programmatico*, Roma, Armando 1965.

[1] Le opere consultate sono segnalate secondo l'ordine alfabetico seguendo l'articolazione del libro e non vengono ripetute, anche se citate ulteriormente.

CAPITOLO I

AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Torino, Einaudi 1972.
AA.VV., *Crisi della ragione*, Torino, Einaudi 1979.
AA.VV., *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli 1983.
AGAMBEN G., *Il linguaggio e la morte*, Torino, Einaudi 1982.
AGHINA G. - JACCARINO C., *Storia del Partito radicale*, Milano, Gamma libri 1977.
AGOSTINO AURELIO, *Le confessioni*, Roma, Città Nuova 1965.
BAGET-BOZZO G, *Il partito cristiano e la società radicale*, Firenze, Vallecchi 1976.
–, *La Chiesa e la società radicale*, in AA.VV., *Vangelo e società*, Torino, LDC 1978, 95-105.
BALBO F., *Idee per una filosofia dello sviluppo umano*, in *Opere 1945-1964*, Torino, Boringhieri 1966.
BAUSOLA A., *La crisi del prometeismo moderno ed i suoi sbocchi*, in AA.VV., *Scritti in onore di Nicola Petruzzellis*, Napoli, Giannini Editore 1981, 59-75.
BERTI E., *Crisi della razionalità scientifica e metafisica*, in *Verifiche* 9 (1980) 389-421.
CANONICO M.F., *L'uomo misura dell'essere? Lo Strutturalismo. La Scuola di Francoforte*, Roma, LAS 1985.
CORRADI E., *Il pensiero senza fondamento. Saggio sul "Pensiero negativo"*, Milano, Marzorati 1984.
–, *Linee del "pensiero debole"*, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 77 (1985) 3, 476-483.
–, *Pensiero post-moderno e libertà*, in *La libertà oggi*, Milano, Massimo 1986.
DEL NOCE A., *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi 1978.
DELEUZE G., *Differenza e ripetizione*, Bologna, Il Mulino 1971.
–, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli 1984.
DELEUZE G. - GUATTARI F., *Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino, Einaudi 1977.
–, *Rizoma*, Parma, Pratiche Editrice 1978, II edizione.
FERRARIS M., *Tracce. Nichilismo moderno e post-moderno*, Milano, Multhipla Edizioni 1983.
–, *Jacques Derrida e il dibattito sulla decostruzione*, in *Cultura e Scuola* 28 (1989) 110, 113-124; 111, 84-97.
FOUCAULT M., *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli 1970.
FROMM E., *Avere o essere?*, Milano, Mondadori 1977.
GESTORI G., *L'antropologia del radicalismo*, in *La Rivista del Clero Italiano* 58 (1977) 849-857.
HEIDEGGER M., *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia 1968.
–, *Essere e tempo*, Torino, UTET 1969.
–, *Sull'essenza della verità*, Brescia, La Scuola 1973.
–, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia 1979.

–, *Tempo ed essere*, Napoli, Guida 1980.
HORKHEIMER M., *Eclisse della ragione*, Torino, Einaudi 1969.
LACAN J., *Posizione dell'inconscio*, in *Scritti* II, Torino, Einaudi 1979.
LEVI - STRAUSS C., *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore 1970.
LOMBARDI VALLAURI L., *Abortismo libertario e sadismo*, Milano, Scotti Camuzzi 1976.
–, *I figli del nulla. L'antropologia del nichilismo e del neoradicalismo*, in *La Rivista del Clero italiano* 58 (1977) 297-309. Vi è riportata la *Mozione generale* approvata al 17° Congresso nazionale del Partito radicale, Napoli 31 ottobre - 4 novembre 1976.
LUKÀCS G., *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi 1959.
MANCINI I., *Cultura giovanile: dalla crisi dell'epoca nuova al pensiero negativo*, in *Il Regno/attualità* 26 (1981) 14, 323-334.
–, *Il pensiero negativo e la nuova destra*, Milano, Mondadori 1983.
MARCUSE H., *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi 1968.
–, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi 1991.
MARX K. - ENGELS F., *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti 1983, III ediz.
MELCHIORRE V., *Ideologia, utopia, religione*, Milano, Rusconi 1980.
MICCOLI P., *Ateismo e secolarizzazione al vaglio del pensiero filosofico*, in *Seminarium* 41 (1989) 1, 92-107.
MONDIN B., *Dizionario enciclopedico di filosofia, teologia e morale*, Milano, Massimo 1989.
MORRA G., *La cultura cattolica e il nichilismo contemporaneo*, Milano, Rusconi 1979.
NEBULONI R., *L'antropologia radicale di H. Marcuse*, in *Humanitas* 41 (1986) 557-584.
NICOLOSI S., *La storia della filosofia come problema. La filosofia contemporanea tra antimoderno e post-moderno*, in *Aquinas* 31 (1988) 459-476.
NIETZSCHE F., *Opere*, Edizione Italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi 1967…
PENATI G., *Ragione come "crisi" e tempo post-moderno*, in *Giornale di metafisica* 9 (1987) 15-35.
PENCO G., *Storia della Chiesa in Italia*, Milano, Jaca Book 1977.
PENZO G., *Max Stirner*, Torino, Marietti 1971.
–, *Friedric Nietzsche. Il divino come polarità*, Bologna, Patron 1975.
PERETTI M., *Riflessioni pedagogiche sul pensiero di Max Stirner*, in *Pedagogia e Vita* 35 (1973-1974) 1, 69-81.
PETRUZZELLIS N., *Il pensiero politico e pedagogico di J.-J. Rousseau*, Bari, Adriatica 1958.
PONCHIO G., *Cultura radicale e società politica in Italia*, in AA.VV., *Fede cristiana fra radicalità ed effimero. Dossier informativo*, Padova, Gregoriana 1985, 17-37.
POSSENTI V., *Cultura radicale e società italiana. Matrici e forme storiche*, in *Vita e Pensiero* 63 (1980) 1, 41-51.

–, *Individualismo radicale e coscienza cristiana*, in *Vita e Pensiero* 63 (1980) 2, 40-51.

RIGOBELLO A., *Ripensando il '68*, in *La discussione*, 1 febbraio 1988.

ROUSSEAU J.-J., *Discours sur les sciences et les arts*, in *Oeuvres complètes*, I, Paris, Diderot 1875.

–, *Lettre à M. De Beaumont*, in *Oeuvres complètes*, II.

ROVEA G., *La portata devastatrice dell'individualismo radicale*, in *La scuola e l'uomo* 37 (1980) 68-69.

SADE D., *La filosofia nel boudoir*, trad. it. di C. Rendina, Roma, Newton Compton Italiana 1974.

SANNA I., *Immagine di Dio e libertà umana. Per un'antropologia a misura d'uomo*, Roma, Città Nuova 1990.

SARTRE J.P., *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore 1970.

SAVAGNONE G., *Evangelizzare nella postmodernità*, Torino, LDC 1996.

SCILIRONI C., *Cultura radicale e crisi della ragione*, in AA.VV., *Fede cristiana* 57-121.

SERVADIO E., *Sadismo*, in *Enciclopedia italiana*, Treccani, vol. XXX, Milano, Rizzoli 1936.

STIRNER M., *L'Unico e la sua proprietà*, Milano, Mursia 1990.

THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, in *Opera omnia*, a cura di Roberto Busa, Stuttgart, Frommann-Holzboog 1980, vol. II.

VATTIMO G., *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano, Feltrinelli 1981.

–, *Negare aude*, in *Riscontri* 3 (1981) 2-3, 99-103.

–, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in AA.VV., *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli 1983, 12-28.

–, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti 1985.

VILLANI A., *Le chiavi del postmoderno: un dialogo a distanza* (Lezioni tenute all'Istituto "Suor Orsola Benincasa" con ampia bibliografia sull'argomento), Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1988.

WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi 1974.

–, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi 1979.

CAPITOLO II

AA.VV., *Società e valori etici. Cristiani e marxisti a confronto. Simposio di Budapest* 8-10 ottobre 1986, Roma, Città Nuova 1987.

ADORNO T.W., *Minima moralia*, Torino, Einaudi 1964.

BEDESCHI G., *Introduzione alla Scuola di Francoforte*, Bari, Laterza 1985.

BELARDINELLI S., *Karl Marx a cento anni dalla sua morte*, in *Verifiche* 13 (1984) 133-140.

BLOCH E., *Ateismo nel Cristianesimo. Per una religione dell'Esodo e del Regno*, Milano, Feltrinelli 1972.

BOTTURI F., *Il caso Althusser e la crisi del marxismo contemporaneo*, in *La Rivista del Clero Italiano* 59 (1978) 126-133.

BRENA G.L., *Agire comunicativo e secolarizzazione dell'etica in J. Habermas. I: L'agire comunicativo e il suo contesto problematico*, in *La Civiltà Cattolica* 141 (1990) IV, 142-149.

BUCARO G., *L'uomo libero in Carlo Marx*, in *Orientamenti sociali* 33 (1977) 4, 73-93.

COTTIER G., *L'etica marxista nella filosofia morale di J. Maritain*, in AA.VV., *Maritain e Marx. La critica del marxismo in Maritain*, Milano, Massimo 1978, 92-107.

–, *L'ateismo del giovane Marx*, Milano, Vita e Pensiero 1981.

DEL NOCE A., *Il marxismo di Gramsci e la religione*, in AA.VV., *Marxismo e cristianesimo.* Atti del VI Convegno nazionale dell'ADIF (Associazione Docenti Italiani di Filosofia), Verona 27-30 dicembre 1976, in *Sapienza* 31 (1978) 392-405.

–, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino 1990.

DI GIOVANNI M., *Note introduttive alla lettura di Gramsci*, in *Aquinas* 19 (1976) 413-433.

ENGELS F., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in MARX K. - ENGELS F., *Werke* XXI, Berlin, Dietz-Verlag 1962.

FABRO C., *Introduzione all'ateismo moderno* II, Roma, Studium 1969.

FAGONE V., *Ideologia e prassi del comunismo: le ragioni del dissenso di Sartre e di Garaudy*, in *La Civiltà Cattolica* 121 (1970) I, 448-462.

FAILLA C., *La parabola del marxismo occidentale*, Brescia, Queriniana 1973.

FEUERBACH L. - MARX K., *Materialismo dialettico*, a cura di C. Fabro, Brescia, La Scuola 1961.

GARAUDY R., *Dall'anatema al dialogo*, Brescia, Queriniana 1969.

–, *La grande svolta del socialismo*, Milano, Feltrinelli 1970.

–, *Riconquista della speranza*, Torino, SEI 1971.

–, *Prospettive dell'uomo*, Torino, Borla 1972.

–, *Danzare la vita*, Assisi, Cittadella 1973.

–, *L'alternativa: cambiare il mondo e la vita*, Assisi, Cittadella 1973.

–, *Parole umane*, Assisi, Cittadella 1975.

GRAMSCI A., *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Torino, Einaudi 1948.

–, *Lettere dal carcere*, Torino, Einaudi 1975.

–, *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi 1975.

HABERMAS J., *Conoscenza e interesse*, Bari, Laterza 1973.

HORKHEIMER M., *La nostalgia del totalmente altro*, Brescia, Queriniana 1972.

KORSCH K., *Marxismo e filosofia*, Milano, Sugar 1966.

LICHTHEIM G., *Il marxismo*, Bologna, Il Mulino 1971.

LUKÀCS G., *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar 1967.

MANCINI I., *Ernst Bloch. I: Teoria della speranza*, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 45 (1973) 423-470; *Ernst Bloch. II: Filosofia della religione*, 661-710.

MARCUSE H., *Cultura e società*, Torino, Einaudi 1969.
MARITAIN J., *La filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*, Brescia, Morcelliana 1971.
MARX K., *Il Capitale*, III, Roma, Newton Compton Italiana 1970.
–, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in ID., *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti 1974.
–, *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, in *Il Capitale* I, *Appendice*, Torino, UTET 1974, 1011-1015.
–, *Critica alla filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in ID., *Scritti politici giovanili*, Torino, Einaudi 1975.
–, *Democrito e Epicuro. Dissertazione dottorale discussa a Jena il 15 aprile 1841*, Firenze, La Nuova Italia 1979.
MARX K. - ENGELS F., *La sacra famiglia, ovvero La critica della critica contro Bauer e soci*, Editori Riuniti 1972, II edizione.
–, *Tesi su Feuerbach*, in *Opere* V, Roma, Editori Riuniti 1972.
MARZOCCHI V., *Materia e utopia nel pensiero di E. Bloch*, in *Rivista di storia della filosofia* 33 (1978) 341-359.
MILANESI V., *Althusser, Garaudy, Goldmann: antiumanesimo e umanismo teorico nel marxismo francese contemporaneo*, in *Studia patavina* 23 (1976) 297-334.
MORRA G., *Antonio Gramsci: marxismo e religione*, in AA.VV., *Marxismo e cristianesimo.* Atti del VI Convegno nazionale dell'ADIF (Associazione Docenti Italiani di Filosofia), Verona 27-30 dicembre 1976, in *Sapienza* 31 (1978) 418-429.
NEPI P., *Antropologia e marxismo*, in AA.VV., *Il problema dell'antropologia*, Padova, Editrice Gregoriana 1980, 103-112.
PENZO G., *Riflessioni sulla dimensione ontologica della speranza blochiana*, in AA.VV., *Filosofia e teologia della speranza*, Padova, Gregoriana 1973, 101-113.
RUSCONI G., *La teoria critica della società*, Bologna, Il Mulino 1970.
SCHAFF A., *Il marxismo e la persona umana*, Milano, Feltrinelli 1975.
SPIEKER M., *Marxismo dal volto umano?*, in *La Rivista del Clero Italiano* 58 (1977) 409-418.
VRANICKI P., *Storia del marxismo*, Roma, Editori Riuniti 1971.
WETTER G., *Introduzione* a ACCADEMIA DELLE SCIENZE DELL'URSS, *Fondamenti di filosofia marxista*, Milano, Fabbri 1965, 3-55.

CAPITOLO III

ABBAGNANO N., *La storia delle scienze*, Torino, UTET 1965, vol. I, 3-21.
BATTISTRADA F., *Per un umanesimo rivisitato. Da Scheler a Heidegger, da Gramsci a Jonas, all'etica di liberazione*, Milano, Jaca Book 1999.
BERGSON H., *L'evoluzione creatrice*, in *Le Opere*, Torino, UTET 1971.

Paoline 1974.
PELLEGRINO U., *Introduzione* a SCHELER M., *L'eterno nell'uomo*, Roma, Edizioni Logos 1991, II edizione, 7-31.
PENZO G., *F. Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana*, Bologna, Patron 1976.
PETRUZZELLIS N., *I valori dello spirito e la coscienza storica*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice 1964.
POINCARÉ J.H., *La scienza e l'ipotesi*, in *Opere epistemologiche*, vol. I, Abano Terme, Piovan Editore 1989.
RICOEUR P., *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore 1966.
SCHELER M., *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di Rosa Padellaro, Milano, Fratelli Fabbri Editori 1970.
–, *Sociologia del sapere*, Roma, Abete 1976.
–, *Essenza e forme della simpatia*. Introduzione di G. Morra, II edizione, Roma, Città Nuova 1980.
–, *L'eterno nell'uomo*, a cura di U. Pellegrino, Roma, Edizioni Logos 1991.
–, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni Paoline 1996.
–, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M.T. Pansera, Roma, Armando Editore 1999, I ristampa.
–, *Sull'idea dell'uomo*, in ID., *La posizione dell'uomo nel cosmo* 50-79.
–, *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*. Saggio introduttivo, traduzione e note di G. Cusinato, Milano, Franco Angeli 2000.
TROELTSCH E., *Lo storicismo e i suoi problemi*, in *Opere*, vol. III, Tubinga 1922.
VANNI ROVIGHI S., *Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità*, in *Omaggio a Husserl*, a cura di E. Paci, Milano, Il Saggiatore 1960, 47-66.
VOLTAGGIO F., *Fondamenti della logica di Husserl*, Milano, Comunità 1965.
WOJTYLA K., *Max Scheler. Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, Roma, Edizioni Logos 1980.
WUST P., *Max Schelers Lehere vom Menschen*, in *Das neue Reich* 11 (1928-1929) 102-201.
ZUCCARO C., *Etica e tecnica in Max Scheler*, in *Segni e comprensione* 14 (2000) 39-40, 22-34.

CAPITOLO IV

AA.VV., *Jacques Maritain*, Brescia, Morcelliana 1967.
AA.VV., *Il problema della filosofia cristiana*, Bologna, Pàtron 1974.
AA.VV., *Il pensiero politico di J. Maritain.* Atti del Convegno di studio di Ancona, 29 novembre -1 dicembre 1973, Milano, Massimo 1974.
AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Napoli, E.D.I. 1976.
AA.VV. *Jacques Maritain. Verità, ideologia, educazione*, Milano, Vita e Pensie-

–, *Introduzione alla metafisica*, Roma-Bari, Laterza 1983.
BOSIO F., *L'Idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Roma, Abete 1976.
–, *Invito al pensiero di Max Scheler*, Milano, Mursia 1995.
–, *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*, Padova, Il Poligrafo 2000.
CASINI L., *Corpo e persona. Per un ritorno alla 'soggettività incarnata' nel pensiero contemporaneo*, in *Archivio di filosofia* 67 (1999) 1-3, 283-294.
CUSINATO G., *La tesi dell'impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell'ultimo Scheler*, in *Verifiche* 24 (1995) 65-100.
–, *L'umiltà e la meraviglia. L'inizio e il ripensamento della riduzione husserliana in Max Scheler*, in *Annuario filosofico* 14 (1998) 281-307.
–, *L'oggetto della Filosofia in Max Scheler fra Funktionalisierung e Ausgleich*, in RACINARO R. (a cura di), *L'oggetto della storia della Filosofia*, Napoli, Città del Sole 1998, 319-149.
–, *Katarsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1999.
–, *Le ali dell'eros. Per una riconsiderazione dell'antropologia filosofica in Max Scheler*, in *Annuario filosofico 1999*, Milano, Mursia 2000, 383-420.
DUPUY M., *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, 2 voll., Paris, Presses Universitaires de France 1959.
ESCHER DI STEFANO A., *Il coraggio della verità. Max Scheler e la riflessione sull'uomo*, Napoli, Morano Editore 1991.
FERRETTI G., *Max Scheler*, vol. I: *Fenomenologia e antropologia personalistica;* vol. II: *La filosofia della religione*, Milano, Vita e Pensiero 1972.
FREUD S., *Autobiografia*, in *Opere*, vol. X.
FRINGS M.S., *Max Scheler. A concise Introduction in to the world of a Great Thinker*, Pittsburg-Louvain 1965.
–, *Person und Dasein zur Frage der ontologie des Wertseins*, L'Aia 1969.
GADAMER H.G., *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, Brescia, Queriniana 1980.
HARTMANN N., *M. Scheler*, in *Kantstudien* 33 (1928) IX-XVI.
HEIDEGGER M., *L'affermazione dell'Università tedesca*, Genova, Il Melangolo 1988.
–, *Principi metafisici della logica*, Genova, Il Melangolo 1990.
HILDEBRAND D. v., *Zeitliches im Lichte des Ewigen*, Regensburg 1932.
LAMBERTINO A., *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, Firenze, La Nuova Italia 1996.
MORRA G., *Introduzione* a SCHELER M., *Essenza e forme della simpatia*, Roma, Città Nuova 1980, 7-36.
OLGIATI F., *La filosofia di Enrico Bergson*, Torino, Bocca 1922.
PADELLARO R., *Introduzione* a SCHELER M., *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri* saggi, Milano, Fratelli Fabbri Editori 1970, 3-69 (ampia bibliografia).
PASCAL B., *Pensieri*. Scelti, tradotti e commentati da Rita Boffa, Alba, Edizioni

ro 1977.
AA.VV., *Il senso della filosofia cristiana oggi.* XXXII Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate 1977, Brescia, Morcelliana 1978.
AA.VV., *Jacques Maritain e la società contemporanea*, Milano, Massimo 1978.
AA.VV., *Jacques Maritain oggi.* Atti del Convegno internazionale di studio promosso dall'Università Cattolica nel centenario della nascita, Milano 20-23 ottobre 1982, Milano, Vita e Pensiero 1983.
AA.VV., *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza*, a cura di P. Nepi, Brescia, Morcelliana 1983.
AA.VV., *Jacques Maritain protagonista del XX secolo*. Atti del Convegno organizzato dall'Istituto di Ricerca e Formazione Culturale "Jacques Maritain" di Palermo, nel decimo anniversario della morte, Milano, Massimo 1984.
AA.VV., *Persona e personalismi*, a cura di A. Milano e di A. Pavan, Napoli, Dehoniane 1988.
AA.VV., *Antropologia e bioetica. Ricerca interdisciplinare sull'enigma uomo.* Atti del XVI Convegno nazionale dell'ADIF (Associazione Docenti Italiani di Filosofia), Manoppello, 6-8 settembre 1996, Milano, Massimo 1997.
AA.VV., *Seconda navigazione. Corpo e anima. Necessità della metafisica.* Annuario di filosofia 2000, *Editoriale* 7-13.
ACONE G., *Maritain contro*, Napoli, Morano 1974.
–, *Bergson nel giudizio di Maritain*, in GALEAZZI G., *Persona società educazione in Jacques Maritain*, Milano, Massimo 1979, 209-214.
AGAZZI A., *Il contributo di Maritain alla fondazione del personalismo pedagogico*, in AA.VV., *Jacques Maritain. Verità, ideologia, educazione* 125-146.
BARS H., *Una filosofia organica*, in AA.VV., *Jacques Maritain oggi* 372-380.
BOGLIOLO L., *Introduzione* a MARITAIN J., *Da Bergson a Tommaso d'Aquino. Saggi di metafisica e di morale*, Roma, Edizioni Logos 1982, 5-21.
–, *La filosofia cristiana. Il problema, la storia, la struttura*, Roma, Libreria Editrice Vaticana 1995.
BOTTURI F., *Verità e scienze. Prospettive dell'apporto epistemologico di Jacques Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain oggi* 409-424.
CAMPANINI G., *Maritain e Mounier: un confronto politico*, in AA.VV., *Jacques Maritain*, Brescia, Morcelliana 1967, 342-347.
–, *La rivoluzione cristiana. Il pensiero politico di E. Mounier*, Brescia, Morcelliana 1968.
–, *L'utopia della nuova cristianità. Introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*, Brescia, Morcelliana 1975.
–, *Influenza di Bergson sul pensiero politico di Maritain*, in GALEAZZI G., *Persona, società, educazione in Jacques Maritain*, Milano, Massimo 1979, 215-217.
–, *Intellettuali e società nella Francia del Novecento. Studi e ricerche*, Milano, Massimo 1995.
COTTIER G.M., *Vitalità culturale del tomismo*, in AA.VV., *Jacques Maritain oggi* 45-63.

CRISTALDI G., *Cristianesimo e filosofia. Prospettive*, Milano, Vita e Pensiero 1980.

CROTEAU S., *Les fondements thomistes du personalisme de Maritain*, Ottawa, Editions de l'Université de Ottawa 1955.

DE FINANCE J., *I diversi tipi di libertà in Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain protagonista* 109-123.

–, *L'ontologia della persona e della libertà in Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain oggi* 156-173.

DELL'ASTA G., *La presenza di S. Tommaso nell'antropologia filosofica di Jacques Maritain*, in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario* II, 464-474.

FORNI G., *Sviluppo del tomismo maritainiano*, in GALEAZZI G., *Persona società educazione* 202-204.

GALEAZZI G., *Il personalismo di Jacques Maritain e di Emmanuel Mounier*, in AA.VV., *Jacques Maritain*, Brescia, Morcelliana 1967, 57-82.

–, *Persona società educazione in Jacques Maritain*, Milano, Massimo 1979.

–, *Personalismo*, Milano, Editrice Bibliografica 1998

GALEAZZI U., *Laicità e laicismo. Un dibattito sull'uomo*, Roma, Città Nuova 1984.

GARRONE G. M., *Jacques Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain oggi* 357-361.

GILSON É., *Le thomisme*, Strasbourg, Vix 1919.

–, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin 1932.

–, *Une sagesse rédemptrice*, in ID., *Jacques Maritain, son oeuvre philosophique*, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Paris, Desclée de Brouwer 1948 e più recentemente in *Notes et documents* 27 (1982) 44-45.

GIOIA G., *La filosofia del cristianesimo*, in *Grande Antologia Filosofica*, vol. XXXII, Milano, Marzorati 1984, 427-435.

–, *Il rapporto teologia-filosofia e il problema della filosofia cristiana*, in *Giornale di metafisica* 8 (1986) 1-2, 119-147.

HEIDEGGER M., *Kant e il problema della metafisica*, Genova, Silva 1962.

HOBSBAWN J., *Il secolo breve*, Milano, Rizzoli 1995.

IEVOLELLA L., *Alle radici dell'esperienza morale: il mistero della condizione umana*, in AA.VV., *Jacques Maritain protagonista* 253-258.

IVALDO M., *Considerazioni finali*, in AA.VV., *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza* 167-172.

–, *La "liberazione dell'intelligenza" in Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza* 17-30.

KANT I., *Prolegomeni a ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, trad. it. di P. Martinetti, Milano, Paravia 1958.

LACOMBE O., *Jacques Maritain e la sua generazione*, in AA.VV., *Jacques Maritain. Verità, ideologia, educazione* 3-18.

LAPLACE P.S., *Théorie analytique des probabilités*, III ed. 1820, *Prefazione*, in *Oeuvres* VII, Parigi 1886.

LIVI A., *Il cristianesimo nella filosofia. Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali*, L'Aquila, Japadre 1969.

MALUSA L., *Il tomismo metodologico di Maritain*, in GALEAZZI G., *Persona società educazione* 204-205.
MANCINI I., *Progetto di liberazione dell'uomo nella filosofia di J. Maritain*, in AA.VV., *Il pensiero politico di J. Maritain* 252-275.
MARITAIN J., *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris, Desclée de Brower 1930.
–, *L'uomo e lo stato*, Milano, Vita e Pensiero 1953.
–, *L'educazione al bivio*, Brescia, La Scuola 1963.
–, *Scienza e saggezza*, Torino, Borla 1964.
–, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Brescia, Morcelliana 1965.
–, *Ricordi e appunti*, Brescia, Morcelliana 1967.
–, *Per una filosofia della storia*, Brescia, Morcelliana 1967.
–, *Per una politica più umana*, Brescia, Morcelliana 1968.
–, *Il contadino della Garonna. Un vecchio laico interroga se stesso sul mondo d'oggi*, Brescia, Morcelliana 1971.
–, *La persona e il bene comune*, Brescia, Morcelliana 1973.
–, *Che cosa è l'uomo. Discorso per la città fraterna*, in *Vita e Pensiero* 55 (1973) 1, XIV-XXIX.
–, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Brescia, Morcelliana 1974.
–, *Il filosofo nella società*, Brescia, Morcelliana 1976.
–, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Milano, Vita e Pensiero 1977.
–, *Umanesimo integrale*, Roma, Borla 1977.
–, *Freudismo e psicanalisi*, in ID., *Quattro saggi sullo spirito nella sua condizione di incarnazione*, Brescia, Morcelliana 1978.
–, *Sulla filosofia cristiana*, Milano, Vita e Pensiero 1978.
–, *Scritti e manifesti politici (1933-1939)*, Brescia, Morcelliana 1978.
–, *Approches sans entraves*, vol. II, Roma, Città Nuova 1978.
–, *Antimoderno*, Roma, Edizioni Logos 1979.
–, *Situazione della poesia*, Brescia, Morcelliana 1979.
–, *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, Brescia, Morcelliana 1979.
–, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino. Saggi di metafisica e di morale*, Roma, Edizioni Logos 1982.
–, *L'idea tomistica della libertà*, in ID., *Da Bergson a Tommaso d'Aquino* 141-161.
–, *San Tommaso e il problema del male*, in ID., *Da Bergson a Tommaso d'Aquino* 193-214.
–, *Manifesto per un Partito dell'intelligenza*, in PAVAN A., *La formazione del pensiero di J. Maritain*, Padova, Gregoriana 1985, 299-302.
MARITAIN R., *I grandi amici*, Milano, Vita e Pensiero 1981, V ristampa.
MONDIN B., *Definizione dei concetti di individuo, persona e personalità*, in AA.VV., *Antropologia e bioetica* 13-46.
NEGRI A., *Maritain: recupero e/o rifiuto della filosofia contemporanea*, in AA. VV., *Jacques Maritain oggi* 273-296.
NICOLOSI S., *Fede cristiana e riflessione filosofica. Il problema della filosofia cri-*

stiana, teoria e storia di un dibattito, Roma, Editrice La Roccia 1973.
OLIVA S., *Saggio filosofico sulle probabilità*, Bari, Laterza 1951.
ORLANDI L., *I fondamenti metafisici della filosofia sociale di J. Maritain*, in *Studia Patavina* 3 (1956) 1, 54-90.
PAVAN A., *Il problema filosofico del personalismo. Ripensando il personalismo pedagogico di Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain. Verità, ideologia, educazione* 52-105.
–, *J. Maritain: trascendenza cristiana e impegno politico*, in *Humanitas* 32 (1977) 353-376.
–, *La formazione del pensiero di J. Maritain*, Padova, Gregoriana 1985.
PONSETTO A., *Liberazione del pensiero politico. Considerazioni sul pensiero politico di Jacques Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza* 71-93.
POSSENTI V., *La vita preconscia dello spirito nella filosofia della persona di Jacques Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain oggi* 228-242.
–, *Una filosofia per la transizione (metafisica, persona e politica in J. Maritain)*, Milano, Massimo 1984.
POUPARD P., *Jacques Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain oggi* 362-371.
PUPI A., *Storiografia filosofica e interpretazione della modernità*, in AA.VV., *Jacques Maritain oggi* 64-87.
RIGOBELLO A., *Maritain e Mounier: due personalismi*, in GALEAZZI G., *Persona società educazione* 335-341.
–, *La filosofia cristiana come interpretazione*, in *Aquinas* 24 (1981) 1, 33-46.
SAVAGNONE G., *La verità in Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain protagonista* 95-108.
SPENGLER O., *Il tramonto dell'Occidente: Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, Parma, Guanda 1995.
THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, in *Opera omnia*, vol. II.
–, *De veritate*, in *Opera*, vol. III.
–, *De malo*, in *Opera*, vol. III.
–, *Commento all'Etica Nicomachea*, in *Opera*, vol. IV.
–, *Commento al Simbolo Apostolico*, in *Opera*, vol. V.
TRESMONTANT C., *Cristianesimo, filosofia, scienze*, Milano, Jaca Book 1983.
TRIFOGLI A., *Il pensiero di Maritain nella cultura contemporanea*, in AA.VV., *Jacques Maritain protagonista* 19-39.
VIGNA C., *Ontologia metafisica e postmodernità*, in AA.VV., *Seconda navigazione* 127-145.
VIOTTO P., *I fondamenti filosofici dell'educazione «cristiana»*, in *Vita e Pensiero* 55 (1973) 1, 50-58.
–, *L'educazione alla libertà in Jacques Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain protagonista* 167-188.
–, *Per una filosofia dell'educazione secondo J. Maritain*, Milano, Vita e Pensiero 1985.
–, *Il male e l'innocenza di Dio secondo Maritain*, in *Per la filosofia* 17 (2000)

48, 75-84.
–, *Introduzione a Maritain*, Roma-Bari, Laterza 2000 (con bibliografia completa e aggiornata che va da p. 163 a p. 191).

INDICE DEI NOMI

Abbagnano N. 122
Acone G. 180, 182, 191
Adorno T.W. 15, 39, 81, 82, 83
Agamben G. 51
Agazzi A. 209
Aghina G. 27
Agostino A. 62, 64, 137, 153, 158, 168, 175, 197
Alici L. 11
Althusser L. 68, 104
Apel K. O. 85, 171
Archimede 18
Arendt H. 25
Aristotele 19, 86, 158, 186, 188, 190, 230, 231, 245
Aureoli P. 124
Avicenna 134

Babolin A. 149
Bacone F. 17, 18
Baget-Bozzo G. 29
Balbo F. 28
Bañez D. 226, 227
Bars H. 179, 187
Bauer B. 36, 77
Bausola A. 35
Becker O. 125
Bejamin W. 81
Belardinelli S. 100
Bellingreri A. 23
Benedetto da Norcia 56
Bentham G. 37
Bergson H. 117, 118, 127, 128, 132, 160, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 188, 190, 194, 196, 202, 206, 211, 212, 215, 223, 226, 231, 238, 239, 244, 246
Berti E. 19, 20, 39
Bloch E. 71, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 90, 91, 94, 109
Blondel M. 176, 190, 197
Bloy L. 177, 181, 188
Boezio S. 208
Boffa R. 164
Bogliolo L. 181, 182, 195, 198
Bolyai J. 122
Bonhoeffer D. 90
Bonifazi D. 11
Bosio F. 129, 138, 158, 162, 167
Botturi F. 24, 97, 98
Boutroux E. 175
Bréhier E. 197
Brena G.L. 86
Brentano F. 124
Brouwer L.E. J. 38
Brunschvicg L. 197
Buber M. 25
Bucaro G. 102

Cacciari M. 51
Campanini G. 182
Camus A. 37
Canonico M.F. 39, 46

Cartesio R. 17, 18, 19, 38, 140, 143, 184, 188, 189, 190, 191, 197, 216, 218, 238, 245
Cesare G. 234
Clérissac H. 178
Collins J.A. 168
Comte A. 115, 238
Conrad- Martius H. 125
Corradi E. 43, 47, 51
Cottier G.M. 23, 31, 69, 106, 107, 185
Crick F. H. 122
Cristaldi G. 198
Croce B. 92, 94, 95
Croteau S. 209
Cusinato G. 245, 246, 247

Darwin Ch. R. 150
Daubert J. 125
De Finance J. 209, 212, 222, 226, 242
Del Noce A. 28, 95, 99, 103
Deleuze G. 46, 47, 48, 49, 50, 53, 124
Democrito 108
Descoqs P. 209
Destutt de Tracy A. 30
Dewitz von A. 126
Di Giovanni M. 92
Diepen P. 213
Dilthey W. 21, 85, 116, 127, 132, 155, 157, 160
Dostojewsky F. 60, 228
Driesch H. 178
Dupuy D. M. 167, 168

Edipo 48
Einstein A 122, 175
Engels F. 36, 54, 55, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 85, 98, 100, 103, 104, 229, 243
Epicuro 108
Ermete 108
Escher Di Stefano A. 129, 140
Eucken R. 117, 127, 128, 131, 132

Faccio A. 27
Faggiotto P. 19
Fagone V. 90
Failla C. 81
Ferraris M. 50
Ferretti G. 113, 132, 134, 136, 139, 140, 141, 145, 150, 153, 155, 164, 165, 166, 167
Feuerbach L. 36, 68, 69, 72, 79, 92, 98, 103, 104, 192, 229
Fichte G.A. 21, 85, 99, 138, 160
Fidelibus G. 24, 100, 103, 107
Fink E. 125, 126
Foucault M. 45, 46, 48, 123
Freud S. 31, 83, 85, 123, 124, 127, 143, 146, 150, 154, 159, 220, 221, 238
Frings M.S. 132, 167
Fromm E. 28, 81, 84
Fuerter S. 126
Furtwaengler M. 126

Gadamer H.G. 39, 128, 130, 171
Gaetano (Tommaso De Vio) 212
Galeazzi G. 169, 170, 171, 172, 173, 180, 182, 185, 188, 191, 237, 238, 241
Galeazzi U. 232, 233
Galilei G. 122
Garaudy R. 68, 71, 88, 89, 90, 94, 109
Gargani A. G. 39
Garrone G.M. 174, 180
Gauss K.F. 122
Geiger M. 125
Gentile G. 92, 94, 95
Gerratana V. 92
Gestori G. 28
Geyser J. 136
Giacobbe 80

Gilson É. 174, 186, 197, 200, 235
Gioia G. 198
Giovanni Apostolo 153, 227
Giovanni di S. Tommaso 212
Giove 108
Gramsci A. 80, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 110
Gregorio Magno 56
Guardini R. 25
Guattari F. 46, 48, 49, 50, 53, 124
Gurvitsch A. 125
Gutenberg G. 40

Habermas J. 39, 81, 84, 85, 86, 87, 170
Hartmann N. 156, 163, 164
Hegel G.F.W. 21, 63, 68, 70, 72, 75, 78, 79, 89, 92, 103, 138, 148, 151, 156, 160, 210, 233, 338, 243
Heidegger M. 41, 43, 44, 45, 51, 52, 54, 115, 126, 129, 132, 169, 171, 197, 242, 247
Heisenberg W. 122, 123, 175
Hering J. 125
Hilbert D. 122
Hildebrand von D. 127, 167
Hitler A. 77
Hobbes T. 33
Hobsbawn E.J. 169
Horkheimer M. 15, 40, 81, 82, 88
Hume D. 150
Husserl E. 43, 85, 113, 115, 124, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 136, 147, 196

Ievolella L. 228, 229
Ingarden R. 125
Ivaldo M. 246

Jaccarino C. 27
Jonas H. 171

Kant I. 20, 21, 41, 130, 133, 135, 138, 145, 238, 247, 248
Kautsky K. 71
Kierkegaard S. 75, 232
Koiré A. 125
Kolakowski L. 109
Korsch K. 71, 75, 76, 81
Kruscev N. 73, 89

La Pira G. 176, 232
Lacan J. 45, 124
Lachelier J. 175
Lacombe O. 176
Landgrebe L. 125, 126
Laplace P.S. 175
Leibniz G.V. 211
Lenin N.I. 73, 75, 89
Leone XIII 184
Lévinas E. 25, 125, 170, 171
Lévi-Strauss C. 45, 46, 123
Lichtheim G. 94
Lipps H. 150, 155
Livi A. 198
Lobacevskij N. 122
Locke J. 140
Lombardi Vallauri L. 28, 58
Lotze R.H. 116
Löventhal L. 81
Lukàcs G. 40, 71, 74, 75, 76, 81, 109
Lutero M. 17, 184, 188, 218, 238

Machiavelli N. 91, 94
Maine de Biran M. 175
Mancini I. 49, 50, 192
Marconi G. 40, 41
Marcuse H. 30, 57, 81, 83, 84, 87, 88
Maritain J. 23, 25, 69, 105, 118, 169, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 202,

204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246
Maritain R. 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 188
Marx K. 30, 31, 36, 54, 55, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 85, 89, 90, 92, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 123, 192, 229, 233, 238, 243
Maya 119
Meinecke F. 116
Mendel G. 122
Meyer S. 109
Milano A. 171
Molina S. 226, 227
Mondin B. 30, 210
Morin E. 12, 13, 15
Morra G. 94, 97, 132, 140, 164
Mounier E. 25, 171, 172, 173, 235, 240
Mussolini B. 37, 94

Nebuloni R. 30,
Nepi P. 98
Newton I. 122
Nicolosi S. 40, 54, 198
Nietzsche F. 31, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 58, 61, 111, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 128, 130, 132, 143, 158, 160, 169, 170, 171, 185, 197, 205, 224

Occam G. 17
Odisseo 82
Olgiati F. 118
Oliva S. 175
Orlandi L. 209
Oumauçoff V. 177, 179, 181

Paci E. 124
Padellaro R. 127, 132, 140, 158, 160, 162, 163, 167, 168
Pannella M. 27
Pansera M.T. 132, 136, 140, 141
Parsons T. 85
Pascal B. 137, 142, 164, 175, 211
Pasolini P.P. 27
Pavan A. 171, 172, 173, 177, 178, 181, 182, 183, 184, 185, 203, 240
Péguy C. 177, 180, 188
Peirce Ch. S. 85
Pellegrino U. 134, 140, 160, 161, 162, 167
Pelster P. 213
Penati G. 44
Penco G. 56
Penzo G. 36, 37, 41, 80, 121
Perelman C. 39
Peretti M. 37
Petruzzellis N. 25, 33, 165
Pfänder A. 125
Pio XI 178
Pio XII 233
Planck M. 122, 175
Platone 17, 43, 47, 158, 245
Plotino 197
Poincaré J.H. 122
Pollock F. 81
Ponchio G. 28, 65
Ponsetto A. 230
Popper K.R. 39
Possenti V. 28, 30, 61, 187, 201, 210, 211, 221, 224, 235
Poupard P. 174
Prini P. 22
Prometeo 108
Protagora 55
Przywara E. 136
Psicari E. 177
Pupi A. 185

Rahner K. 90
Rathenau W. 114
Ravaisson F. 175
Reick W. 84
Reinach A. 125
Rella F. 50
Renan E. 177
Renouvier Ch. 175
Rickert E. 21, 116
Ricoeur P. 25, 31, 123, 171
Riemann B. 122
Rigobello A. 31, 84, 173, 198
Robinson Crusoe 155, 156
Rorty R. 171
Rosmini A. 242
Rousseau J.J. 32, 33, 57, 184, 188, 218, 238
Rovatti P. A. 50
Rovea G. 37
Rusconi G. 76
Russell B. 122
Russo R. 149

Sade D. (*detto* marchese de) 34, 35, 36
Sanna I. 28, 30, 32, 50, 51, 55, 56, 58, 60, 62
Sartre J.P. 61, 89, 90, 100, 227, 238
Savagnone G. 41, 195, 217
Schaff A. 97
Scheler M. 25, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 211, 244, 245, 246, 247
Scheler Maria 128, 132
Scheler W. 126
Schelling F.G.J. 21, 40, 160, 245
Scheu M. 126
Schiller F. 147
Schopenhauer A. 118, 119, 124, 128, 151, 152, 156, 158
Schütz A. 125, 126
Scilironi C. 40, 45, 49, 50, 51, 52, 53, 65
Servadio E. 34
Severino E. 50
Simmel G. 75, 127
Socrate 118, 119
Spencer H. 150
Spengler O. 171
Spieker M. 109
Spinoza B. 148, 156
Stalin J.V. 73, 78
Stein E. 25, 125, 136
Stirner M. 36, 37, 55, 57
Strauss F. 36
Stumpf C. 127

Teilhard de Chardin P. 90
Tommaso d'Aquino 59, 134, 172, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 192, 193, 194, 195, 199, 201, 202, 207, 210, 213, 214, 215, 217, 218, 220, 222, 226, 227, 229, 231, 238, 241
Tresmontant C. 198
Trifogli A. 185
Troeltsch E. 116, 130, 157

Ulisse 82, 83

Vanni Rovighi S. 124
Vattimo G. 50, 51, 52, 53, 54, 55, 171, 197
Vico G. 15
Vigna C. 170, 171,
Viotto P. 26, 201, 206, 208, 209, 228, 241
Voegelin E. 107

Voltaggio F. 124
Vranicki P. 67

Wagner R. 119
Watson D. 122
Weber M. 7, 20, 75, 85, 87, 157
Wetter G. 73
Windelband W. 21, 116
Wittgenstein L. 40, 41, 44, 45, 169
Wojtyla K. 166, 167
Wundt W. 150
Wust P. 167

Zaratustra 120
Zuccaro C. 244

INDICE GENERALE

Prefazione 5

Sommario 9

Introduzione 11

Cap. I: **Antropologia liberal-radicale** 27

1. *La matrice*..... 27
   1.1. Precedenti storici 32
      1.1.1. Rousseau 32
      1.1.2. Sade..... 34
      1.1.3. Stirner..... 36
      1.1.4. Bentham 37
   1.2. La ragione della crisi è la crisi della ragione 38
      1.2.1. Nietzsche e la negazione della verità..... 41
      1.2.2. Heidegger e il pensiero senza ragione 43
      1.2.3. Wittgenstein e la lingua come prassi 44
   1.3. Esponenti attuali della crisi della ragione..... 45
      1.3.1. Lacan..... 45
      1.3.2. Deleuze e Guattari..... 46
      1.3.3. Vattimo..... 50
2. *L'uomo liberal-radicale* 55
   2.1. L'uomo liberal-radicale è un individuo..... 55
   2.2. L'uomo liberal-radicale è buono per natura 57
   2.3. L'uomo liberal-radicale è pienamente autonomo..... 58
   2.4. L'uomo liberal-radicale è edonista 60
   2.5. L'uomo liberal-radicale è senza memoria storica 62
3. *Alcuni interrogativi* 63

Cap. II: **Antropologia social-marxista** 67

1. *La matrice*..... 67
   1.1. Il Marxismo "ortodosso"..... 71

1.2. Il sorgere e lo sviluppo del Neomarxismo nell'area culturale tedesca 74
1.2.1. Lukàcs 74
1.2.2. Korsch 75
1.2.3. Bloch 77
1.2.4. La Scuola di Francoforte 81
1.3. Il neomarxismo francese 88
1.3.1. Garaudy 88
1.4. Il marxismo in Italia 91
1.4.1. Gramsci 91
2. *L'uomo social-marxista* 97
2.1. L'uomo social-marxista è un'entità di formazione storica 98
2.2. L'uomo social-marxista è prassi produttiva 100
2.3. L'uomo social-marxista è uomo sociale 104
3. *Considerazioni critiche* 108

Cap. III: **Antropologia personalistica di Scheler** 113
1. *La matrice* 113
1.1. Inquadramento storico-critico di Max Scheler 114
1.1.1. Vitalismo di Nietzsche 118
1.1.2. Crisi dei fondamenti e nuova epistemologia 121
1.1.3. Freud 123
1.1.4. Husserl 124
1.1.5. I Circoli fenomenologici 125
1.2. Itinerario biografico e speculativo di Max Scheler 126
1.3. Impianto teoretico e personalismo etico 132
2. *L'uomo nel personalismo di Max Scheler* 140
2.1. Nel saggio *Sull'idea dell'uomo* 141
2.2. In *Risentimento e giudizio morale* 143
2.3. Ne *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* 144
2.4. Ne *La posizione dell'uomo nel cosmo* 147
2.5. In *Essenza e forme della simpatia* (1923) 149
3. *Rilievi critici* 161

Cap. IV: **Antropologia personalistica di Maritain** 169
1. *La matrice* 169
1.1. Inquadramento storico-critico di J. Maritain 174
1.2. Itinerario biografico e speculativo 177
1.3. Impianto teoretico: realismo critico, filosofia cristiana? 185
1.4. Il primato dell'essere 192
1.5. L'intuizione intellettuale dell'essere 194
2. *L'uomo nel personalismo di Jacques Maritain* 201

2.1. Excursus storico 201
2.2. Struttura ontologico-metafisica dell'uomo 206
3. *Libero arbitrio e libertà* 222
3.1. Libero arbitrio e libertà 222
3.2. Uomo e società 228

Considerazioni conclusive per un'antropologia integrale 237

Bibliografia 249

Indice dei nomi 261