

La dignità dell'uomo e la sua vocazione al bene comune: persona e cittadino nel pensiero di Jacques Maritain

Amedeo Costabile Ph.D.

Storia delle Dottrine Politiche e Filosofia della Politica
Università La Sapienza

Abstract

Who is the man? This question that goes back to source of Western philosophical thought, only with the rise of the modern era finds its appropriate field of study, freeing the structural needs of the human person. This paper proposes, from this point of view, to answer the anthropological matter raised by the Enlightenment in a conceptually exhaustive manner, in the light of the Metaphysics of Being and Existing, which finds a completed synthesis in the thought of Jacques Maritain, in a whole new cultural context, really different from the modern one, that takes the name of 'New Christianity'.

Introduzione

L'Illuminismo ha fatto dell'espressione «*sapere aude*» il suo motto di battaglia, e Kant, che ne è stato il massimo interprete, ha dato a questa sua espressione un significato ben preciso.

Cosa osa sapere l'Illuminismo? Kant nella «Critica alla ragion pura» si pone tre domande: «Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa posso sperare?»¹. Infine, nella «Logica» si chiede ancora: «cosa è l'uomo?», osservando che in fondo si potrebbe attribuire tutto a questo quarto interrogativo, perché «le prime tre domande si riferiscono all'ultima»². In effetti, è dalla risposta alla domanda chi è l'uomo che so cosa posso sapere, cosa devo fare e cosa posso sperare. L'attività segue infatti l'essere e il suo atto primo, l'*actus essendi*.

Da questo sguardo riflessivo su se stesso è nata l'antropologia, come studio dell'uomo distinto dalla psicologia³. Ciò è sufficiente per comprendere come l'Illuminismo, al suo sorgere, sia stato un moto di vera libertà: «il mio nome è una domanda e la mia libertà è nella mia propensione alle domande», ha scritto Jabès⁴. L'essere umano è infatti strutturalmente domanda di verità,

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B, 833, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Georg Reimer, Berlin 1904, vol. III, pp. 522-523 (tr. It. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1983).

² I Kant, *Logik* in *Kant's Gesammelte Schriften*, vol. IX, p. 25, cit. in R. L. LUCAS, *L'uomo spirito incarnato*, San Paolo, Milano 1997 (I Compendi), p. 18.

³ Il nome 'antropologia' si è affermato per merito di Kant, il quale ha intitolato una sua opera: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Vorrede, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Georg Reimer, Berlin 1917, vol. II, (tr. It. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Scritti morali*, Utet, Torino 1970), in cui definisce questa scienza «Una dottrina della conoscenza dell'uomo ordinata sistematicamente», p.119.

⁴ E. Jabès, *Il libro delle interrogazioni*, Marietti, Genova 1995, p. 103.

felicità, giustizia, bene; egli porta inscritto dentro di sé queste aspirazioni che costituiscono il cuore dell'io, 'fatto per' conoscere e amare. E' nella lealtà a queste esigenze radicali che l'uomo comincia a prendere coscienza pienamente di sé, del suo essere persona e della sua eminente vocazione nell'universo. E tuttavia, l'Illuminismo non è riuscito a fornire una risposta adeguata a questa domanda di significato, inaugurando una dialettica divenuta via via sempre più tragica, deviando il movimento della civiltà verso l'oblio dell'umano.

L'elaborato mostrerà come il pensiero di Maritain, fondando in una prospettiva metafisica realista il concetto di uomo in quanto persona, risponde positivamente alla questione antropologica sollevata da Kant, risolvendo le dicotomie che hanno specificato l'epoca moderna in una maniera autenticamente umanistica perché realmente personalista, e che per le dominanti spirituali che lo connotano coincide storicamente con l'ingresso in una Nuova Cristianità.

La questione antropologica, una domanda in attesa di una soluzione

L'inizio del III millennio appare sconvolto da una serie di cataclismi economici, politici, sociali, religiosi e ambientali che riflettono il particolare momento di passaggio epocale che l'umanità vive e la cui natura è così traumatica da aver richiamato autorevolmente il crollo dell'Impero Romano⁵. I tempi che viviamo si presentano in realtà come una sorta di giorno del giudizio di cinque secoli di storia, in cui la civiltà moderna ha perduto la sfida sul proprio terreno: la sfida sull'uomo.

Lo stesso Kant che aveva lanciato questa sfida, negando la possibilità di conoscere il *noumeno*, la cosa in sé, e limitando la conoscenza scientifica al solo fenomeno, a ciò che appare, ha ridotto l'uomo alla sola dimensione individuale, svuotando la personalità di ogni contenuto sostanziale, alienando l'uomo da se stesso. Egli è così caduto in una grave contraddizione: da una parte ha 'pensato' l'uomo come persona, conferendogli tutti i diritti della personalità e sottomettendogli ogni cosa, senza d'altra parte 'conoscere' la sua verità, la sua identità, se stesso, ciò che gli avrebbe consentito di giustificare la sua pretesa. «Non ho fatto nessuna conoscenza di me, *così come sono*, ma semplicemente nel modo in cui *appaio* a me stesso»⁶, ha ammesso Kant, dimostrando l'incapacità di fondare filosoficamente la nozione di persona. In breve, l'errore kantiano è di aver cercato la liberazione dell'uomo in base alle dominanti antropocentriche dell'Individuo-dio e non secondo la prospettiva cristiana della persona immagine di Dio. In questa inversione c'è l'origine del

⁵ Di recente Benedetto XVI, presentando gli auguri di Natale ai Cardinali e ai Vescovi, in un'analisi di ampio respiro sulla difficile situazione del nostro tempo, ha usato espressioni che richiamano la fine dell'Impero Romano: «Anche allora, disse il papa, un mondo stava tramontando. Frequenti cataclismi naturali aumentavano ancora questa esperienza di insicurezza. Non si vedeva alcuna forza che potesse porre un freno a tale declino. Tanto più insistente era l'invocazione della potenza propria di Dio: che Egli venisse e proteggesse gli uomini da tutte queste minacce. «*Excita, Domine, potentiam tuam, et veni!*». Anche oggi abbiamo motivi molteplici per associarci a questa preghiera di Avvento della Chiesa», *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI ai Cardinali e Vescovi, Prelatura Romana, per la Presentazione degli auguri Natalizi*, 20 dicembre 2010.

⁶ I. Kant, *Critica ragion pura*, cit, p. 149 e ss.

dramma kantiano e di tutto il filone liberale moderno: «che cos'è l'individualismo moderno? – osserva Maritain - Uno sbaglio un qui pro quo: l'esaltazione della individualità camuffata da personalità e l'avvilimento correlativo della personalità vera».⁷

Questa contraddizione è stata smascherata da Hegel quando, preso atto del fallimento di Kant, ha cercato la stessa liberazione non più nella singola individualità, ormai sconfessata dai fatti, ma nella subordinazione all'Idea. L'uomo, afferma Hegel, «ha un valore infinito, ed essendo oggetto e scopo dell'amore di Dio è destinato ad avere relazione assoluta con Dio come spirito, e far che questo spirito dimori in lui»⁸. Verissimo! Si tratta però di sapere se la persona presa in sé, nella sua essenza specifica conserva una sua propria consistenza ontologica, oppure se questo «spirito» è tale da ridurre l'uomo ad una mera parte del Tutto Spirituale. La sua impostazione idealistica e disincarnata non lascia spazio a dubbi, e Maritain può così concludere:

Per Hegel l'individuale o il singolare posto *hic et nunc* nella sua immediatezza, cioè l'individuale come lo si conosceva fino ad allora, diciamo l'individuale dato o l'individuale-nato possiede solo un'ombra di singolarità: non ha affatto singolarità vera. E' solo una specie di punto astratto, - l'opposto logico dell'universale astratto. E proprio in questa opposizione si nega, perché di fatto è identico all'universale, non è che l'universale più astratto⁹.

L'idealismo di Hegel ha commesso l'errore contrario al criticismo di Kant. Se Kant ha separato l'individuo da Dio, Hegel al contrario li ha confusi, facendo dell'individuo in sé un nulla che si riconcilia con se stesso soltanto annichilandosi all'interno del tutto. In questo modo, sia Hegel che Kant, considerando la persona umana in sé come parte, sono rimasti infinitamente lontani dalla personalità vera e propria contraddistinta ontologicamente dell'essere in sé già un tutto.

Pascal in realtà aveva segnalato la pericolosità di questi due errori che finiranno per segnare tragicamente l'esperienza moderna. Da un lato, scriveva, «è pericoloso mostrare troppo all'uomo com'è uguale alle bestie, senza mostrargli la sua grandezza»¹⁰. In ciò v'è la denuncia dell'errore hegeliano in cui l'uomo, perduta la sua immagine di Dio e ridotto ad una bestia, sarà costretto a cercare la sua libertà sottomettendosi interamente e ciecamente all'Idea.

Nello stesso tempo, proseguiva Pascal, «è pericoloso anche fargli troppo vedere la sua grandezza senza la sua bassezza»¹¹. E' il caso del personalismo assiologico di Kant fondato sull'immagine superba e splendida dell'uomo misura di tutte le cose, senza la comprensione del fatto che l'uomo, perduta la sua ordinazione a Colui che è, è un punto dell'universo.

L'Illuminismo nato per sapere ha finito per giungere all'ignoranza più assoluta sull'uomo, fino all'epilogo del XX sec., quando questa dialettica ha

⁷ J. Maritain, *Tre Riformatori*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 60.

⁸ W. F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, tr. It. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Bari 1967, p. 482.

⁹ J. Maritain, *La filosofia morale*, cit., p. 176.

¹⁰ B. Pascal, *Pensieri*, Città Nuova, Roma 2003, p. 116.

¹¹ B. Pascal, *Pensieri*, cit., p. 116.

trovato il suo esito nei regimi totalitari. Un paradosso che Eliot ha sintetizzato acutamente:

Tutta la conoscenza ci porta più vicini alla nostra ignoranza/ tutta la nostra ignoranza ci porta più vicino alla morte/ Ma più vicini alla morte non più vicini a DIO/ Dov'è la Vita che abbiamo perduto vivendo?/ Dov'è la saggezza che abbiamo perduto sapendo/ Dov'è la sapienza che abbiamo perduto nell'informazione?¹².

Il personalismo del Novecento ha rappresentato il tentativo di reagire a questi due errori opposti che condividono la stessa radice anticristiana, antimetafisica e antipersonalistica. Ed è in questa direzione che l'opera di Jacques Maritain si è diretta sin dall'inizio. Egli ha compreso la portata della tragedia dei secoli moderni e il significato redentivo della catastrofe che nelle sue speranze avrebbe dovuto portare la civiltà ad un nuovo evo della storia in cui si sarebbe affermata la vera immagine dell'uomo. Occorreva pertanto prendere in mano i destini della civiltà, formulando una risposta del tutto nuova alla questione antropologica, tale da favorire un nuovo umanesimo. Consapevole che «ogni grande periodo culturale è dominato da una particolare concezione che l'uomo si fa dell'uomo»¹³, Maritain realizzò che rispetto alla civiltà moderna occorreva guardare metafisicamente più in alto e storicamente più lontano, in una battaglia che egli ha condotto con le armi di colui che ha chiamato l'«Apostolo dei tempi moderni»: «è questo personalismo che a noi interessa - osservava Maritain - il personalismo fondato sulla dottrina di san Tommaso»¹⁴.

Maritain tuttavia, non nascondeva gli errori che falsificavano certe tendenze 'personalistiche' degli anni Trenta, le quali riducevano il più delle volte la questione antropologica a mero esercizio teorico:

Nulla sarebbe più falso che di parlare del personalismo come di una scuola o di una dottrina [...] Non c'è una dottrina personalistica ma ci sono aspirazioni personalistiche e una buona dozzina di dottrine personalistiche, che non hanno talvolta in comune altro che la parola persona, e delle quali alcune tendono più o meno verso l'uno degli errori contrari tra i quali sono situate¹⁵.

Il centro nevralgico del personalismo del XX secolo è stato senza dubbio «Esprit»¹⁶. Rivista nata in Francia nel 1932 e diretta da Mounier, si proponeva sin dall'inizio l'obiettivo di superare gli individualismi e i collettivismi dell'epoca moderna, in nome di un'ispirazione personalista e comunitaria che tuttavia trascurava non poco quella dimensione verticale della persona che «Mounier tentò sempre di mantenere nell'indecisione allo scopo di non costringere i personalismi a scegliere tra la lettura cristiana e quella agnostica»¹⁷. Così

¹² T. S. Eliot, *Cori da «La Rocca»*, Rizzoli, Milano 2010 (Biblioteca dello spirito cristiano), p. 37.

¹³ J. Maritain, *Qu'est-ce que l'homme?*, in *Pour la Justice, Articles et Discours*, Editions de la Maison Française, New York 1945, p. 97.

¹⁴ J. Maritain, *La persona umana e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1948, p. 6.

¹⁵ J. Maritain, *La persona umana e il bene comune*, cit., p. 6.

¹⁶ G. Galeazzi, *Il personalismo*, Editrice Bibliografica, Milano 1998 (Storia di idee e movimenti, 33); *Il personalismo*, (a c. di) A. Rigobello, Città nuova, Roma 1978.

¹⁷ P. Ricoeur, *La Persona*, Morcelliana, Brescia 2002, p. 25.

facendo, Mounier in sostanza riduceva il personalismo ad una filosofia¹⁸. In realtà, Maritain già nel 1932, a pochi mesi dal lancio della rivista, richiamava l'amico Mounier: «continuo a temere che all'origine della rivista vi sia qualcosa di pericoloso nei riguardi del cattolicesimo, qualcosa che vi travaglia vostro malgrado e inconsciamente»¹⁹. Mounier manifestava di fatto una predilezione dell'etica sull'ontologia, della relazionalità sulla singolarità, dell'attività sull'atto d'essere, riducendo inevitabilmente la portata metafisica della persona. Fu per rispondere a questa tendenza, che nel 1933 Maritain scrisse «Strutture politiche e libertà»:

Questo termine (personalismo) è stato scelto da giovani scuole quale designazione di una nuova concezione del mondo. Rischierà impiegato insistentemente, di prestarsi a qualche ipertrofia metafisica?²⁰

Sarà proprio questo personalismo, «sradicato dal suo pensiero espressamente cristiano»²¹, come dirà Ricoeur, ad uscire vincitore dal dopoguerra, condizionando quella ricostruzione culturale che nelle attese di molti avrebbe dovuto aprire una stagione di autentica rinascita della persona e che invece si è incagliata nelle secche di un bieco 'personalismo', fallendo sostanzialmente i suoi scopi. Negli anni Sessanta, quando ormai questa tendenza aveva preso definitivamente piede, Maritain poteva così lamentare l'incapacità delle democrazie del dopoguerra di edificarsi su di una solida base personalista:

Nella comunità di persone umane che forma una società, la Chiesa conformemente alle esigenze della verità, dà il primato alla persona sulla comunità, mentre il mondo d'oggi fa primeggiare la comunità sulla persona²².

Fallito il personalismo non è però fallita la persona che ha davanti a sé non il tempo ma l'eterno. Anzi, proprio il fallimento storico del personalismo denunciato da Ricoeur, nel suo famoso testo del 1983 «Muore il personalismo ritorna la persona», permette di riaprire in termini nuovi la questione fondamentale sull'uomo, invitando ad alzare la spina dorsale del concetto di persona. Ad avviso di Ricoeur infatti, «il personalismo non è stato così competitivo da vincere la battaglia sul concetto»²³, rilanciando di fatto un dibattito teoretico che sembrava concluso:

Se ritorna la persona è perché resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche evocate da altri. Un candidato migliore rispetto a tutte le entità ereditate dalle bufere culturali sopra ricordate. Rispetto a "coscienza", "soggetto", "io", la persona appare un concetto sopravvissuto e ritorna a nuova vita²⁴

¹⁸ «Il personalismo è una filosofia» ha scritto in modo lapidario Mounier, E. Mounier, *Il personalismo*, AVE, Roma 1964, p.10.

¹⁹ Lettera di J. Maritain a E. Mounier 27 ottobre 1932, in *Jacques Maritain Emmanuel Mounier corrispondenza 1929-1939*, Morcelliana, Brescia 1976, p. 65.

²⁰ J. Maritain, *Strutture politiche e libertà*, Morcelliana, Brescia 1969, p. 40.

²¹ P. Ricoeur, *La Persona*, cit., p. 24.

²² J. Maritain, *Il contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia 1975, p. 82.

²³ P. Ricoeur, *La Persona*, cit., p. 22.

²⁴ P. Ricoeur, *La Persona*, cit., p. 27.

Consapevole dell'incapacità propria delle tendenze 'personalistiche' prevalse nel XX secolo di invertire il corso della civiltà moderna e convinto della definitiva risposta cristiana e specificamente tomista alla domanda sull'uomo²⁵, Maritain, all'inizio degli anni Cinquanta, riponeva le sue speranze in un tempo più lontano e in rivolgimenti storici e spirituali più radicali:

Trent'anni fa, offrendo il libro, *Alle soglie dell'Apocalisse* a un suo lettore, Léon Bloy scriveva sulla prima pagina: Caro amico datevi la pena di entrarci. In effetti, sembra veramente che noi ci siamo entrati. La nostra era si presenta come un'era apocalittica, una liquidazione di parecchi secoli di storia. Noi vendemmiamo i grappoli della collera. Non abbiamo finito di soffrire. Ma alla fine della crisi, un mondo nuovo emergerà²⁶.

Questo tempo è arrivato²⁷. Le letterature della crisi fiorite all'inizio del secolo scorso, come il famoso testo di Spengler «Il Tramonto dell'occidente», vedono oggi un ritorno di attualità e invitano a una riflessione seria e approfondita: «La funzione della crisi - dice infatti la Arendt - è quella di riaprire le domande [...] di fornirci l'occasione per riflettere»²⁸. Riflettiamo dunque, rimettendoci sotto gli occhi la tesi di Possenti che anni fa osservava come «tra i pensatori cristiani degli ultimi secoli Maritain è stato uno dei pochissimi, forse l'unico, che ha saputo raccogliere la sfida elevata da alcuni grandi filosofi moderni ed avanzare una risposta all'altezza della posta in gioco»²⁹. Se, come Kierkegaard ha scritto, «il Singolo è la categoria per la quale devono passare dal punto di vista religioso il tempo, la storia, il genere umano»³⁰, è alla luce del mistero ontologico della persona umana come interpretato da Maritain che queste verità trovano la risposta più convincente perché confacente alla sua vocazione.

Il mistero ontologico della persona umana: un orizzonte sospeso fra due mondi

Il mistero dell'uomo è il mistero di Dio cioè di Cristo³¹. Se come si dimostrerà, l'uomo è l'immagine di Dio ammettere che nella rivelazione di Dio è contenuta

²⁵ Come osserva Bruno Forte, «l'idea tomista di sussistenza dell'essere personale – cui si associano quelle di incomunicabilità, di assoluta originalità e non partecipabilità dovute all'unicità ontologica – è il baluardo teoretico contro ogni possibile manipolazione della persona, la sorgente profonda e nascosta di ogni sua irradiazione e di ogni riconoscimento della sua dignità», B. Forte, *La persona come essere di domanda e di trascendenza: Lévinas, Rahner, Mounier*, in *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazioni di un'idea*, (a c. di) A. Pavan, Il Mulino, Bologna 2003 (Persona), p. 70.

²⁶ J. Maritain, *Una fede di cui vivere?*, in *Il filosofo nella società*, Morcelliana, Brescia 1976, pp. 89-90.

²⁷ Cfr. R. Girard, *Prima dell'apocalisse*, Transeuropa, Massa 2010 (Margini a fuoco).

²⁸ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 229.

²⁹ V. Possenti, *Da Umanesimo integrale a Il contadino della Garonna, novità e continuità*, in «Humanitas» XXXIX, 4, 1984, pp. 610-628.

³⁰ S. Kierkegaard, *Scritti sulla comunicazione*, vol. I, Logos, Roma 1979, p. 201.

³¹ «Non soltanto non conosciamo Dio se non attraverso Gesù Cristo, ma non conosciamo noi stessi se non attraverso Cristo. Non conosciamo la vita e la morte, se non attraverso Cristo. Fuori da Cristo non sappiamo che cos'è la nostra vita, né la nostra morte, né Dio, né noi stessi», B. Pascal, *Pensieri*, cit., p. 322.

l'identità propria dell'uomo. Berdjaev ha espresso tutto ciò nei termini seguenti: «trattare dell'uomo è già trattare di Dio. [...] Oggi è necessario comprendere in un modo nuovo che passare all'uomo è passare a Dio»³². Un rapido sguardo storico ci permette di introdurci in questo mistero in cui è nascosto il segreto dell'uomo.

È nell'ora in cui Dio è apparso nella storia che l'uomo si è scoperto persona: la «nozione di persona, ha affermato Maritain, è una nozione, se così posso dire, d'indice cristiano, che si è sviluppata e si è precisata grazie alla teologia»³³.

Prima dell'avvento del cristianesimo, i Greci erano giunti a farsi dell'uomo un'idea strettamente naturalistica, affermando con Aristotele che l'uomo è un animale dotato di ragione. Se già questa nozione costituì un progresso importante nella storia della civiltà, c'è voluta tuttavia l'Incarnazione di Dio nella persona umana di Gesù per dare all'uomo la giusta idea di se stesso, un'idea assolutamente sconosciuta a tutti i popoli della terra: l'idea dell'uomo in quanto persona.

La Chiesa riconosce nel mistero di Dio fatto uomo la garanzia della nostra vocazione e la consacrazione definitiva della nostra grandezza [...] Facciamo fatica ad immaginare lo sconvolgimento che esse introdussero nell'anima antica. Quando ne ricevette il primo annuncio, l'umanità fu sollevata dalla speranza [...]. Essa si sentì liberata. Certamente non si trattava di quella liberazione esteriore, di quell'emancipazione sociale che sarebbe stata, per esempio la soppressione della schiavitù. Questa che divenne solo attraverso molteplici condizioni di ordine tecnico ed economico, si realizzò lentamente, ma saldamente, per influsso dell'idea cristiana di uomo³⁴.

La novità dell'uomo come persona è la sola vera rivoluzione culturale dell'umanità. Dire persona significa infatti affermare che l'uomo è un universo di natura spirituale fatto per l'assoluto e governato dalla provvidenza divina per sé, non per altro. Significa, in altre parole, che egli è chiamato alla libertà di indipendenza propria di Dio e in questa scoperta è racchiusa l'«invenzione» del cristianesimo³⁵.

L'originalità dell'apporto della fede cristiana si coglie proprio in relazione alle concezioni dell'uomo e del mondo, che caratterizzano da una parte l'oggettivismo classico, dall'altra la soggettività moderna. In realtà, il *concetto di persona* viene

³² N. Berdjaev, *Cinq méditations sur l'existence*, Aubier, Paris 1936, p. 208.

³³ J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 1980, p. 66.

³⁴ H. de Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Sez. prima, *L'uomo davanti a Dio*, vol. II, Jaca Book, Milano 1992, p. 21.

³⁵ «La persona quale "soggetto" autocosciente e libero, questa idea di uomo di cui l'occidente va fiero e che oggi sembra contagiare come fenomeno planetario tutti i popoli della terra, rappresenta essenzialmente una "invenzione" segnata del cristianesimo», A. Milano, *Persona in teologia*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1984, p.14. Come ha osservato Robert Spaemann, «cristianesimo e persona umana procedono insieme: la storia del concetto di persona è la storia di un lungo cammino che se richiamato alla mente, ci porta un momento nel cuore della teologia cristiana. Senza la teologia cristiana, ciò che noi oggi chiamiamo persona sarebbe rimasto qualcosa di non definibile e il fatto che le persone non sono avvenimenti semplicemente naturali non sarebbe stato riconosciuto», R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 20.

raggiunto e precisato soltanto nel contesto della teologia cristiana del Verbo divenuto carne e della fede nella Trinità divina³⁶.

La concettualizzazione del termine persona ha richiesto tuttavia un lungo cammino giunto ad un'elaborazione sistematica in san Tommaso, il quale ha precisato la definizione di Boezio per il quale la persona è «sostanza individuale di natura razionale»³⁷. Questa definizione è insufficiente per due motivi: innanzitutto, non esplicita la sussistenza, e inoltre, non può essere estesa agli angeli e a Dio dotati di una natura intellettuale e non razionale. Sia gli angeli che Dio possiedono infatti un'intelligenza intuitiva e atemporale mentre l'uomo ha una natura razionale discorsiva e temporale. San Tommaso con rigore filosofico è riuscito a mettere a punto il concetto autentico di persona, come sussistente razionale o meglio: «*omne subsistens in natura rationali vel intellettuali*»³⁸.

Tale dignità ontologica, per cui essa è un sussistente di natura razionale, pone la persona umana al vertice del creato: «*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*»³⁹. Nell'universo la persona umana soltanto è voluta per se stessa; essa è *propter se quaesita in universo* dal Creatore perché è una totalità direttamente ordinata a Dio come fine ultimo assoluto, ed è in questo rapporto privilegiato e senza interferenze che è radicata ultimamente la sua infinita grandezza.

La persona è ordinata direttamente a Dio come al suo fine ultimo assoluto, e questa ordinazione diretta a Dio trascende ogni bene comune creato, bene comune della società politica e bene comune intrinseco dell'universo⁴⁰.

La persona umana è dunque un mistero che richiede l'esercizio dello spirito metafisico per essere compreso nella totalità dei suoi fattori. Possenti ha evidenziato a questo riguardo che «la chiarezza della modalità d'essere della persona è di pertinenza della metafisica»⁴¹. La sostanza infatti è l'essere primo della cosa, «*substantia est primum ens*»⁴², l'essere primariamente colto dall'intelligenza in quanto esistente, ciò che esiste in sé e per sé e non in altro. Più in particolare, la persona umana è una sostanza al vertice dell'indipendenza in quanto padrona di sé stessa perché sussiste per la sussistenza dell'anima spirituale comunicata al composto umano. L'ontologia della persona umana è data infatti dalla sussistenza dello spirito che si concretizza individualmente in

³⁶ B. Forte, *La persona come essere di domanda e di trascendenza: Lévinas, Rahner, Mounier*, in *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazioni di un'idea*, (a c. di) A. Pavan, cit., p. 64.

³⁷ «*Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia*», S. Boezio, *De duabus naturis et una persona (contra Eutychem et Nestorium)*, c. 3: PL 64,1343 C.

³⁸ «Ogni sussistente in una natura razionale o intellettuale», Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, IV, c. 35; cfr. *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 2.; «Questi (san Tommaso) fin dall'inizio si decide ad accogliere la definizione del "primo degli scolastici", ma l'affina interpretando, da una parte, la "sostanza individua" nella prospettiva della sussistenza e dunque dell'essere in-sé e per-sé, e dall'altra, la "natura razionale" nella prospettiva più ampia e determinante dell'intellettualità», A. Milano, *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987, p. 56.

³⁹ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3.

⁴⁰ J. Maritain, *La persona e il bene comune*, cit., p. 7.

⁴¹ V. Possenti, *Il principio-persona*, Armando Editore, Roma 2006 (Temi del nostro tempo), p. 9.

⁴² Aristotele, *Metafisica* VII, 1.

un soggetto per esistere e avere un suo proprio atto di essere; quest'ultimo è come l'energia con cui la persona esiste in faccia al mondo come un tutto indipendente e libero.

Quale mistero è dunque l'uomo? È un «essere - risponde Maritain - fatto di materia e di spirito, il cui corpo ha potuto emergere dall'evoluzione storica delle forme animali, ma la cui anima immortale proviene direttamente dalla creazione divina»⁴³. L'uomo è un composto sostanziale di anima e di corpo e come tale esprime il punto di raccordo tra il mondo fisico e quello spirituale. Egli è un orizzonte sospeso tra due mondi: contemporaneamente il più perfetto degli animali e il più imperfetto degli spiriti. Da una parte, la sua individualità la porta a costituirsi come il centro di se stesso, a prendere tutto per sé trascinandosi verso il nulla perché la materia è propriamente un non essere; dall'altra, la sua personalità, che è l'immagine di Dio, lo spinge verso l'alto, verso un compimento sovraumano in cui realizza pienamente se stesso e i desideri essenziali e infiniti del suo cuore. Egli è uno spirito incarnato capace di libero arbitrio cioè di possedersi tramite l'intelligenza e di donarsi tramite l'amore. La sussistenza dello spirito, da questo punto di vista, è «una firma o un suggello che lo mette in condizione di possedere la sua esistenza, di completarsi liberamente e di darsi»⁴⁴. Queste peculiarità fanno della persona un essere incomunicabile, inalienabile e irripetibile:

Persona significa che io, nel mio essere, in definitiva non posso venir posseduto da nessun'altra istanza, ma che mi appartengo . [...] Persona significa che io non posso essere abitato da nessun altro, ma che, in rapporto a me, sono solo con me stesso; non posso essere rappresentato da nessun altro, ma io sono garante per me; non posso essere sostituito da nessun altro, ma sono unico⁴⁵.

E' alla luce dell'analogia dell'essere e della trascendenza divina che è possibile comprendere in tutta la sua ampiezza la portata integrale della persona umana, la sua capacità di esistere non come un fucello di paglia, ma realmente cioè di sovra-esistere possedendosi, raccogliendosi interiormente e donandosi consapevolmente a Colui da cui dipende. E tuttavia, essendo uno spirito dentro una carne, l'uomo nasce sprovvisto e indigente, deve guadagnare la sua libertà attraverso gli atti secondi. E' grazie all'esercizio di questi atti, che di per sé tendono all'Infinito, che la persona si perfeziona e compie i suoi voti più profondi; è nella comunionalità con l'essere che la persona umana impara a conoscere ed amare. San Tommaso nel suo «De Veritate» osserva che «da questo un uomo capisce di esistere dal fatto che pensa sente e compie attività simili»⁴⁶. E' accettando di esistere, è appartenendo a questo «tu-che-mi-fai»,

⁴³ J. Maritain, *Qu'est-ce que l'homme?*, in *Pour la Justice, Articles et Discours*, cit., p. 109.

⁴⁴ J. Maritain, *La persona umana e il bene comune*, cit., p. 25; sulla nozione di sussistenza si rinvia a J. Maritain, *Breve trattato sull'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 51-55.

⁴⁵ R. Guardini, *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, La Scuola, Brescia 1987, pp.181-182; B. Mondin, *L'uomo chi è. Elementi di antropologia filosofica*, Massimo, Milano 1989, pp. 374-375.

⁴⁶ «*In hoc aliquis percipit e animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi opera vitae exercere*», Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10 art. 8 c.

tramite la conoscenza e l'amore che l'uomo scopre il suo vero volto. Mounier ha colto questo dinamismo dell'io nel rapporto con il tu, osservando che:

La prima esperienza della persona è l'esperienza della seconda persona. [...] quando la comunicazione si allenta o si corrompe, io perdo profondamente me stesso: ogni follia è uno scacco al rapporto con gli altri: l'altro diventa *alienus* ed io a mia volta divento estraneo a me stesso alienato. Si potrebbe quasi dire che io esisto soltanto nella misura in cui esisto per gli altri, e al limite che essere significa amare⁴⁷.

Sin dalla nascita è richiesto dunque all'uomo di far sviluppare la personalità mortificando i pesi artificiali dell'individualità, essendo queste due nozioni, individualità e personalità, i poli che si fanno la guerra in ogni istante. Nell'esercizio degli atti secondi, conoscenza e amore, l'uomo diventa un solo spirito, nella fondamentale distinzione delle due persone, con la Personalità in atto puro che è Dio. E' agendo in questa direzione dunque che la personalità matura. L'uomo infatti

non nasce libero se non nelle potenze radicali del suo essere; diventa libero; e facendo a se stesso la guerra e grazie a molti dolori; con lo sforzo dello spirito e della virtù, esercitando la sua libertà conquista la sua libertà: perché alla fine delle fini gli sia data di quanto migliore non la sperasse⁴⁸.

La conoscenza è la porta d'ingresso alla realtà extramentale perché tramite essa la persona riflette in sé la totalità dell'essere diventando tutte le cose⁴⁹. Ma è mediante l'energia dell'amore che la persona si proietta 'eksticamente' verso l'oggetto per riposarsi in esso ed essere da lui posseduto. San Tommaso ha scritto che «la conoscenza avviene per il fatto che l'oggetto si unisce al soggetto mediante una sua somiglianza; invece l'amore fa sì che la cosa stessa che è amata venga ad unirsi in qualche modo a chi l'ama»⁵⁰. Così mentre la conoscenza oggettivizza attraverso l'astrazione, l'universalizzazione e il concetto, l'amore di dilezione personalizza e individualizza permettendo l'esperienza intenzionale dell'appartenenza piena in cui consiste la felicità. «L'eros è possibile solo tra volti»⁵¹, ha osservato Lévinas e ciò indica che solo nel volto personale di Dio la persona fa esperienza della piena e assoluta liberazione della sua soggettività più profonda, radicalmente costituita per donarsi a Colui che ci ha fatti per conoscerlo e amarlo come lui stesso si conosce e si ama.

Contrariamente a quel che sosteneva Pascal, secondo cui «non si amano mai le persone ma solo delle qualità»⁵², Maritain ripete con Aristotele che «il vero e il falso sono nella mente, il bene e il male sono nelle cose»⁵³.

⁴⁷ E. Mounier, *Il personalismo*, cit., p. 44; cfr. Berdjaev: «La coscienza di sé è necessariamente la coscienza degli altri [...] L'isolamento assoluto dell'io, la sospensione di ogni contatto con gli altri, con un tu, equivarrebbe alla distruzione dell'io da parte di se stesso», N. Berdjaev, *Cinq méditations sur l'existence*, cit. p. 96.

⁴⁸ J. Maritain, *Per una politica più umana*, Morcelliana, Brescia 1979, p. 16.

⁴⁹ «*Anima est quodammodo omnia. Per sensus est omnia sensibilia, et per intellectum omnia intelligibilia*», Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 3.

⁵⁰ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, 28, 1 ad 3.

⁵¹ E. Lévinas, *Filosofia giustizia e amore «Aut-Aut»*, 209-210, 1985, p. 12.

⁵² B. Pascal, *Pensieri*, cit. in J. Maritain, *La persona e il bene comune*, cit., p. 17.

L'amore 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 metafisico più profondo di tutte le qualità e le essenze che io posso scoprire ed enumerare nell'essere amato⁵⁴

Il retto amore di sé implica dunque una comunionalità analogica vissuta esistenzialmente con l'Essere, in modo che nell'unione con le perfezioni della Persona amata esse diventano della persona amante, realizzando le sue più alte aspirazioni della personalità secondo un destino di verità, amore, felicità e bellezza a cui la persona è chiamata:

Una persona umana possiede una dignità assoluta perché è in diretto rapporto col regno dell'essere, della verità, della bontà, della bellezza, con Dio; e solo mediante ciò essa può arrivare alla sua *completa perfezione*. La sua patria spirituale e l'intero ordine dei valori assoluti; i quali riflettendo in qualche modo l'assoluto divino che trascende il mondo hanno la capacità di attrarre verso di esso⁵⁵.

In definitiva, la persona si compie nella comunicazione, l'uomo diventa quello che è nel rapporto con l'Altro da cui dipende e in cui soddisfa le sue esigenze più profonde: «per quanto mi riguarda, osserva sant'Agostino, il mio bene è rimanere unito a Dio perché se non permango in Lui, non permarrò nemmeno in me»⁵⁶. E tuttavia, in quanto l'uomo è composto di anima e di corpo la comunione con Dio quaggiù passa necessariamente attraverso le creature che partecipano all'Essere con il loro atto d'essere, fungendo da rifrazioni. Da questo punto di vista, «nessun passo è più certo verso l'amore di Dio quanto l'amore dell'uomo verso l'uomo»⁵⁷ conclude sant'Agostino.

E' amando le creature con un amore di carità nella verità che l'uomo conquista l'indipendenza della personalità marciando verso la conquista della libertà.

Incomunicabilità e relazione: la persona e il bene comune

La persona in quanto soggetto sussistente esiste come un universo in sé e per sé, e come tale è radicalmente incomunicabile. Contemporaneamente, dal momento che sussiste per la sussistenza dell'anima razionale, comunica. Considerando insieme questi due aspetti propri della persona umana, Maritain ha evitato i due eterni errori opposti. L'errore ottimista, che disconosce la natura materiale della persona scorgendo in essa una relazione costitutiva con gli altri

⁵³ «*Bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum in mente*», Aristotele, *Metafisica*, VI, 4, 1027 b 25.

⁵⁴ J. Maritain, *La persona e il bene comune*, cit., p.17.

⁵⁵ J. Maritain, *L'educazione al bivio*, La Scuola, Brescia 1963, p. 21.

⁵⁶ Agostino d'Ippona, *Le confessioni*, VII, 11; come osserva Heschel, dal momento che l'uomo si realizza veramente solo nella preghiera, la religiosità è l'atto libero per eccellenza: «La preghiera non è un bisogno, è una necessità ontologica, un atto che fonda l'essere stesso dell'uomo [...] La dignità dell'uomo non sta nella sua abilità nel fabbricare utensili, macchine armi; essa sta in primo luogo nel suo essere dotato della possibilità di rivolgersi a Dio. E' questo dono che dovrebbe essere compreso nella definizione dell'uomo», A. J. Heschel, *L'uomo alla ricerca di Dio*, Qiqajon, Magnano 1995, p. 132.

⁵⁷ Agostino d'Ippona, *De Moribus*, 26, 48.

al modo della Trinità, in cui le Tre Persone sono un'unica sostanza e un'unica sussistenza⁵⁸; l'errore pessimista, che non riconosce la sovra-esistenza personale della conoscenza e dall'amore, riducendo la persona alla sua individualità materiale incapace come tale di comunicare. Con un'espressione sintetica, la persona in quanto spirito incarnato in una materia individuale non è 'relazione' ma è 'in relazione', diventando con l'intelletto tutte le cose e vivendo per esse come per se stessa attraverso l'amore. L'uomo è dunque una sola sostanza, interamente persona e interamente individuo, ed è in ragione delle sue perfezioni e delle sue necessità che entra nella società politica. Innanzitutto, vi entra per le sue perfezioni ontologiche:

La persona domanda di vivere in società - afferma Maritain - in primo luogo, in quanto persona, in altri termini in virtù delle perfezioni stesse che le sono proprie, e di questa apertura alle comunicazioni della conoscenza e dell'amore e che esigono l'entrata in relazione con le altre persone. Presa sotto l'aspetto della sua generosità naturale, la persona umana tende a sovrabbondare nelle comunicazioni sociali, secondo la legge di sovrabbondanza che è inscritta nel più profondo dell'essere, della vita, dell'intelligenza e dell'amore⁵⁹.

La sostanza è infatti per l'operazione, ciò significa che l'uomo in quanto persona comunica la propria perfezione esercitando i suoi atti immanenti, conoscenza e amore: «*unumquodque est activum, secundum quod est actum*»⁶⁰. Pertanto, la persona si caratterizza per essere «un tutto aperto e generoso»⁶¹, e in ciò si specifica la sua vocazione al bene comune.

Ma la persona è anche 'umana', vale a dire individualizzata essenzialmente dalla materia. In secondo luogo dunque, comunica in ragione dei suoi bisogni, chiedendo soccorso per diventare pienamente ciò che è già in natura, ma allo stato di abbozzo. L'uomo è sempre 'situato' nella realtà, ed è nel riconoscersi appartenente ad essa che emerge il suo 'io', che matura la sua personalità. In ragione dello stato individuale in cui si trova, la comunione è perciò necessaria alla persona:

Secondo le indigenze che derivano dall'individualità materiale, la persona umana richiede questa stessa vita in società. Presa sotto l'aspetto delle sue indigenze, essa deve integrarsi a un corpo di comunicazioni sociali senza il quale è impossibile che essa pervenga alla sua vita piena e al suo compimento. La società appare allora come procurante alla persona le condizioni d'esistenza e di sviluppo di cui essa ha precisamente bisogno. Non è da sola che essa può pervenire alla sua alla sua pienezza; è in quanto riceve beni essenziali dalla società: non si tratta

⁵⁸ «Nella SS. Trinità la nozione di personalità arriva alla pienezza dell'atto puro. Si ha, allora, una società divinamente perfetta in cui tre Persone, uguali e consustanziali, hanno per bene comune la loro stessa natura e in cui ciascuna è tanto quanto le tre insieme e cioè in cui la nozione di individuazione e di parte scompare interamente», J. Maritain, *Strutture politiche e libertà*, cit., p. 42; Maritain riprende la dottrina di san Tommaso, secondo cui: «*in rebus creatis unus est pars duorum, et duo trium, ut unus homo quorum, et duo trium; sed sic non est in Deo, quia tantum est Pater, quanta tota Trinitas*», Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 30, a 1, ad 4.

⁵⁹ J. Maritain, *La persona e il bene comune*, cit., p. 21.

⁶⁰ Tommaso d'Aquino, *III Sent.*, d. 14, 1, 4.

⁶¹ J. Maritain, *La persona e il bene comune*, cit., p. 26.

qui solo di beni materiali, [...] ma anche e anzitutto dell'aiuto di cui egli ha bisogno per fare opera di ragione e di virtù⁶².

In breve, sia per le perfezioni ontologiche che per le necessità individuali, l'uomo è un essere sociale, un animale politico chiamato come tale alla vita comune che di conseguenza risulta essere un bene maggiore e più grande del bene individuale, come osserva Aristotele in un celebre passo:

Se 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 quando riguarda una sola persona, ma è più bello e più divino se riguarda un popolo o una città⁶³.

Il bene della società è più grande del bene individuale per il fatto che è attraverso la comunità dei suoi simili che la persona umana si perfeziona, trovando in essa gli strumenti per essere se stessa. Tali corpi intermedi dalla famiglia, comunità naturale di base, si distribuiscono fino alle comunità più estese, passando per il popolo. Nella linea dei valori politici, «(il popolo) è il concetto più alto e più nobile. Il popolo è la libera sostanza vivente del corpo politico»⁶⁴. Il popolo rappresenta il vero motore del corpo politico, la parte principale di esso, una comunione esistenziale e organica prima che etica all'interno del quale la persona soddisfa la sua creatività e la sua libertà.

La nozione di persona umana in quanto unità sociale è pertanto correlativa alla nozione di bene comune, essendo entrambi dei beni che si richiamano reciprocamente, per cui da una parte il fine dal singolo è il bene comune, il bene della comunità, dall'altro il bene comune «è comune perché viene ricevuto in persone ognuna delle quali è come uno specchio del tutto»⁶⁵. Il bene comune è infatti tanto più buono e onesto quanto più è comune alle persone umane «che riunite sotto le giuste leggi e da una reciproca amicizia per il bene comune della loro esistenza umana, costituiscono una società politica o un corpo politico»⁶⁶.

Pertanto, se in quanto individuo la persona entra nella società come parte per servirla, in quanto persona non vi entra secondo tutto ciò che è in lei, perché la conoscenza e amore, caratteri propri della personalità, trovano riposo solo in Dio attirando a sé l'intera comunità e Dio stesso⁶⁷.

San Tommaso ha affermato questa relazione nel modo più rigoroso, ed è a questi insuperabili punti di dottrina che rimandano le osservazioni di Maritain in materia⁶⁸. Da una parte, in virtù della sua condizione individuale «ogni persona umana stessa è verso la comunità come la parte verso il tutto e dunque a questo titolo è subordinata al tutto: *«quaelibet persona singularis*

⁶² J. Maritain, *La persona e il bene comune*, cit., p. 21.

⁶³ Cfr. Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1, 2, 1094 b. 6-10.

⁶⁴ J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, Marietti, Genova-Milano 2003, p. 29; si veda sul punto la stringente analisi di V. Possenti, *Le società liberali al bivio*, Marietti, Genova 1991, pp. 100-139.

⁶⁵ J. Maritain, *La persona e il bene comune*, cit., p. 22.

⁶⁶ J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 29.

⁶⁷ «Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti», Mc, 10,45.

⁶⁸ J. Maritain, *La persona e il bene comune*, cit., pp. 21-38.

*comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum*⁶⁹. Viceversa, a motivo della sua ordinazione diretta all'assoluto, ovvero in quanto persona, essa non è una parte perché «*ratio partis contrariatur personae*»⁷⁰. Per la sua personalità egli è infinitamente più grande della città, facendo di essa un mezzo per la sua libertà: «l'uomo - prosegue san Tommaso - ha in lui una vita e dei beni che oltrepassano l'ordinazione alla società politica: *homo non hordinatur ad communitatem politicam secundum omnia sua*. E perché? Perché è persona»⁷¹.

È così stabilito il fondamento della cosiddetta teoria strumentalista dell'autorità politica, per cui essa è causa strumentale nella conduzione degli uomini verso la realizzazione del loro bene comune temporale⁷². Secondo il naturale ordine politico, infatti l'autorità assume nella società una funzione di reggenza e di rappresentanza nei riguardi del popolo che è il *dominus* del corpo politico: «*ut vices gerens multitudinis*»,⁷³ ha scritto san Tommaso. Nella comunità politica assistiamo ad un movimento ascendente che dal basso conduce verso l'alto, per cui osserva Maritain:

Ciò che la costituisce in proprio come democrazia, è che essa fa di questo vicariato la legge tipica della sua struttura autoritativa in modo tale che l'autorità, passando attraverso il popolo, sale, di grado in grado, dalla base al vertice della struttura gerarchica della comunità ed è ancora il fatto che l'esercizio del potere ad opera degli uomini, nei quali la designazione del popolo fa periodicamente risiedere l'autorità implica la costanza del passaggio di questa nella moltitudine.⁷⁴

All'origine della società politica c'è dunque la persona umana in quanto per eccellenza l'esistente che non è Dio. Con un'espressione appropriata Antonio Rosmini ha scritto che «ciò che non è persona è relativo ad una persona»⁷⁵, evidenziando il soggetto ontico della natura, il principio e il fine di essa, il punto verso cui tutto l'universo è ordinato e in cui esso prende coscienza di sé. Da questa prospettiva, la persona è «l'essere più perfettamente essente»⁷⁶, il principio che porta «a compimento il paradigma della metafisica dell'essere»⁷⁷, ha scritto Possenti.

La dignità della persona sbocca così spontaneamente dalla sua perfezione ontologica in cui si riflette l'immagine di Dio, e ciò implica che l'io arriva a toccare il cuore di se solo se decide di sfidare le Colonne d'Ercole del

⁶⁹ J. Maritain, *Umanesimo integrale*, cit, p. 173, la citazione è tratta da Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, 64, 2.

⁷⁰ Tommaso d'Aquino, *III Sent. D.* 5, 3, 3.

⁷¹ J. Maritain, *Umanesimo integrale*, cit, p. 174, la citazione è tratta da Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, 21, 4, ad. 3.

⁷² L'autorità politica, osserva Maritain, «è richiesta dalla natura della società in quanto umana, ed è per questo che, secondo san Tommaso, essa sarebbe esistita anche nello stato di innocenza. I figli di un Adamo innocente sarebbero stati governati, governati come uomini liberi, verso il bene comune della città; questa autorità sarebbe esistita fra loro essendo il privilegio dello stato d'innocenza (privilegio che purtroppo dobbiamo ritenere definitivamente perduto) che i più saggi e i migliori sarebbero sempre stati scelti per governare gli altri», J. Maritain, *L'idea tomista della libertà*, in *da Bergson a Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1980, p. 170.

⁷³ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I. II 90, 3.

⁷⁴ J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 45.

⁷⁵ Cit. in C. Riva, *Attualità di Rosmini*, Studium, Roma 1970, p. 24.

⁷⁶ V. Possenti, *Il principio-persona*, cit., p. 21.

⁷⁷ V. Possenti, *Il principio-persona*, cit., p. 21.

mondo apparente per entrare nel piano metafisico dell'Essere per se sussistente. Essendo il suo primo bene, il rapporto della creatura con Dio è parte essenziale del bene comune stesso della società politica e richiede per quest'ultimo la subordinazione intrinseca ed essenziale allo spirituale, come mette in luce Maritain:

Lo stesso bene comune della società temporale implica che le persone umane siano indirettamente assistite da essa nel loro movimento verso la propria maturazione sovratemporale, senza di che non c'è felicità umana.⁷⁸

Lungi dal contraddire la realizzazione della città dell'uomo, il primato dello spirituale è piuttosto la garanzia del primato della persona nella società, per cui la società politica, cosciente della vocazione della persona alla libertà, presuppone come tale che «Dio sia accessibile alla nostra ragione e che sia il fine ultimo della nostra esistenza».⁷⁹

Il principio personalista e comunitario come soluzione alla crisi della modernità

Le osservazioni sin qui fatte ci conducono ad una immagine dell'uomo e del suo ruolo nella città in un senso diametralmente opposto e del tutto nuovo rispetto al regime di civiltà moderna. Le separazioni e le scissioni cui è stato sottoposto l'uomo nei secoli moderni trovano infatti nella sostanza unitaria di anima e corpo di derivazione 'scolastica' la sola risposta capace di restituirgli la sua immagine integrale.

All'inizio della modernità fu Cartesio a spezzare l'unità dell'uomo in due sostanze separate pensante ed estesa, avviando così il corso moderno sul pendio dell'individualità, desostanzializzando e fenomenizzando la persona ridotta a pensiero autocosciente⁸⁰. Nella misura in cui le esigenze più nobili iscritte nell'animo umano sono state concepite in un senso idealistico, l'uomo concreto si è trovato di fatto incapace di finalizzare a sé la città, finendo, per diritto o per forza, di rimanervi interamente rinchiuso. La persona si è così trovata confusa col cittadino fino a «ridurre – nelle parole di Rousseau - tutto alla politica»⁸¹. E' accaduto che la persona, spogliata di ogni difesa spirituale e comunitaria, ridotta ad una molecola del corpo sociale, ad una funzione del tutto, ha finito per essere divorata dallo Stato.

Possiamo perciò constatare lungo tutto il corso dei secoli moderni l'imperiosa crescita del potere dello Stato, che in primo tempo con Hobbes ha preteso di garantire il diritto alla vita dell'individuo, in seguito con Kant il diritto alla libertà civile, e di conseguenza con Bentham il diritto di felicità; infine, con Marx e soprattutto con Hegel, «profeta e teologo dello Stato totalitario e divinizzato»⁸², lo Stato, ormai confuso con la religione si è assunto il compito di

⁷⁸ J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 127.

⁷⁹ J. Maritain, *Per una politica più umana*, cit., p. 19.

⁸⁰ Ad avviso di Maritain, Cartesio «è in un senso molto elevato, all'origine della concezione individualistica della natura umana», J. Maritain, *Tre Riformatori*, cit., p. 122.

⁸¹ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Lib. IV cap. VIII, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 197.

⁸² J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 20.

realizzare la redenzione del genere umano, relativizzando interamente la persona.

L'esperienza moderna di per sé tragica ha avuto tuttavia il merito di mostrare quanto la domanda di infinito risulti radicalmente inscritta nell'animo umano, evidenziando il cuore della personalità umana orientato in sé al superamento della dimensione puramente naturale. «Accontentarsi dell'umano è tradire l'uomo»⁸³ osservava Aristotele, perché le perfezioni ontologiche della conoscenza e dell'amore sono fatte per la Totalità, per l'Infinito. Pertanto, è a Dio che si indirizzano le attese più vere dell'uomo, chiedendovi la scioglimento della questione antropologica. Il senso religioso, che si esprime nell'esigenza strutturale di verità e di felicità, si trova così salvato non dalla fede nell'Uomo-dio ma dalla fede nel Dio fatto uomo: è l'Incarnazione nel tempo a dare significato al tempo, è l'assunzione della natura umana che mostra in modo inequivocabile la dignità della natura umana.

Il cristianesimo significa: Dio è persona; Dio è entrato nel tempo affinché l'uomo entrasse nell'eterno; il Logos incarnato è il ponte fra finito e infinito, mediatore che conduce l'infinito nel finito e viceversa. Si tratta di un annuncio assolutamente inedito, sconosciuto alle epoche e alle sapienze anteriori, compresa la sapienza greca⁸⁴

La questione antropologica trova così soluzione nella questione di Dio fatto uomo, cioè nell'amore di Dio che incarnandosi ha trasfigurato l'uomo nella integralità fatta di materia e di spirito, rimanendo essenzialmente distinto. La dottrina personalistica di Maritain, facendo di questa credenza una conoscenza ha saputo in tal modo rispondere alle domande fondamentali aperte ma non realizzate dalla Modernità.

La Modernità per aver indirizzato questa esigenza legittima nel senso tragico dell'Uomo-dio piuttosto che sul fondamento cristiano del Dio fatto uomo risulta essere oggi un'esperienza che ha fallito. Nello stesso tempo, l'avvento della Modernità ha favorito un aggiornamento della Chiesa attraverso la considerazione più attenta dell'umanità di Cristo in quanto centro del cosmo e della storia, secondo le vedute profetiche di Berdjaev che negli anni Venti del XX sec. osservava:

la manifestazione della verità cristiana sull'uomo e sulla sua vocazione nell'universo, la rivelazione definitiva del mistero della creazione, del mistero della vita cosmica. Le verità dell'antropologia e della cosmologia non sono state ancora sufficientemente spiegate dal cristianesimo dei Concili ecumenici e dei dottori della Chiesa. La Chiesa è cosmica per natura e racchiude tutta la pienezza dell'essere. La Chiesa è il cosmo cristianizzato. Questa deve cessare di essere una verità teorica e astratta per diventare una verità viva e pratica. La Chiesa deve passare da una fase dominata dal tempo a una fase cosmica, alla trasfigurazione della pienezza cosmica della vita.⁸⁵

Questo aggiornamento compiuto con il Concilio Vaticano II ha posto le basi per un dialogo sempre più fecondo tra fede e cultura, orientando la civiltà verso un

⁸³ Cit. in J. Maritain, *Umanesimo integrale*, cit., p. 58.

⁸⁴ V. Possenti, *Il principio-persona*, cit., pp. 86-87.

⁸⁵ N. Berdjaev, *Nuovo medioevo*, Fazi, Roma 2004, p. 96.

nuovo umanesimo. Se infatti la cultura «è lo sviluppo della vita propriamente umana»⁸⁶, l'ordinazione dell'uomo a Dio ne costituisce la radice in quanto, come abbiamo visto, ne costituisce l'immagine:

L'umanesimo autentico non è salutare all'uomo e alle cose umane se non perché non soffre alcuna diminuzione delle verità divine e ordina l'umano tutto intero alla follia della croce e al mistero del sangue redentore. Vi corrisponde l'immagine di un uomo, un Re sanguinante vestito di scarlatto e coronato di spine: *ecco l'uomo*⁸⁷.

Nella storia si può rintracciare un esempio di come la cristianità sia stata sinonimo di civiltà, quando, in particolare in Italia nel XIII secolo, l'influsso del cristianesimo in tutti i campi della cultura ha fatto fiorire un autentico progresso umano⁸⁸. San Tommaso dal punto di vista speculativo, san Francesco dal punto di vista etico e Dante da un punto di vista artistico e della bellezza, sono stati i tre geni della cristianità, coloro che hanno dato una risposta definitiva al desiderio di verità, di carità e di bellezza in cui si esprime l'umana esperienza.

Vissuto nel XX sec. davanti all'epilogo tragico dei secoli moderni, Maritain ha guardato all'Umanesimo cristiano non per un nostalgico ritorno al passato ma per andare più avanti, per essere più moderno dei moderni⁸⁹, trasmettendo la sapienza di san Tommaso alla luce del progresso della civiltà e preparando in tal modo una nuova possibilità storica di incarnare la verità cristiana, una nuova cristianità il cui principio animatore resta personalista e comunitario, al di là dell'utilizzo che ne è stato fatto:

Grazie soprattutto, credo, a Emmanuel Mounier, l'espressione personalista e comunitario è diventata una torta alla crema per il pensiero cattolico e la retorica cattolica francese [...] Essa è esatta ma a vedere l'uso che se ne fa ora non ne sono molto fiero. Infatti dopo aver pagato un *lip service* al personalista è chiaro che tutte le simpatie vanno al comunitario⁹⁰.

Che l'espressione sia esatta lo ha confermato recentemente Benedetto XVI chiedendo al mondo della cultura di «impegnarsi incessantemente per favorire un orientamento culturale personalista e comunitario, aperto alla trascendenza,

⁸⁶ J. Maritain, *Religione e cultura*, Morcelliana, Brescia 1966, p. 18.

⁸⁷ J. Maritain, *Strutture politiche e libertà*, cit., p. 66.

⁸⁸ «Quel che chiamiamo il primo rinascimento italiano, il Trecento, è la più grande epoca della storia europea, il suo punto culminante. A quel tempo, l'innalzamento delle forze creative dell'uomo era come la replica di una rivelazione umana alla rivelazione divina. Tale era l'umanesimo cristiano, concepito secondo lo spirito di san Francesco e di Dante», N. Berdjajev, *Nuovo medioevo*, cit., p.12; sull'idea di società cristiana cfr. T. S. Eliot, *L'idea di una società cristiana*, Gribaudi, Milano 1998; d'altra parte, c'è chi come Scoppola ha rifiutato la categoria di nuova cristianità, dando ormai per acquisito l'*humus* moderno e chiedendo pertanto ai cattolici di passare «dalla cultura del progetto alla cultura del comportamento», P. Scoppola, *La nuova cristianità perduta*, Studium, Roma 1985, p. 199; dello stesso avviso G. Campanini, *L'utopia della nuova cristianità*, Morcelliana, Brescia 1975; a costoro ha risposto a suo tempo Possenti, osservando come «un maritainismo che voglia abbandonare l'idea di nuova cristianità abbandona Maritain; ma abbandona anche gli insegnamenti di Paolo VI e di Giovanni Paolo II», V. Possenti, *Tra secolarizzazione e nuova cristianità*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1986, p. 255.

⁸⁹ Sul punto si veda l'illuminante testo di P. Viotto, *Il Pensiero moderno secondo Maritain*, Città Nuova, Roma 2011.

⁹⁰ J. Maritain, *Il contadino della Garonna*, cit., p. 83.

del processo di integrazione planetaria»⁹¹. Nell'esortazione di Benedetto XVI c'è l'invito a riscoprire la persona in relazione alla comunità, in un senso del tutto opposto all'esperienza moderna che, separando l'individualità dalla personalità, ha di fatto sostituito la comunità con la persona.

Kierkegaard ha scritto che «il singolo è la categoria cristiana decisiva ed essa diventerà decisiva anche per il futuro del cristianesimo»⁹²; d'altra parte Guardini, alla fine degli anni Cinquanta, nel considerare ormai esaurita l'esperienza moderna, affermava: «qui non si tratta ne di riprovare, ne di esaltare, ma di riconoscere dove il tempo moderno volge alla fine e che cosa si annuncia nell'epoca che sopravviene e che non ha ancora un nome nella storia».⁹³

Intercettando nella tradizione cristiana l'immagine più vera dell'uomo, Maritain ha dato un nome a questa epoca che sopravviene, il nome di Nuova Cristianità e della cui riuscita storica è garanzia la sua stessa opera filosofica perché, come faceva osservare Lamennais, «tutto ciò che si compie nel campo sociale si è prima compiuto nel mondo dell'intelligenza»⁹⁴.

⁹¹ Benedetto XVI, *Caritas in Veritate*, Lettera Enciclica, Città del Vaticano 2009, n. 42.

⁹² S. Kierkegaard, *Scritti sulla comunicazione*, cit., p. 203.

⁹³ R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna, Il potere*, Morcelliana, Brescia 2004, p. 54.

⁹⁴ F. Lamennais, *Oeuvres complètes*, Pangerre, Paris 1844, cit. in H. de Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Sez. prima, *L'uomo davanti a Dio*, vol. II, cit., p. 55.