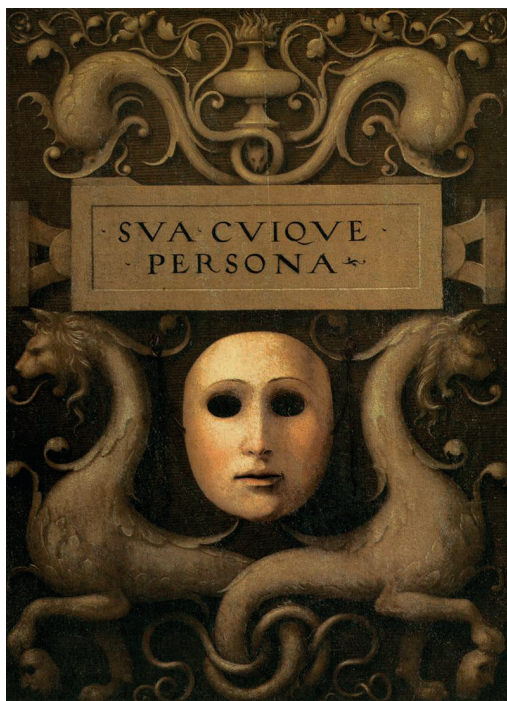


SEMESTRALE DI CULTURA, ETICA E POLITICA

PROSPETTIVA

PERSONA



Trent'anni di Prospettiva Persona
Ragion di Stato, pace e ordine internazionale
Relazionalità, cura e giustizia

RUBETTINO

Indice

EDITORIALE

Flavio Felice

“Prospettiva Persona”: trent’anni di studi e ricerche dalla parte della persona
“Prospettiva Persona”. Thirty Years of Study and Research on the Side of Person
Pag. 6

PROSPETTIVA CIVITAS

Carlo Marsonet

Crisi sociale, ordine morale e internazionalismo. Sulla visione di Wilhelm Röpke
Social Crisis, Moral Order and Internationalism. On Wilhelm Röpke’s Vision
Pag. 16

Mario De Benedetti

**La promessa fallace della pace attraverso l’unità: federalismo e nuovo umanesimo
contro la tirannia dei valori collettivi**
*The Faulty Promise of Peace Through Unity: Federalism and New Humanism
against the Tyranny of Collective Values*
Pag. 35

FONDAZIONE TERCAS

Tiziana Di Sante

Fondazione Tercas: trasformare in comunità il suo territorio
Tercas Foundation: Transforming its Territory into Community
Pag. 48

PROSPETTIVA ΛΟΓΟΣ

Settimio Luciano

Presentazione
Pag. 52

Raffaele Rollo

«L’essere è personale»: l’ermeneutica della persona in Luigi Stefanini
«Being Is Personal»: the Hermeneutics of the Person in Luigi Stefanini
Pag. 55

Settimio Luciano

L’esilio come categoria interpretativa dell’esistenza ferita
Exile as an Interpretative Category of the Wounded Existence
Pag. 75

STUDI PERSONALISTI

Maria Chiara Mattesini

Prospettiva Persona compie trent'anni

Prospettiva Persona Celebrates Thirty Years

Pag. 100

Giulia Paola Di Nicola

Paul Ricoeur primo presidente di «Prospettiva Persona»: amicizia e dialogo

Paul Ricoeur First President of «Prospettiva Persona»: friendship and dialogue

Pag. 112

Edoardo Simonotti

Fare memoria, scambiare memorie. Dal ricordo al perdono in Paul Ricoeur

Remembering, Exchanging Memories. From Memory to Forgiveness in Paul Ricoeur

Pag. 123

Attilio Danese

Federalismo integrale in Alexandre Marc (Parte II, Politica ed Economia)

Integral Federalism in Alexandre Marc (Part II, Politics and Economics)

Pag. 138

Giovanni Botta

La musa Dantesca. Genealogia poetica dell'estetica di Jacques Maritain

Dante's Muse. Poetic Genealogy of the Aesthetics of Jacques Maritain

Pag. 161

Giacomo Danese

L'Ave Maria di Schubert. Un capolavoro cristiano tra ignoranza e pregiudizio

Schubert's Ave Maria. A Christian Masterpiece between Ignorance and Prejudice

Pag. 181

BICENTENARIO DI SILVIO SPAVENTA

Maria Gabriella Esposito

Il ritorno di Silvio Spaventa nel bicentenario della nascita

The Return of Silvio Spaventa in the Bicentenary of his Birth

Pag. 199

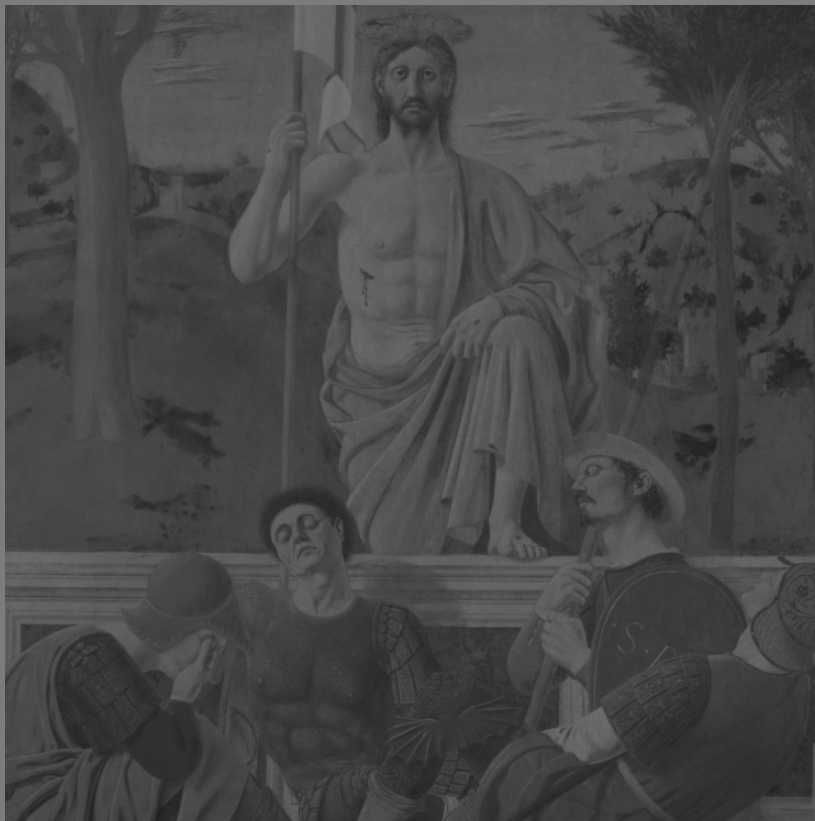
RECENSIONI

Pag. 203

LIBRI RICEVUTI

Pag. 207

Norme redazionali



Gli Autori sono pregati di attenersi alle seguenti modalità di consegna:

I lavori inviati alla rivista devono essere originali, ossia non pubblicati altrove, e non devono superare i 40.000 caratteri di lunghezza, note e riferimenti bibliografici inclusi e le 5000 battute per le Recensioni. I testi devono essere introdotti da un abstract di 1000 battute circa, in italiano e in inglese e da 4 keywords in italiano.

I testi devono essere inviati via e-mail, corredati dal nome e dall'indirizzo dell'autore, indicati per esteso e accompagnati dalla qualifica.

La responsabilità ultima di titoli e abstract è della Redazione, la quale si riserva di

modificarli. Tutti i materiali (foto e testi) inviati alla Redazione non vengono restituiti. Con l'invio, ciascun autore concede la liberatoria sui diritti d'autore (restando naturalmente il legittimo detentore della proprietà intellettuale del testo).

Tutti i contributi proposti vanno inviati per posta elettronica al seguente indirizzo: redazione@prospettivapersona.it. La Direzione declina ogni responsabilità derivante dal contenuto dei singoli scritti, di cui ciascun Autore risponde personalmente. Gli articoli sono pubblicati dopo essere stati accettati previa *double blind peer review* (v. processo di peer review) e solo in casi eccezionali su invito.

Prospettiva Persona

Rivista semestrale del
Centro Ricerche Personaliste
Fondata da Attilio Danese
& Giulia Paola Di Nicola

Reg. n. 337 del 3/6/92 Trib. TE
Iscr. R.O.C. n. 5615

ISSN 1126-5191
Cnr PT01088839

ANVUR Cineca E183905
I riconoscimenti Anvur come rivista scientifica sono stati
confermati il 10/10/2022, per le seguenti aree: Area 11, Area 12,
Area 14

La rivista è realizzata grazie al contributo della Fondazione
Tercas e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose
"G. Toniolo" dell'Arcidiocesi di Pescara-Penne.

www.prospettivapersona.it
Via Torre Bruciata, 17 – 64100 Teramo
Tel./Fax: 0861/244763
mail@prospettivapersona.it

Direttore Editoriale

Flavio Felice
direttore@prospettivapersona.it

Direttore Responsabile

Attilio Danese
Ordine dei Giornalisti di Teramo
mail@prospettivapersona.it

Comitato Editoriale

Pietro D'Alimonte
Attilio Danese
Giulia Paola Di Nicola
Flavio Felice
Fiore Zuccarini
Settimio Luciano

Comitato Scientifico

† *Ricoeur P.* – Primo Presidente onorario

Antiseri D. – Emerito LUISS Guido Carli, Roma – Presidente

Abbruzzese S. – Università degli Studi di Trento
Alici L. – Università degli Studi di Macerata
Anderson B. – Manhattan Institute, Washington D.C.
Angelini F.G. – Università degli Studi Uninettuno, Roma
Bellino F. – Università degli Studi di Bari
Bottaro G. – Università degli Studi di Messina
Brezzi F. – Università degli Studi di Roma Tre
Callebaut B. – Istituto Universitario "Sophia", Loppiano (FI)
Campanini G. – Presidente onorario emerito
Campati A. – Università Cattolica del Sacro Cuore
Canciani D. – Università degli Studi di Padova
Caroniti D. – Università degli Studi di Messina
Cipriani R. – Università degli Studi di Roma Tre
Coq G. – già presidente Ass. "Amis d'E. Mounier", Parigi
De Dominicis E. – Università degli Studi di Macerata
Di Marco V. – Centro Studi "Vincenzo Filippone-Thaulero",
Roseto (TE)
Di Paolo R. – Istituto di Scienze Religiose "Toniolo", Pescara
Donati P.P. – Università degli Studi di Bologna
Forcina M. – Università degli Studi del Salento
Giorgio G. – già docente di Filosofia teoretica PUL Roma e
Istit. Teologico ITAM-PIANUM Chieti
Gramigna A. – Università degli Studi di Ferrara
Grassi P. – Università degli Studi di Urbino
Guccione E. – Università degli Studi di Palermo
Lisciani P. – Università degli Studi di Salerno
Lorenzon A. – Presidente onorario emerito
Mancini C. – Istituto di Scienze Religiose "Toniolo", Pescara
Mantovani M. – UPS Roma
Miano F. – Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
Mingardi A. – IULM, Milano
Mongin O. – già Direttore "Esprit", Parigi
Mura G. – Pontificia Università Urbaniana, Roma
Occhiocupo N. – Università degli Studi di Parma
Paradiso M. – già Istituto Teologico ITAM-PIANUM Chieti
e Istituto di Scienze Religiose Toniolo, Pescara
Pozzo R. – Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
Royal R. – Faith & Reason Institute, Washington
Serio M. – Università degli Studi "Guglielmo Marconi"
Stasi D. – Università degli Studi di Foggia
Verstraeten J. – Università di Lovanio (Belgio)
Zamagni S. – Pontificia Accademia delle Scienze Sociali

Redazione

redazione@prospettivapersona.it

Pietro D'Alimonte (Caporedattore)
Simone Guido (Segretario di redazione)
Mauro Bontempi, Veronica Diomede,
Sara Mecca, Fiore Zuccarini

Rubbettino Editore
Viale Rosario Rubbettino, 10
88049 Soveria Mannelli
Tel. (0968) 6664201
www.rubbettino.it
editore@rubbettino.it

Abbonamento

ANNUALE DIGITALE € 30,00

Per abbonarsi è possibile farlo direttamente online nel nostro sito web www.prospettivapersona.it nella sezione abbonamenti, utilizzando la carta di credito o carta paypal, oppure effettuando un versamento intestato a Centro Ricerche Personaliste
Via Nicola Palma 33 - 64100 Teramo,
specificando la causale del versamento su Iban.

Banca Generali
IT12R0307502200CC8500800897
Bic/Swift BGENIT2T

Poste impresa
IT83C 07601 1530 0000010759645
Bic/Swift BPPITRRXXX

Si possono effettuare abbonamenti presso la Licosa/Sansoni e c/o EBSCO
Versamenti su c.c. post. n. 343509
intestato a: Licosa/Sansoni

Pagamento su c/c bancario
IBAN: IT88Z0103002869000004160064

Servizio Abbonamenti
www.prospettivapersona.it
Via Torre Bruciata, 17 - 64100 Teramo
Tel./Fax: 0861/244763
Telefono 0861/244763
s.dantonio@prospettivapersona.it

Riproduzione, anche parziale, consentita solo se autorizzata dalla Direzione.

Gli Autori sono pregati di attenersi alle seguenti modalità di consegna

I lavori inviati alla rivista devono essere originali, ossia non pubblicati altrove, e non devono superare i 40.000 caratteri di lunghezza, note e riferimenti bibliografici inclusi e le 5000 battute per le Recensioni.

I testi devono essere introdotti da un abstract di 1000 battute circa, in italiano e in inglese e da 4 keywords in italiano.

I testi devono essere inviati via e-mail, corredati dal nome e dall'indirizzo dell'autore, indicati per esteso e accompagnati dalla qualifica.

La responsabilità ultima di titoli e abstract è della Redazione, la quale si riserva di modificarli.

Tutti i materiali (foto e testi) inviati alla Redazione non vengono restituiti. Con l'invio, ciascun autore concede la liberatoria sui diritti d'autore (restando naturalmente il legittimo detentore della proprietà intellettuale del testo).
Tutti i contributi proposti vanno inviati per posta elettronica al seguente indirizzo: redazione@prospettivapersona.it

La Direzione declina ogni responsabilità derivante dal contenuto dei singoli scritti, di cui ciascun Autore risponde personalmente.

Gli articoli sono pubblicati dopo essere stati accettati previa double blind *peer review* (v. processo di peer review) e solo in casi eccezionali su invito.

“Prospettiva Persona”: trent’anni di studi e ricerche dalla parte della persona

“Prospettiva Persona”. Thirty Years of Study and Research on the Side of Person

Flavio Felice*

Era il 1992, esattamente trent’anni fa, quando la sociologa Giulia Paola Di Nicola e il filosofo Attilio Danese, docenti all’Università di Teramo, diedero vita ad una delle opere più originali del panorama culturale e accademico italiano, inserita in una fitta rete di centri studi e di ricerche a livello internazionale. La scelta di dedicare una rivista scientifica agli ambiti nei quali si svolge la vita quotidiana della persona: la politica, l’economia e la cultura, avendo come riferimento la piena realizzazione della dignità di ciascuna persona fu una scelta audace, coraggiosa che, alla fine, si è rivelata lungimirante.

In questo editoriale, presentando il volume 118 del 2022 (f. 2), vorrei ricordare quel numero 1 del 1992, quando chi scrive era un giovanissimo laureando in Scienze Politiche all’Università di Teramo che, insieme ad un altrettanto giovanissimo Pietro D’Alimonte, oggi capo redattore di «Prospettiva Persona», assisteva in maniera entusiasta alla nascita della rivista, senza neppur poter immaginare che un giorno l’avrebbe persino diretta. Il numero 1/1992 di «Prospettiva Persona» nella sezione “Studi” presentava un articolo di Paul Ricoeur, primo direttore del comitato scientifico della rivista, intitolato *Il nuovo ethos per l’Europa*, un articolo di Guy Colz e di Olivier Mongin su *“Esprit” sessant’anni dopo* e uno del direttore Attilio Danese su *Nuove prospettive neopersonaliste*. Nella sezione “Dibattiti”, venivano pubblicati gli articoli di Adriano Bompiani, *No alla*

* Direttore editoriale di “Prospettiva Persona”, professore ordinario di Storia delle dottrine politiche, Università del Molise.

droga libera, e di Rocco Buttiglione su *Il linguaggio del corpo*. Chiudeva il numero una sezione fortemente innovativa, “Prospettiva donna”, che contiamo quanto prima di reintrodurre nella rivista. In quel primo numero furono pubblicati un articolo di Giulia Paola Di Nicola, *Prospettive di ecologia al femminile*, e un articolo di Fernanda Di Monte su *I centri di ricerche delle donne*. Al volume contribuirono anche André Franco Montoro, Uberto Crescenti, Alino Lorenzon, Angelo Marchesi, Vera Maria Candau, Roberto Gatti, Francesco Bellino, Carla Ricci, Rosangela Vegetti, Giovanni Verna.

Sono trascorsi trent’anni da quel primo numero e le tematiche affrontate appaiono ancora decisamente attuali, segno che i problemi fondamentali che interessano il *personale* non invecchiano. Certo, cambiano le sfide, gli interlocutori, gli strumenti con i quali interagiamo con il mondo e con la cultura, ma resta insopprimibile l’istanza più intima della persona: nutrire uno spazio politico, economico e culturale di libertà e di responsabilità nel quale sperimentare la piena manifestazione della dignità di ciascuna persona.

Per questa ragione, in occasione del numero 118/2022 che qui presentiamo, oltre al doveroso ricordo degli inizi di una splendida avventura, abbiamo continuato ad interrogarci sulle sfide, sulle minacce e sulle opportunità che oggi interessano la vita concreta della *persona*, a cominciare dalla tragedia che si sta consumando nel cuore dell’Europa.

Il ritorno della guerra sul continente europeo e il ruolo assunto da giustificazioni di carattere etico nel dibattito internazionale e nella propaganda di entrambi i fronti restituiscono un’idea molto complessa della politica globale e del ruolo degli attori statuali e non statuali nella costruzione della percezione di legittimità dell’ordine internazionale.

Il presente numero accoglie due contributi che si confrontano su questi temi anche sulla scia delle riflessioni di Wilhelm Röpke, come espresse ne *L’ordine internazionale* [1946] (la cui

nuova edizione è in corso di stampa per tipi di Rubbettino). Al centro dell'opera troviamo una profonda critica alla politica di dominio, alla ragion di Stato, ad una certa idea di realismo, dettata dalla "doppia morale". Tutte quelle situazioni in cui un comportamento, ritenuto disdicevole nel contesto della vita privata, familiare e civile, assume immediatamente un'aura di legittimità e di impunità non appena venga accostato ad uno Stato. La realtà, denuncia Röpke, è che comunque lo si chiami, rimane un atto che «emana lo stesso acuto aroma del machiavellismo».

La logica della doppia morale che giustifica la "dispensa" accordata al politico, in nome della ragion di Stato, appare la quintessenza della politica intesa come ragione della forza bruta, del potere senza controllo, così distante dall'ideale di giustizia al quale ci si approssima per tentativi ed errori, moltiplicando i poteri, contrapponendoli ed equilibrando le forze in campo. Da questo punto di vista, Röpke giunge a soluzioni istituzionali che guardano a forme di federalismo tra comunità politiche liberali e democratiche che cedono, via via, funzioni di sovranità, una volta avviato un processo di disarticolazione della stessa.

Il primo contributo che presentiamo è di Carlo Marsonet, intitolato *Crisi sociale, ordine morale e internazionalismo. Sulla visione di Wilhelm Röpke*. L'autore ritiene che la prossima riedizione italiana dell'ultimo volume della cosiddetta trilogia röpkeana, *L'ordine internazionale*, dia l'abbrivio per riconsiderare il pensiero di Wilhelm Röpke (1899-1966) alla luce della crisi sociale che lega indissolubilmente la persona e le comunità a tutti i livelli – locale, nazionale e internazionale. Secondo Röpke, un ordine può nascere sulla base di un piano ingegneristico o di una tecnica sociale – sulla scorta di quello che definisce "saint-simonismo eterno" – oppure può essere il frutto di un pensiero sociale "decentrista". L'ordine internazionale è così il riflesso di ciò che si verifica sul piano pre-internazionale

ed è costituito da tre alternative: una comunità di Stati sovrani onnipotenti, basati sul collettivismo politico-economico e sul nazionalismo; una “Civitas Maxima”, ovvero un super-Stato che abbraccia l'intero globo e dirige in ogni minima parte il tutto; un ordine federale basato sul principio di sussidiarietà cristiana e di libertà ordinata che fa della persona, e non dello Stato, il suo centro.

Il secondo contributo è di Mario De Benedetti, *La promessa fallace della pace attraverso l'unità: federalismo e nuovo umanesimo contro la tirannia dei valori collettivi*. Lo scopo dichiarato dallo stesso autore è di delineare un modello di etica sociale che accompagni il federalismo come teoria politica. Se la democrazia liberale è il regno del policentrismo, ossia della divisione dei poteri e della loro devoluzione ai centri periferici, il federalismo, in chiave evolutiva, è l'affermazione dei centri di potere locali che tutelano i diritti delle minoranze, formando un nuovo modello di unità statale e destrutturando l'ideologia della ragion di Stato e della politica di potenza. Si afferma così una nuova razionalità individuale che differisce da quella che caratterizza gli stati unitari, in quanto capace di riappropriarsi della sua funzione di creatrice di potere politico, perché in grado di criticare coscientemente la gestione degli interessi nazionali da parte delle *élites* dominanti.

Nella sezione “Prospettiva Logos”, curata da Settimio Luciano, gli autori riflettono sulla considerazione che spesso la persona sperimenta la «cultura dello scarto», di un non riconoscimento che ferisce la propria identità sia a livello personale e sia a livello sociale. Il respiro bestiale della guerra, dell'ingiustizia, dello sfruttamento e di altro ancora, ferisce il vivere relazionale umano e lo rende pesante, oscuro, lasciando spazio alle tante interpretazioni pessimistiche dell'uomo. Ma davvero bisogna arrendersi a tutto ciò? Davvero non si può sperare che l'uomo possa essere intriso di preziosità e di una relazionalità capace di costruire senso di pace e amore? Ecco allora la doppia

“sfida” di questo percorso che presenta la visione della persona in Stefanini, per sottolinearne gli aspetti di irripetibilità e di singolarità e una meditazione sull’esilio riletto come categoria dell’esistenza umana e come situazione per rimarginare ferite e dolori profondi.

Il cuore del presente numero della rivista è rappresentato dalla sezione “Studi personalisti”, lo è per ragioni strutturali, ma anche contingenti. Come scritto all’inizio di questo editoriale, trent’anni fa nasceva «Prospettiva Persona», grazie ad una intuizione e alla tenacia degli amici e colleghi Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese.

Nel presente numero vorremmo ricordare i trent’anni trascorsi, senza alcun intento autocelebrativo, ma ripercorrendo le tappe salienti di un percorso affascinante. A tal proposito, Maria Chiara Mattesini, con l’articolo *Prospettiva Persona compie trent’anni*, sottolinea la matrice culturale della rivista, nata sulle orme di due precedenti esperienze editoriali: la francese «Esprit», fondata da Emmanuel Mounier nel 1932, e «Progetto Donna», fondata nel 1982 dall’*intelligentia* femminile cattolica e pubblicata sino al 1991. L’approfondimento del personalismo francese è stato decisivo, ma è l’incontro con i testi di Mounier, in particolare, a rivelarsi determinante. Con questo modo di intendere il personalismo, declinato cioè, in chiave cristiana, «Prospettiva Persona» è divenuta spazio libero e aperto alle discussioni di maggiore attualità, con un approccio interdisciplinare e internazionale.

La cofondatrice della rivista, Giulia Paola Di Nicola, con il suo articolo, *Paul Ricoeur primo presidente di «Prospettiva Persona»: amicizia e dialogo*, ripercorre il rapporto di amicizia e di confronto filosofico-politico-teologico stabilitosi tra i fondatori della rivista «Prospettiva Persona» e Paul Ricoeur, in nome del comune riferimento ad Emmanuel Mounier, che il filosofo dell’ermeneutica considerava suo amico e maestro. In considerazione di ciò, Ricoeur ha accettato di presiedere il Comitato

scientifico della Rivista e del Centro personalista, ha presenziato diversi congressi internazionali svoltisi a Teramo e a Roma, ha considerato e fatto apprezzare la rivista come riferimento del personalismo italiano.

Sulla scia tracciata dalla Di Nicola, si inserisce l'articolo di Edoardo Simonotti, *Fare memoria, scambiare memorie. Dal ricordo al perdono in Paul Ricoeur*. L'autore sostiene che saper fare memoria del proprio passato e saper scambiare le proprie memorie con quelle di altre culture sono per Ricoeur fondamentali capacità dialogiche, perché costituiscono la premessa di una ricostruzione *pluralista* della storia stessa. Nel contributo viene approfondito lo sfondo concettuale di questo pluralismo ermeneutico, mettendolo in relazione con l'originale figura della "memoria del futuro" e con l'atto del perdono.

Attilio Danese, direttore emerito e cofondatore della rivista, è autore dell'articolo *Federalismo integrale in Alexandre Marc*. Danese conclude una riflessione introdotta e pubblicata nel fascicolo 1 del numero 115 del 2021. L'autore ricorda come nel vasto mondo di coloro che J.L. Loubet del Bayle ha definito «gli anti-conformisti degli anni Trenta», Marc, ebreo russo convertitosi al cattolicesimo, introduce per primo in Francia l'idea di persona, declinandola in senso più politico che religioso. L'originalità di questa prospettiva – che si distingue sin dall'inizio dal personalismo di E. Mounier con il quale, tuttavia, Marc collabora alla fondazione di «Esprit» – lo porta a progettare la costruzione di un nuovo ordine sociale di stampo federalista, in cui le ragioni di emancipazione sociale coesistano con quelle della libertà e della creatività. L'approccio di Marc rientra a pieno titolo in quell'ambito culturale che Zeev Sternell ha definito «*ni droite ni gauche*» ed è stato oggetto, anche in epoca recente, di una *querelle* storiografica sul significato da attribuirsi a tale posizione con valutazioni contrastanti sulla sua partecipazione al progetto di "Ordine nuovo", tra le due guerre. Tali critiche hanno offuscato a volte il giudizio sul suo successivo impegno profuso a favore dell'Europa.

La sezione si conclude con un articolo di Giovanni Botta, intitolato: *La musa Dantesca. Geneaologia poetica dell'estetica di Jacques Maritain*. La tesi principale dell'autore è che Jacques Maritain abbia conferito una sistematizzazione coerente a molteplici punti della sua teoresi estetica in virtù di una approfondita ermeneutica dell'opera di Dante la cui lettura, in special modo durante gli anni della stesura di *Intuizione creativa* gli fornisce materia ricchissima per tutte le sue argomentazioni. Il saggio fa riferimento al terzo periodo della speculazione estetica di Maritain e cioè quello rappresentato da *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia* del 1953 in cui è presente uno specifico capitolo su Dante. Seguendo la riflessione di Botta, possiamo senza dubbio definire la *lectura Dantis* un dato invariabile nella vasta speculazione ed erudizione enciclopedica del Maritain, al punto da affermare che l'attenzione a Dante può essere considerata una cifra caratteristica del pensiero del filosofo francese.

Chiudono il volume un articolo di Giacomo Danese, *L'Ave Maria di Schubert. Un capolavoro cristiano tra ignoranza e pregiudizio*, e un ricordo che Maria Gabriella Esposito dedica a Silvio Spaventa in occasione del bicentenario della nascita.

Con riferimento al primo, l'autore afferma che, soprattutto oggi, quando la vita dei brani musicali nel mercato discografico si esaurisce inesorabilmente dopo qualche settimana o, al più, una stagione estiva, il pervicace successo di brevi e "orecchiabili" composizioni, come l'*Ave Maria* di Schubert resta un enigma. Danese lo colloca tra i capolavori della tradizione musicale e cristiana, attraverso una puntuale analisi della partitura e una documentata ricerca storica. L'articolo intende dimostrare l'effettivo valore del brano schubertiano e la sua validità in ambito ecclesiale e religioso, contestando le diverse precomprensioni dei detrattori sulla fonte letteraria, il testo, le dedicatorie e il compositore.

Con riferimento al contributo della Esposito, l'autrice pone l'accento su un passato ancora vivo, il tempo nel quale ha operato Silvio Spaventa, militante del Risorgimento italiano, maestro di sincerità dottrinale e politica. Un tempo che all'autrice appare accantonato dalla storiografia, nonostante abbia consegnato all'Italia un ricco patrimonio di idee culturali, etiche, politiche.

In conclusione, alcuni sentiti e doverosi ringraziamenti a tutti coloro che in questi trent'anni hanno contribuito alla nascita e alla crescita di «Prospettiva Persona». In primo luogo a Giulia Paola Di Nicola, ad Attilio Danese e a Sandra D'Antonio, al compianto Paul Ricoeur, primo presidente del Comitato scientifico e ai suoi successori: Alino Lorenzon, Giorgio Campanini, Robert Royal e all'attuale presidente Dario Antiseri. Ai membri del comitato scientifico, ai redattori che si sono succeduti, ai *referees*, ai correttori di bozza e a tutti gli autori che hanno contribuito con le loro riflessioni a dare lustro alla rivista. Un grazie particolare al capo redattore e membro del Comitato editoriale Pietro D'Alimonte e ai componenti della redazione: Mauro Bontempi, Luca De Santis, Veronica Diomede, Simone Guido, Sara Mecca, Fiore Zuccarini. Infine, grazie all'editore Rubbettino per la cura del prodotto e per l'infinita pazienza con la quale ci assiste in un lavoro che per noi tutti è, innanzitutto, una missione e un gran bel gioco.

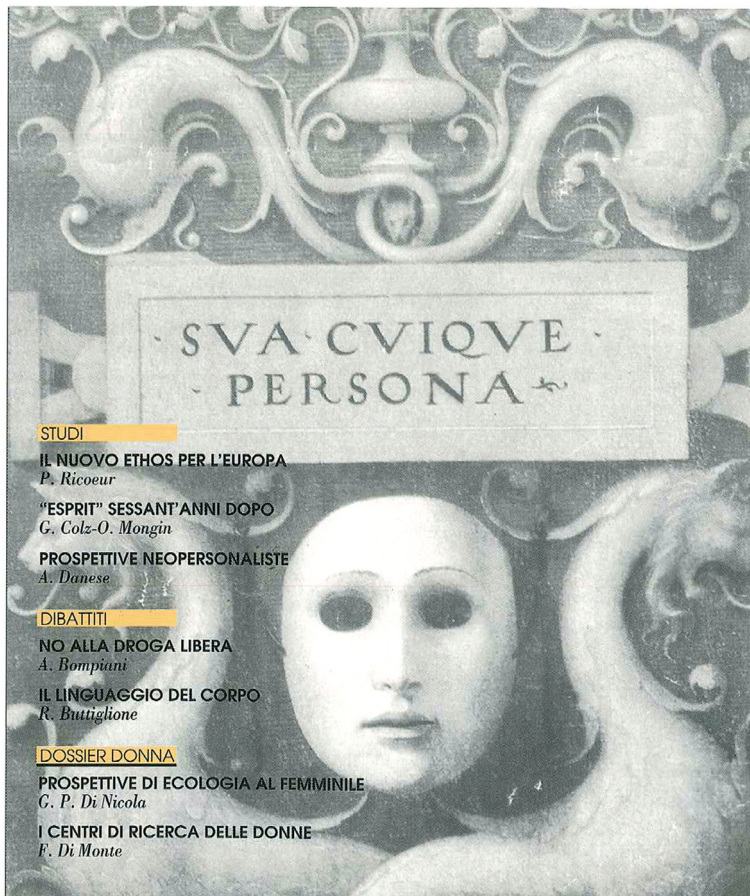
N.1/2 LUGLIO-DICEMBRE '92

L. 12.000 (i.c)



PROSPETTIVA *persona*

Trimestrale del Centro Ricerche Personaliste



STUDI

IL NUOVO ETHOS PER L'EUROPA

P. Ricoeur

"ESPRIT" SESSANT'ANNI DOPO

G. Colz-O. Mongin

PROSPETTIVE NEOPERSONALISTE

A. Danese

DIBATTITI

NO ALLA DROGA LIBERA

A. Bompiani

IL LINGUAGGIO DEL CORPO

R. Buttiglione

DOSSIER DONNA

PROSPETTIVE DI ECOLOGIA AL FEMMINILE

G. P. Di Nicola

I CENTRI DI RICERCA DELLE DONNE

F. Di Monte

Spedizione in abbonamento postale Gr II 70%



Demian Edizioni

Prospettiva Civitas



Crisi sociale, ordine morale e internazionalismo. Sulla visione di Wilhelm Röpke

Social Crisis, Moral Order and Internationalism. On Wilhelm Röpke's Vision

Carlo Marsonet*

La recente riedizione italiana dell'ultimo volume della cosiddetta trilogia röpkeana, *L'ordine internazionale*, dà l'abbrivio per riconsiderare il pensiero di Wilhelm Röpke (1899-1966) alla luce della crisi sociale che lega indissolubilmente la persona e le comunità a tutti i livelli – locale, nazionale e internazionale. Secondo Röpke, un ordine può nascere sulla base di un piano ingegneristico o di una tecnica sociale – sulla scorta di quello che definisce «saint-simonismo eterno» – oppure può essere il frutto di un pensiero sociale «decentrista». L'ordine internazionale è così il riflesso di ciò che si verifica sul piano pre-internazionale ed è costituito da tre alternative: una comunità di Stati sovrani onnipotenti, basati sul collettivismo politico-economico e sul nazionalismo; una «Civitas Maxima», ovvero un super-Stato che abbraccia l'intero globo e dirige in ogni minima parte il tutto; un ordine federale basato sul principio di sussidiarietà cristiana e di libertà ordinata che fa della persona, e non dello Stato, il suo centro.

The recent Italian new edition of the last book of the Röpkean trilogy, L'ordine internazionale, gives the possibility for reconsidering Wilhelm Röpke's thought (1899-1966) by taking into account the social crisis that strictly binds the person and the communities at every level – local, national, international. According to Röpke, an order can be built either in conformity with an engineering plan or a social technique – following what he calls the «eternal Saint-Simonism» – or it can be the result of a «decentrist» social thought. The international order is therefore the consequence of what happens at the pre-international level and it is represented by three alternatives: a community of sovereign and omnipotent States, characterised by political and economic collectivism as well as nationalism; a «Civitas Maxima», namely a super-State that lays at the head of the whole globe; a federal order based on the principles of Christian subsidiarity and limited liberty which is person-centred, and not State-centred.

Keywords: Wilhelm Röpke, Crisi sociale, Ordine morale, Internazionalismo.

* Carlo Marsonet, Dottorando Università Luiss “Guido Carli”, Dipartimento di Scienze politiche, viale Romania 32, 00197 Roma, cmarsonet@luiss.it.

«Ciò che qui apprendiamo è [...] che noi non rappresentiamo affatto il sommo vertice di uno sviluppo perennemente teso verso il sublime; che le incomparabili conquiste meccanico-quantitative della civiltà tecnica non ci possono dispensare dalla cura degli eterni problemi d'una ordinata società e di un'esistenza conforme alla dignità umana».

W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo* (1942)

«Infatti, se la vera causa della crisi internazionale non sta nel piano superiore internazionale della società, bensì in fondo, nelle sue fondamenta nazionali e anzi individuali, la si potrà superare realmente soltanto partendo di qui».

W. Röpke, *L'ordine internazionale* (1946)

«Chi cerca rimedi economici a problemi economici è su falsa strada; la quale non può condurre se non al precipizio. Il problema economico è un aspetto e una conseguenza di un più ampio problema spirituale e morale».

L. Einaudi, *Economia di concorrenza e capitalismo storico* (1942)

Introduzione

La recente riedizione del terzo e ultimo volume della cosiddetta trilogia röpckiana, *L'ordine internazionale* (1946)¹, dà l'abbrivio per riconsiderare il pensiero di Wilhelm Röpke (1899-1966)² alla luce della crisi sociale che lega indissolubilmente la persona e le comunità a tutti i livelli – locale, nazionale e internazionale. Il volume detto, infatti, non è che la parte conclusiva di un trittico, iniziato con *La crisi sociale del nostro tempo* (1942)³ e proseguito con *Civitas Humana* (1944)⁴, che pone a stretto contatto l'elemento individuale o personale, quello delle comunità pre-politiche, ovvero dei corpi naturali e spontanei intermedi, l'elemento statual-nazionale e quello internazionale. Secondo il sociologo, economista e «umanista»⁵ tedesco, non è possibile considerare un elemento se non come parte di un tutto strettamente connesso, il quale comunque, secondo una prospettiva sussidiaria, considera primariamente gli elementi che muovono dal basso per poi giungere a quelli sovraordinati. Alla stessa guisa, non si possono considerare come elementi scissi e disgregati la dimensione etico-spirituale e quella culturale, quella politica e quella economica della persona. E tuttavia, è proprio questo che si è venuto a determinare, notava Röpke. Così poteva scrivere nella prefazione de *La crisi sociale del nostro tempo*:

Milioni di persone, a quanto sembra, si trovano come coloro che, travolti dalla valanga, hanno perduto ogni orientamento e ogni sensazione di ciò che sta sopra o sotto, seppellendosi, nel loro incosciente terrore, sempre più profondamente nella neve⁶.

In quello che è considerato il suo testamento spirituale, *Al di là dell'offerta e della domanda* (1958)⁷, il pensatore tedesco ritornò sui temi trattati nella trilogia e le somme che tirò, osservando il suo tempo e l'uomo medio che lo abitava – l'uomo massa che così ben descrisse José Ortega y Gasset (1883-1955)⁸, influenzando non poco l'analisi sociologica di Röpke – non erano meno pessimiste di quindici anni prima:

Il nuovo tipo umano rappresentato da questa fosca visione è un essere «frammentario», «disintegrato», il prodotto finale dell'avanzata «tecnicizzazione», della «specializzazione» e della «funzionalizzazione», che nella moderna vita di massa frantumano l'unità della personalità umana e la dissolvono; è una forma rachitica dell'homo sapiens, creata da un processo di civilizzazione soprattutto tecnico. Quest'uomo appartiene ad una razza spiritualmente e moralmente nana, che si lascia volentieri adoperare come materia prima dal moderno Stato collettivistico e totalitario; è spiritualmente divenuto un senza patria e moralmente un naufrago⁹.

Ciò che notò era la persistenza di un materiale umano assai molle, intruppato e succube del potere, prigioniero delle proprie passioni, volubile nei propri desideri, facilmente plasmabile dall'esterno poiché totalmente incapace di indipendenza. «Particelle di massa passivamente in moto», «molecole sociali», «pastone umano», «straripante marea umana», «mucchio di sabbia»¹⁰: queste sono alcune delle espressioni usate per descrivere l'accozzaglia di individui «eterodiretti» che componevano la società di massa – una «folla solitaria»¹¹.

Eppure, nonostante un certo pessimismo, Röpke non si abbandonava al fatalismo né a un presunto futuro già scritto: nel suo pensiero non vi è spazio per alcuna filosofia della storia. L'uomo non è ingabbiato in rigidi e anti-umani schemi di stampo marxiano. Allo stesso modo, però, non può nemmeno ritenere di essere una presuntuosa divinità che, sulla base di una qualche tecnica miracolosa, possa creare il paradiso in terra. A lui interessava, molto più umilmente, «di trattare questioni fondamentali non solo della società umana in genere, ma anche della società "umana" adeguata all'uomo»¹². Proprio in virtù di ciò, l'uomo dispone di un certo margine decisionale: se egli non può tutto, giacché non è una creatura sovrumana,

d'altro canto egli può qualcosa. E proprio a partire da casa propria, l'uomo può fare la propria parte, andando così a porre le basi per un ordine che, dal livello comunitario più basso a quello più alto, sia maggiormente conforme a una creatura che non è né angelica né bestiale – come affermò Blaise Pascal (1623-1662)¹³:

Anche la via verso l'ordine internazionale deve passare attraverso lo spirito e il cuore di ciascuno; tutto dipende soltanto da noi stessi, dalla nostra intelligenza ed energia, dalla nostra onestà e magnanimità; nostra è la responsabilità e non esiste ordinanza di potenti né impersonale «corrente dei tempi» che ce la possano togliere a lungo andare¹⁴.

Una crisi sociale che parte da lontano

«L'ordine è qualcosa di continuo. Nel senso che più gli è proprio, esso è armonia tra le parti, non una regolarità imposta dall'esterno. L'ordine internazionale non è che la proiezione più ampia dell'ordine che prevale all'interno delle nazioni», notò il pensatore tedesco in un articolo del 1959¹⁵. Questo significa, dunque, che per Röpke l'analisi dei guasti sociali e degli eventuali rimedi non può che muovere dal livello individuale prima ancora che comunitario, sia esso locale o nazionale. Se si afferma un ordine anti-umano, in quanto lesivo della dignità delle creature figlie di Dio, ciò è soprattutto il frutto di una morale «fradicia»¹⁶. Come è stato possibile, si chiede Röpke, che i francesi seguissero Napoleone (1769-1821), che all'inizio del Novecento si scatenasse la Grande Guerra, che i russi si lasciassero abbagliare dal comunismo, che gli italiani si lasciassero irretire da Benito Mussolini (1883-1945) e i tedeschi da Adolf Hitler (1889-1945)?

Oggi sappiamo – scrisse il pensatore tedesco nel 1946 – che istinti, sentimenti e passioni dominano gli uomini assai più di quanto volesse credere il razionalismo ottimista del passato, e che fatti e calcoli governano il mondo assai meno di quanto gli convenga, specialmente in un'epoca che è determinata da movimenti di masse e dagli istinti di queste¹⁷.

Particolarmente istruttivi risultano allora alcuni scritti autobiografici dello stesso Röpke per inquadrare il contesto storico in cui maturò, e mutò, le proprie idee¹⁸.

Nato in un piccolo paese della Bassa Sassonia, Schwarmstedt, in cui poté sperimentare il fascino di un delicato equilibrio tra città e campagna, Röpke visse in pieno la Prima guerra mondiale: tale esperienza fu decisiva per tutta

la propria vita. La ferinità della guerra, la sete di dominio e di potere, l'immoralità delle collettività cui assistette se le portò dentro a lungo. Divenne un fervente antimilitarista, pacifista e umanitarista. La via più breve, che molti presero e che anch'egli fece sua in gioventù, fu di divenire socialista. Infatti, come spesso accade, si trattò di trovare un capro espiatorio al fine di addossare ogni colpa e ogni nefandezza a qualche cosa che non poteva rispondere, essendo un semplice stenogramma: il capitalismo. Chi voleva trovare un'alternativa radicale al sistema che vigeva era quasi naturale che divenisse socialista, argomenta Röpke. Tuttavia, avendo fatto della ricerca la propria ragion di vita, anche o forse soprattutto per scovare una valida e umana alternativa al sistema capitalistico, egli trovò un'altra cosa rispetto a quello che aveva sperato. Ritenendo ingenuamente il socialismo un sistema in cui ciascuno potesse vivere meglio, più dignitosamente e con più poesia, all'insegna della pace e della solidarietà, Röpke si accorse come tale sistema fosse in definitiva fondato sulla dimensione collettiva, a scapito della persona, e facesse dello Stato nazionale la propria nuova divinità. Internazionalista sulla carta, il socialismo non poteva che essere nazionale. Non solo. Esso faceva dello Stato, l'istituzione anti-umana per eccellenza, in quanto basata sulla coercizione, l'organizzazione e la concentrazione del potere, lo strumento di pacificazione e risoluzione dei conflitti: una contraddizione in termini. Lo Stato non solo si sostituiva a tutta una serie di istituzioni naturali che col tempo erano state erose – in quanto istituzione *superiorem non recognoscens*, esso non poteva e non può sopportare contropoteri che vi si oppongono¹⁹ –, riducendo la società a una macchina da guidare dall'alto, ma la sua voracità era la stessa causa dei conflitti sul piano internazionale. Così Röpke poteva riconoscere la propria miopia, asserendo che

Soltanto a poco a poco poté maturare in noi la persuasione di aver scelto in tal modo un ideale sociale la cui natura deve consistere precisamente nel fare della militarizzazione lo stato normale. A voler indagare, la nostra opposizione alla guerra finiva per ridursi a un'appassionata protesta contro l'insopportabile eccesso di potere dello Stato. [...]. La guerra era semplicemente l'eccessivo rigoglio dello Stato, era collettività scatenata²⁰.

Il socialismo, non potendo che essere nazionale e utilizzando come mezzo supremo il dispositivo statale, era la causa dei conflitti e non poteva che essere altrimenti. Come affermò l'economista austriaco Ludwig von Mises (1881-1973) ne *Lo stato onnipotente* (1944),

lo statalismo – o interventismo o socialismo – porta inevitabilmente al conflitto, alla guerra e all'oppressione totalitaria di interi popoli. Lo Stato giusto e vero, sotto lo statalismo, è lo Stato in cui io e i miei amici, che parlano la mia lingua e condividono le mie opinioni, siamo sovrani. Tutti gli altri Stati sono illegittimi. Non si può negare che anche essi esistono, in questo mondo imperfetto. Ma essi sono nemici del mio Stato, del solo Stato legittimo²¹.

Potendo contare sulla massa, un aggregato incapace di auto-direzione e privo di quei legami che aiutano ad orientarne l'azione con equilibrio, raziocinio e umiltà, lo Stato diviene il tutto che sovrasta le parti: i soggetti che compongono la società, in altre parole, divengono meri oggetti in balia delle decisioni adottate dai capi che occupano il dispositivo statale. Ma come è potuto succedere tutto ciò? Come si è potuti arrivare, in altre parole, al pressoché totale abbandono dell'uomo nello Stato²², a quello che Ortega y Gasset definì

il maggior pericolo che oggi minaccia la civiltà: la statificazione della vita, l'interventismo dello Stato, l'assorbimento di ogni spontaneità sociale, ossia l'annullamento della spontaneità storica che, in definitiva, sostiene, nutre, vivifica il destino degli uomini?²³

Röpke rifugge una spiegazione semplicistica e mono-causale. Essendo il mondo complesso, l'analisi non può che prendere atto di un tale poliedrico quadro. Impiegando un linguaggio tipico della medicina, dovuto verosimilmente al fatto che il padre era un medico di campagna²⁴, il pensatore originario di Schwarmstedt si perita di estrarre quelli che sono i mali più profondi che attanagliano la condizione umana del suo tempo. In più punti Röpke parla di «epidemia spirituale», «sfibramento morale», «stato morboso» e così via. Ma è ne *La crisi sociale del nostro tempo* che individua essenzialmente le patologie della società: in ordine di importanza, quelle «spirituali-morali» e quelle «politico-economico-sociali (sociologiche)»²⁵. Il primo gruppo, in estrema sintesi, è da ricondursi al lento ma inesorabile abbandono del Cristianesimo a partire dall'età moderna. Una tale voragine interiore, morale e spirituale, non poté che condurre al disorientamento e alla mancanza di direzione, cosa di cui beneficiò massimamente lo Stato moderno e lo sviluppo di alcune dottrine trasformate in religioni secolari, dal momento che l'uomo ha bisogno di punti di riferimento nella propria vita: «ne sorse il vuoto, che a ragione viene sentito come cosa insopportabile, e che alla fine fu riempito dalla pseudo-scienza e dalla pseudo-teologia politica dello Stato»²⁶. Le manifestazioni sociologiche di una tale crisi furono così

la «Vermassung», ovvero la massificazione, un «processo di frantumazione e livellamento» della naturale struttura di una società sana²⁷, e la proletarizzazione, intesa come mancanza di indipendenza dovuta all'erosione delle vere comunità umane²⁸. In *Al di là dell'offerta e della domanda* Röpke definì questi durevoli sviluppi «massa allo stato cronico», ovvero il propagarsi di un «*homo insipiens gregarius*» caratterizzato, in sostanza, dall'incapacità di essere indipendente e di coltivare la propria anima: si tratta in definitiva di uno sradicato facilmente malleabile dall'esterno²⁹.

Un tale uomo-massa, per dirla con Ortega y Gasset, è «la qualità comune, è il campione sociale, è l'uomo in quanto non si differenzia dagli altri uomini, ma ripete in se stesso un tipo generico»³⁰. Di più: «l'uomo-massa manca semplicemente di morale, che è sempre, per essenza, sentimento di sottomissione, coscienza di osservanza e di obbligo»³¹. Ma siccome è impossibile vivere senza un qualche tipo di morale, giacché l'uomo, in quanto essere dotato di libertà e responsabilità, deve adottare decisioni e compiere scelte che lo qualificano come essere morale, un tale codice, anziché essere introiettato attraverso le comunità naturali e mediante una vita vissuta con dignità, viene allora imposto dall'esterno: così si verifica la «statizzazione dell'uomo».

Ma ciò non basta ancora, per mettere a fuoco compiutamente la crisi sociale. Una non trascurabile parte in questa confusione morale e spirituale l'ha giocata, secondo Röpke, il liberalismo storico³². Secondo il pensatore tedesco, vi sono due tipi di liberalismo³³. Da un lato e in senso ampio, osserva Röpke, si tratta di un'idea che costituisce il ganglio essenziale della civiltà occidentale; in senso più ristretto, esso si è manifestato nel corso del XIX secolo ponendo enfasi sul carattere economico dell'idea di libertà senza però riconoscere il giusto e cruciale ruolo svolto da ciò gli preesiste e la argina, ovvero un determinato contesto morale e spirituale. È così che, prosegue il sociologo, la manifestazione empirica più giovane ha in parte dimenticato ciò che è ben più antico, nobile e in qualche modo completo. Il liberalismo, infatti, è per Röpke un'idea a suo modo rivoluzionaria, che affonda le radici ben prima dell'Illuminismo, e in particolare nella Grecia antica e in pensatori come Cicerone che

hanno fatto della dignità dell'uomo, fondata sulla ragione universalmente umana, e sull'assolutezza dell'anima individuale, dell'esistenza di un regno delle idee al di là dell'arbitrio degli uomini, e dell'intangibilità di ordinamenti naturali anteriori e superiori allo stato, le stelle polari del pensiero occidentale³⁴.

Successivamente, continua il pensatore tedesco, è spettato al Cristianesimo proseguire su tale strada, «sciogli[endo] gli uomini, come figli di Dio, dalla costrizione dello stato» e da qualsiasi forma, in definitiva, di servilismo terreno³⁵. In tal modo, si può ben affermare come nella sua essenza il liberalismo non sia «un abbandono del Cristianesimo, bensì il suo legittimo figlio spirituale»³⁶.

Se così stanno le cose, allora, il liberalismo, nel suo primo e più antico significato, conduce all'idea che ogni potere umano va relativizzato, che la persona è dotata di una dignità che niente o nessuno può ledere, che la dimensione morale e spirituale viene prima nel senso che vivifica l'esperienza concreta dell'uomo, sia essa politica o economica. Tuttavia, questo «equipaggiamento spirituale»³⁷, che costituisce il nerbo cruciale dell'ideale di civiltà del liberalismo, ha smarrito la propria lucentezza. Il «virgulto più giovane» di quel «potente tronco»³⁸ che è il liberalismo nella prima accezione è degenerato in qualche cosa d'altro: a un'idea di ragione umile e fallibile ha sostituito la presunzione di potere tutto; alla dignità della persona in quanto essere sociale si è sostituito un individualismo astratto e atomistico; alla primaria dimensione etico-spirituale della vita, ben inserita in contesti pre-politici saldi e radicati e che trova la propria concretizzazione economica nel mercato, si è sostituita l'idea di una libertà senza vincoli di tipo morale e spirituale, imperniata unicamente sul razionalismo e l'utilitarismo, che dà vita alla creazione di grandi concentrazioni di potere.

Il collettivismo, o socialismo, e il capitalismo, o liberalismo storico, sono entrambe soluzioni insoddisfacenti per l'ordine umano. Il primo costituisce una lesione radicale di ciò che è appropriato all'uomo: controllo e direzione dall'alto al posto della libertà e della direzione dal basso; accentramento del potere e distruzione della proprietà privata al posto del decentramento e della larga distribuzione della proprietà; uniformità ed eguaglianza assoluta al posto della polifonia, della diversità e della possibilità di scegliere. In modo diverso, ma con esiti comunque ostili ad un ordine che è proprio all'uomo, il capitalismo rigetta quei fondamenti che rendono possibile una società libera, ovvero l'idea che «l'economia di mercato può prosperare soltanto in una società in cui siano vivi alcuni principi fondamentali, che danno consistenza e colore alla trama dei rapporti sociali»³⁹: dall'idea di indipendenza ancorata alla proprietà a quella di senso di responsabilità che deve accompagnarsi alla libertà, dall'inserimento nelle comunità naturali e spontanee al coltivare saldi legami morali e spirituali, dal rispetto della tradizione e del passato all'idea che il progresso deve avere i piedi ben poggiati a terra. Nella prefazione di *Civitas Humana* Röpke definisce una tale prospettiva «conservatorismo liberale»⁴⁰. Un'idea che basandosi su una

libertà e una ragione che sono in grado di autolimitarsi, portano a quell'indipendenza, tipica della persona equilibrata, antitetica alla mentalità servile e idolatrica, tipica invece delle masse che compongono la società moderna, che conduce allo statalismo, al nichilismo e al nazionalismo⁴¹.

Come aveva infatti notato Edmund Burke (1730-1797):

Gli uomini sono qualificati per la libertà civile in esatta proporzione alla loro disposizione nel mettere catene morali ai propri appetiti; in proporzione al fatto che il loro amore per la giustizia sia al di sopra della loro rapacità; che la solidità e sobrietà nella comprensione sia superiore alla vanità e presunzione; che essi siano più disposti ad ascoltare i consigli dei saggi e buoni, piuttosto che le lusinghe dei furfanti. La società non può esistere se non viene posto da qualche parte un potere di controllo sulla volontà e sull'appetito; e quanto meno ve n'è dentro l'uomo, tanto più deve esservene di fuori. È iscritto nell'eterna costituzione delle cose che gli uomini d'intelletto intemperante non possano essere liberi. Le loro passioni forgianno le loro stesse catene⁴².

Non è sufficiente, afferma Röpke, che alcune barriere, quali il diritto naturale o alcuni principi incrollabili a difesa della persona siano scritti e posti in carte costituzionali: esse «debbono essere rafforzate nel cuore e nella mente degli uomini in modo tale da poter resistere ad ogni attacco»⁴³. Il primo e più fondamentale contropotere all'onnipotenza dello Stato, o a qualsivoglia potere terreno che ha la pretesa di essere assoluto, è la persona stessa dotata di un certo *ethos*.

Due tipi di visioni sociali: Röpke e l'ordine morale della libertà

Collettivismo e capitalismo, come detto, sono due modi di risolvere il problema dell'ordine parimenti insoddisfacenti per Röpke. Il primo si salda con uno Stato onnipotente e si abbevera della «ribellione delle masse». Vorrebbe liberare l'individuo dalle catene del passato, siano esso di tipo culturale, politico o economico, ma non fa che «provocare il più duro asservimento dell'individuo»⁴⁴. D'altro canto, il liberalismo storico ha commesso un errore esiziale. Perdendo di vista il «tronco» dell'idea liberale più nobile e antica, ha sovrastimato la capacità razionale dell'uomo di fare a meno di una tradizione che avrebbe potuto arginarne le degenerazioni in senso utilitaristico, razionalistico ed efficientistico. Non va sminuita, sostiene Röpke, l'importanza del mercato, la sua capacità di dare all'uomo un ordine economico libero e di creare ricchezza e prosperità. Ciononostante, sostiene

il sociologo, «non si è voluto capire che l'economia dei mercati abbisogna di un forte inquadramento morale-politico-istituzionale [...] ove essa non voglia andare in rovina e struggere in pari tempo la società nel suo complesso»⁴⁵. Detto altrimenti, il mercato presuppone un codice etico e delle riserve morali che si situano prima e al di fuori dell'economia medesima: un tale *ethos* rischia di essere consumato se si commette l'ingenuità di pensare che il razionalismo e l'utilitarismo possano durare *da soli* e nel *vuoto morale* senza portare alla degenerazione di un sano ordine umano⁴⁶.

Questo mondo etico-sociale, che si sostanzia a ben vedere in una specifica concezione della vita, occidentale e borghese si potrebbe dire, ha subito alcune potenti lacerazioni per via di alcuni sviluppi tipicamente ottocenteschi – in buona misura influenti sia sulla mentalità collettivistica che su quella capitalistica. Ne *La crisi sociale del nostro tempo* Röpke delinea brevemente un tale sviluppo intitolando un sotto-capitolo *La società come macchina*⁴⁷. Ma è nel volume seguente che svilupperà l'argomento del razionalismo tecnico-scientifico parlando di «saint-simonismo eterno»⁴⁸.

Già sul finire del Settecento e massimamente poi nell'Ottocento si afferma prepotente l'idea di una ragione "superba", poco propensa a fare i conti con i limiti costitutivi della condizione umana. Eppure, dice Röpke, «senza un sicuro orientamento spirituale è vana ogni lotta per una società bene ordinata e soddisfacente»⁴⁹. Pascal aveva saggiamente ricordato, nel Seicento, come l'uomo, seppure non sia né angelico né bestiale, provando a elevarsi alla condizione di angelo potrebbe ricadere nella seconda e meno attraente condizione. Per Röpke può perfino «scendere profondamente sotto il livello della bestia»⁵⁰. Il virus razionalistico che si è incistato nelle società umane ha comportato una tale tracotante fede circa la possibilità di rifare il mondo che è ormai ovunque: è la sostituzione della quantità alla qualità, della ragione matematico-fisica a quella storica, dell'*homo faber* all'uomo in quanto creatura spirituale, morale e fallibile. Questa fede nella scienza, o scientismo, porta a diversi esiti, tra i quali, su tutti, «sopraffare e soffocare la vera scienza, cioè la scienza umana, rivolta all'anima dell'uomo» così come la conseguente «intolleranza politica»⁵¹: se esiste una fonte di conoscenza certa, assoluta e infallibile, vi sarà allora anche il monopolio delle soluzioni. Uno degli ispiratori, o forse l'ispiratore principale di tale *hybris* è individuato nel filosofo francese Henri de Saint-Simon (1760-1825)⁵².

Tale mentalità ingegneristica e meccanico-quantitativa, mirante «a costruire e a organizzare con la riga e con il compasso l'economia, lo Stato e la società secondo pretese norme scientifiche»⁵³, ha infettato il mondo occidentale. Così l'uomo è preso nella morsa di una duplice malattia: se lo scientismo fisico agisce come la dinamite, quello spirituale è un acido

corrosivo; mentre l'uno distrugge la nostra civiltà occidentale dall'esterno, l'altro la distrugge dal di dentro»⁵⁴. Sul piano fisico, insomma, esso promette di imporre dall'alto, sulla base di un codice scientifico assoluto, un buon ordine; sul piano spirituale e morale, d'altro canto, esso conduce al relativismo, al nichilismo, al dissolvimento di quei valori eterni che consentono all'uomo di non essere semplice materia e nuda ragione. L'uomo diviene così una pedina impersonale e anonima di una macchina artificiale e diretta dall'alto. Il collettivismo o socialismo costituiscono l'inveramento più immediato del «saint-simonismo eterno». Ma il capitalismo, o liberalismo storico, con la sua fiducia cieca nei confronti del mercato come macchina impersonale e autosufficiente ha subito una fascinazione forte del razionalismo sociale. Si è ridotto, in altre parole, a quello che non dovrebbe essere: una tecnica sociale.

In *Al di là dell'offerta e della domanda* Röpke parla di «economismo», ovvero «l'abitudine, propria del razionalismo sociale, di tramutare il mezzo in fine»⁵⁵: un sistema economico volto alla produzione di ricchezza, il mezzo, diviene la variabile indipendente ovvero il fine dell'ordine umano medesimo. Eppure, nota Röpke, il Cristianesimo ha insegnato all'uomo che non può vivere di solo pane e che vi sono *cose* che vanno per l'appunto «al di là dell'offerta e della domanda». Come ci si può opporre al collettivismo economico, ovvero al socialismo o al comunismo, che fa dei rapporti economici e della dimensione materiale la propria ragion d'essere, un ordine tutto basato sull'utilitarismo razionalistico e sul materialismo, ma anche sul relativismo più spinto? È allora sul piano etico-sociale, ovvero su un *humus* umano che non può essere rinchiuso entro parametri economico-quantitativi, che si può affermare un ordine libero. Vi devono essere, insomma, dei principi primi a cui aggrapparsi in definitiva, per non diventare anime vuote. Come notò lo scrittore e teologo Clive Staples Lewis (1898-1963),

è inutile cercare di “vedere attraverso” i principi primi. Se si vede attraverso ogni cosa, allora ogni cosa è trasparente. Ma un mondo trasparente è un mondo invisibile. “Vedere attraverso” ogni cosa è lo stesso che non vedere⁵⁶.

L'«economismo» produce proprio questo mondo trasparente. Mentre sono le tradizioni del passato e il rispetto di alcuni principi intangibili che devono sostenere l'economia di mercato. «Che cosa diviene l'uomo – si chiede Röpke – che cosa la sua anima; che cosa quei valori che non si possono misurare con il denaro, né vendere, né comprare, ma che sono l'es-

senza della felicità e della dignità umana?»⁵⁷. Che ne è di quella che Burke definiva «unbought grace of life», ovvero «le grazie naturali della vita»⁵⁸ che non sono inquadabili in alcuno schema quantitativo né riconducibili a valori economici?

Il recupero di questo mondo extra-economico, di tale «equipaggiamento spirituale», costituisce uno dei rimedi, e forse il più importante, alle patologie sociali che Röpke individuò. Chiaramente, però, questo si scontra, o meglio deve fare i conti con il tipo di mentalità che si afferma e il conseguente ordine che si instaura. A conclusione del suo testamento spirituale, non è un caso, Röpke pone enfasi su una cruciale divergenza di mentalità, la quale si accompagna a una vera e propria filosofia sociale da cui origina l'ordine in cui l'uomo è chiamato a vivere. «Centrismo» e «decentrismo» sono in effetti i due poli a cui possono essere ricondotte tutte le riflessioni röpckiane circa l'ordine umano⁵⁹. Da una parte, la visione centrista è impregnata di «saint-simonismo eterno», cioè a dire «predilige tutto ciò che è pianificato, fatto dall'uomo, organizzato e costruito artificialmente»: esso è in sostanza «il regno del tavolo da disegno, della riga e del compasso». La visione decentrista, per contro, «ama ciò che è naturale, organico, spontaneo, convalidato dal tempo resistente al tempo»⁶⁰.

La visione centrista, anelando alla pianificazione totale dell'esistente in vista di un futuro nuovo, radioso e armonico, di stampo progressista, non vede il mondo come fatto di sostanze individuali uniche e irripetibili: la direzione dall'alto non concepisce la differenza tra gli uni e gli altri, ma vede e plasma la massa, che è per sua costituzione fatta di granelli di sabbia interscambiabili. Esso dà vita al regno del collettivismo, giacché il potere è concentrato in poche mani: la politica è organizzazione razionale, l'economia è rigido controllo burocratico. Il passato è qualcosa di cui sbarazzarsi, in quanto intriso di errori, pregiudizi: è il regno delle tenebre. Tutto questo, com'è facilmente intuibile, presuppone la coercizione e il dispotismo. Ingabbiare la realtà, che è per sua natura pluralistica e polifonica, richiede il comando militare. Il pensiero decentrista, al contrario, non considera gli individui come mattoni o volti astratti, uomini senza volto e senza nome. Esso presuppone, invece, o meglio riconosce che la società è fatta di più voci e tonalità, di più volti e personalità. Se «il centrista è dottrinario, il decentrista rifugge da ogni dottrinarismo, preferendo attenersi ai principi convalidati dalla realtà, viene determinato più da una gerarchia di norme e di valori, dalla ragione e dalla fredda riflessione, che non dalle passioni e dai sentimenti»⁶¹. Il mondo umano, per il centrista, è simile a una caserma: un luogo in cui pochi comandano e molti eseguono, e la cui cifra distintiva è l'uniformità più assoluta. Per il decentrista, ciò significa ledere quello

che davvero esiste: un mondo plurale, articolato, vario e diseguale. Proprio per questo è libero. Tutto questo è infine riconducibile a una dirimente distinzione: quella tra accentramento e decentramento. Il pensiero centrista, concependo la società come un tutto, si serve dello Stato onnipotente come mezzo ortopedico-pedagogico verticale: chi detiene il potere impone il proprio volere. Il pensiero decentrista, invece, osserva con occhio realista la società come un organismo composto di diverse parti che non possono essere ridotte a qualcosa di unico, monolitico e uniforme. I diversi corpi che la compongono sono istituzioni naturali, come la famiglia, le comunità intermedie, le chiese e così via. Da un lato, la società viene concepita come una macchina e assorbita in una creazione artificiale, lo Stato, dall'altro s'identifica con una pianta avente molte foglie e fiori e il cui sviluppo non può essere predetto né ricondotto a piani, schemi o volontà di pochi.

Lo sviluppo del centrismo comporta l'affermazione di molti stati nazionali onnipotenti oppure la creazione, su scala ancora più grande, di un super-Stato mondiale che adotti lo stesso principio collettivistico: è il regno del futuro che non accetta compromessi, è il regno del dispotismo anti-liberale. L'affermazione del decentrismo, per contro, comporta il rispetto per come il mondo è, ovvero un poliedrico mosaico di tessere dotate ciascuna di dignità e di propri tratti peculiari. Una tale visione, per Röpke, non può che sommare la visione liberale, nel suo più ampio senso, a uno spirito conservatore: quest'ultimo costituisce una condizione essenziale affinché la libertà non degeneri in licenza e affinché l'apertura al nuovo non smarrisca le salde radici che ne limitano in modo sano la vocazione all'espansione⁶². Secondo il pensatore tedesco, in definitiva, la scelta sul tipo di ordine in cui vivere è della persona stessa e non può dunque che partire dal basso:

A che servono tutte queste cose, a che giovano i più bei piani d'un ordine internazionale se l'anima dei singoli è in disordine, se la struttura politica, economica e sociale dei popoli non risponde alle esigenze dell'ordine internazionale, se insomma la crisi morale, spirituale, politica, economica e sociale della nostra società non viene superata in tutto l'edificio, dall'individuo attraverso la famiglia, la professione e il comune fino alla nazione? Non significa forse incominciare a costruire la casa dal tetto se si accetta un «internazionalismo» falsamente inteso, e non si deve invece incominciare dalle fondamenta?⁶³

Federale e sussidiario: un internazionalismo a misura d'uomo

La visione di Röpke, come si è già avuto modo di scrivere, è fortemente debitrice di quanto egli vide e sperimentò sulla propria pelle. Il «conservatorismo culturale»⁶⁴ proprio della sua prospettiva non solo affonda le radici nel contesto in cui è cresciuto, nella Bassa Sassonia. Ma è fortemente radicato negli anni in cui il pensatore tedesco si trovò a vivere e insegnare a Ginevra, in Svizzera. Dopo essere fuggito nel 1933 dalla Germania nazionalsocialista, riparando prima ad Amsterdam e poi a Istanbul, dal 1937 fino alla morte, avvenuta nel 1966, Röpke rimase nel Paese dove «la libertà vi è a casa propria»⁶⁵, la Svizzera appunto. Lì poté maturare la convinzione che un ordine sano e conforme alla natura dell'uomo assumesse i connotati di un ordine federale, sussidiario e decentrato: la libertà non era così un principio astratto e solamente utilitaristico, ma innestato in contesti comunitari forti, plurali e culturalmente vivi.

Già alla fine de *La crisi sociale del nostro tempo* Röpke tratteggiò i tratti della crisi sociale che dal piano inferiore andava proiettandosi sul piano internazionale, ponendo enfasi sull'aspetto morale e di ordine politico prima che su quello economico. Infatti,

a lungo andare l'integrazione economica [...] non può andare al di là del campo dell'integrazione politico-sociale-morale [...]. Viceversa la disintegrazione politico-sociale-morale, il decadere dell'imprescindibile cornice extra-economica, prima o poi portano con sé la disintegrazione economica stessa⁶⁶.

Se manca, insomma, un codice forte e radicato di stampo etico-sociale, non può che derivarne un ordine anche economico frantumato. Dal punto di vista internazionale, così, Röpke poteva dirsi sfavorevole tanto a un ordinamento collettivistico, con la proiezione dello Stato onnipotente su larga scala, quanto di un ordine di *laissez-faire*. Ed è nella prefazione di *Civitas Humana* che il pensatore tedesco continuò idealmente il discorso.

In pieno svolgimento del secondo conflitto mondiale, Röpke immaginava due possibili esiti. Il primo nefasto, il secondo speranzoso. La prima visione avrebbe portato al collettivismo in ogni nazione, alla tirannide e all'anarchia morale. Da ciò, sul piano internazionale non vi sarebbero stati che continui contrasti tra nazioni bellicose e avidi di dominio sulle altre. Ma la seconda prospettiva sarebbe invece stata imperniata sul rinsavimento collettivo, la risoluzione delle masse in comunità che avrebbero tratto insegnamento dalla precedente confusione morale e spirituale. Tale mondo

avrebbe potuto così abbandonare l'ideale centrista a favore di quello decentrista, riscoprendo uno spirito liberale e cristiano. I rimedi sul piano nazionale, insomma, sarebbero stati il decentramento in ogni campo, la proprietà privata largamente distribuita e la coltivazione della propria anima. Questo avrebbe potuto portare, per Röpke, al superamento tanto del collettivismo e del socialismo, come ideale di accentramento, quanto del capitalismo, come inveramento di un'economia slegata dal contesto morale che le pre-esiste. Una «terza via» o «umanesimo economico»⁶⁷ che si sarebbe posta in antitesi tanto con la statolatria nazionalistica quanto con l'edificazione di una «Civitas Maxima» senza limiti: «la meta non dev'essere né una Civitas Maxima né l'anarchia dei singoli Stati sovrani, bensì un ordine internazionale in libertà, federazione e uguaglianza di diritti»⁶⁸.

Una vera federazione internazionale, decentrata e sussidiaria, avrebbe ripudiato chiaramente il collettivismo: «se negli odierni Stati federali il federalismo e il collettivismo sono incompatibili, lo saranno per le stesse ragioni anche in un federalismo internazionale»⁶⁹. Allo stesso modo, essa non avrebbe potuto fare a meno di un'economia di mercato inserita in una cornice etico-giuridica ben salda, senza la quale si cagiona infatti la crisi sociale nel suo insieme. Così ne *L'ordine internazionale* aveva potuto scrivere che

Una volta chiarito che la crisi internazionale era soltanto un gigantesco ascesso sul corpo totalmente corrotto della società, si poteva comprenderla soltanto dopo aver compreso nelle sue cause più remote la crisi sociale come tale. Di qui soltanto poteva iniziarsi una cura realmente promettente. O, meglio ancora, la crisi interna e la crisi esterna si potevano comprendere e combattere soltanto unite. Questa era la conclusione che già da un pezzo si affacciava e che oggi è diventata evidente. Da qualsiasi punto la riforma prenda le mosse, dovrà farlo sempre in vista della natura totale e fondamentale della crisi sociale⁷⁰.

Se così stanno le cose, è il federalismo paradigmaticamente costituito dal caso svizzero che Röpke considera d'esempio. Un ordine che «consente di distribuire il potere politico fra le unità minori e maggiori entro lo Stato, e nel rapporto degli Stati fra di loro, in modo da assegnare ai maggiori sol quei compiti che per i minori si sono dimostrati troppo universali» e che, rispettoso della persona e dei contesti plurali in cui è inserita, «lascia a ciascun membro i propri diritti senza mettere in pericolo la necessaria coesione nelle leghe di volta in volta più ampie»⁷¹.

Tale ordine, di natura liberale ma avente un sostrato conservatore che lo radica a terra e lo limita nel suo afflato progressista, è dunque basato

sull'ideale decentrista⁷². Rispettoso della persona, delle comunità a cui essa appartiene, della libertà che la responsabilizza e le fa coltivare le virtù necessarie per un ordine sano, libero e umano, tale ordine ripudia il collettivismo e si basa sull'economia di mercato, rifugge la ricerca del nuovo senza essere controbilanciato dal rispetto del passato e della tradizione, rifiuta il cambiamento rivoluzionario e sostiene l'imprescindibilità di un certo grado di stabilità – un ruolo cruciale viene così svolto per Röpke dalla valuta aurea che aiuta a stabilizzare l'ordine internazionale:

Accanto ad altri lati buoni la valuta aurea non ha forse anzitutto il grande vantaggio di allontanare l'ordine valutario nazionale e quello internazionale, per quanto sia possibile, dall'ambito della politica e quindi dell'arbitrio, delle passioni, delle rivalità?⁷³

Un ordine che tanto a livello intra-nazionale quanto sul piano internazionale può garantire una struttura appropriata alla dignità dell'uomo: ma può la radicale crisi sociale consentirne l'affermazione? Tocqueville, nel cui solco le riflessioni röpkiene possono essere ben inserite, notava come «ciò che bisogna combattere è dunque meno l'anarchia o il dispotismo dell'apatia, che può creare indifferentemente o l'una o l'altra»⁷⁴. È il vuoto morale, insomma, frutto dell'abbandono del liberalismo e del Cristianesimo, che ha condotto il mondo occidentale nella crisi sociale, nel disorientamento e nella mancanza di direzione. Così lo ha anche instradato verso un «falso internazionalismo», magari portato, attraverso il razionalismo sociale, al ricercare di costruire uno Stato di dimensioni sempre più grandi oppure a cedere alla scorciatoia linguistica della «cooperazione internazionale» – nelle parole del pensatore tedesco «un *deus ex machina*, quando non si sa a che santo votarsi, e a darsi così le arie di un “pensiero costruttivo” e di avanguardia»⁷⁵. Così Röpke, nel 1947, lasciava in eredità un quesito di semperiterna validità: «Non c'è un profondo significato nella coincidenza della crisi della società e di quella del liberalismo?»⁷⁶.

¹ W. RÖPKE, *L'ordine internazionale* (1946), Rubbettino, Soveria Mannelli 2022. La precedente edizione italiana è quella dell'editore Rizzoli, risalente al 1946. Nel presente scritto, le citazioni della nuova edizione del volume sono tratte da una versione non ancora definitiva dello stesso.

² Per un inquadramento comprensivo del pensiero di Wilhelm Röpke si veda almeno J. ZMIRAK, *Wilhelm Röpke. Swiss Localist, Global Economist*, ISI Books, Wilmington 2001; S. GREGG, *Wilhelm Röpke's Political Economy*, Edward Elgar, Cheltenham 2010; J. SOLCHANY, *Wilhelm Röpke, l'autre Hayek. Aux origines du neoliberalisme*, Publications de la Sorbonne, Paris 2015; G. FRANCO, *Economia senza etica? Il contributo di Wilhelm Röpke all'etica dell'economia e al pensiero sociale cristiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016; A. MASALA, *Stato, società e libertà. Dal liberalismo al neoliberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, pp. 70-86; P. COMMUN, S. KOLEV, *Wilhelm Röpke (1899-1966) A Liberal Political Economist and Conservative Social Philosopher*, Springer, Berlin 2017. Per una bibliografia completa degli scritti del pensatore tedesco ma anche della letteratura secondaria, si faccia riferimento al volume di Franco citato.

³ W. RÖPKE, *La crisi sociale del nostro tempo* (1942), a cura di F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020.

⁴ W. RÖPKE, *Civitas Humana. I problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica*, a cura di F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016.

⁵ È Gottfried Dietze (1922-2006) a definire il pensatore tedesco un «umanista» nel senso più autentico del termine, nel senso cioè che Röpke impiega ogni sapere umano al servizio della ricerca, a partire dunque dalla cultura classica e antica e dalla letteratura. Si possono così trovare, ad esempio, citazioni di Marco Tullio Cicerone (106 a.C. - 43 a.C.) e Sallustio (86 a.C. - 34 a.C.) così come di Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) e Friedrich Schiller (1759-1805), in mezzo ai riferimenti di storia del pensiero politico ed economico: G. DIETZE, *Prefazione* a W. RÖPKE, *Against the Tide*, Henry Regnery, Chicago 1969, p. VI.

⁶ W. RÖPKE, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 3.

⁷ W. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda. Verso un'economia umana* (1958), a cura di D. Antiseri e F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015.

⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse* (1929), SE, Milano 2001.

⁹ W. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., p. 19.

¹⁰ *Ivi*, pp. 48, 49, 58 e 84.

¹¹ Il riferimento impiegato dal pensatore tedesco è al volume del sociologo americano David Riesman (1909-2002), D. RIESMAN, *La folla solitaria* (1950), il Mulino, Bologna 2009.

¹² W. RÖPKE, *Civitas Humana*, cit., p. 44.

¹³ Il pensiero completo di Pascal, il n. 358, è il seguente: «L'uomo non è né angelo né bestia, e disgrazia vuole che chi vuol fare l'angelo fa la bestia» (B. PASCAL, *Pensieri e altri scritti*, a cura di G. Auletta, Mondadori, Milano 2020, p. 304). Röpke vi si riferisce ad esempio in W. RÖPKE, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 74; ID., *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., p. 132.

¹⁴ W. RÖPKE, *L'ordine internazionale*, cit., p. 10. In tutta l'opera röpkeiana, si può riscontare una costante ambivalenza: una visione che realisticamente porta al pessimismo, ma che è aperta alla speranza cristiana. Per Röpke, sono gli uomini che, sulla base di scelte giuste o errate, a loro volta impennate su prospettive etico-valoriali buone o cattive, determinano ciò che sarà. È responsabilità degli uomini, in altre parole, come aveva affermato un altro autore assai caro al nostro, Alexis de Tocqueville (1805-1859), che si aprano le porte «alla schiavitù o alla libertà, alla civiltà o alla barbarie, alla prosperità o alla miseria»: A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America* (1835-1840), a cura di N. Matteucci, UTET, Torino 2019, vol. II, p. 828.

¹⁵ W. RÖPKE, *The Economic Necessity of Freedom*, in «Modern Age», Summer 1959, p. 232. Oppure, che è lo stesso, che «l'ordine internazionale presuppone l'ordine nazionale», in ID., *L'ordine internazionale*, cit., p. 28 (corsivo nel testo).

¹⁶ W. RÖPKE, *L'ordine internazionale*, cit., p. 14.

¹⁷ *Ivi*, p. 91.

¹⁸ Il riferimento è all'introduzione a W. RÖPKE, *L'ordine internazionale*, cit., in particolare pp. 13-23, e ID., *The Economic Necessity of Freedom*, cit.

¹⁹ Cfr. R. NISBET, *La comunità e lo stato* (1953), Edizioni di Comunità, Roma-Ivrea 1957.

²⁰ W. RÖPKE, *L'ordine internazionale*, cit., p. 18.

²¹ L. VON MISES, *Lo stato onnipotente* (1944), Rusconi, Milano 1995, p. 133. Peraltro Röpke, in occasione di un discorso tenuto alla Mont-Pelerin Society, associazione di studiosi liberali che aiutò a fondare nel 1947 insieme a Mises stesso e

Friedrich von Hayek (1899-1992), ricordò come il positivo influsso di Mises lo vaccinò dal virus del socialismo: J. ZMIRAK, *Wilhelm Röpke*, cit., p. 59. I testi di Mises a cui si riferì in tale discorso furono in particolare L. VON MISES, *Stato, nazionalità ed economia* (1919), Bollati Boringhieri, Torino 1994 e ID., *Socialismo* (1922), Rusconi, Milano 1990. Lo stesso Mises, peraltro, fece l'elogio di Röpke nel necrologio a lui dedicato: L. VON MISES, *Wilhelm Röpke, RIP*, in «National Review», 8 marzo 1966. Ciò non significa, però, che i due fossero d'accordo su tutto. Sul punto, si veda ad esempio R. KIRK, *A Program for Conservatives*, Henry Regnery, Chicago 1954, pp. 143-154. Una sintesi paradigmatica ed estremamente sintetica delle divergenze tra i due è data da un aneddoto riportato dal pensatore conservatore Russell Kirk (1918-1994). Mises, visitando Röpke a Ginevra, bollò come inefficiente il coltivare derrate alimentari nel proprio giardino. Al che Röpke rispose che ciò poteva procurare felicità umana, oltre che, non meno importante, assicurare una certa indipendenza: R. KIRK, *The Sword of Imagination. Memoirs of a Half-Century of Literary Conflict*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1995, p. 205.

²² Cfr. W. RÖPKE, *La statizzazione dell'uomo*, in ID., *Il vangelo non è socialista. Scritti su etica cristiana e libertà economica (1959-1965)*, a cura di C. Lottieri, Rubbettino-Leonardo Facco, Soveria Mannelli-Treviglio 2006, pp. 143-154.

²³ J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse*, cit., p. 143.

²⁴ G. FRANCO, *Economia senza etica?*, cit., p. 23.

²⁵ W. RÖPKE, *La crisi internazionale*, cit., p. 11. Röpke parla di diagnosi e terapia dei mali della società. In ciò, ha diversi esempi, come il più volte da lui citato G. THIBON, *Diagnosi. Saggio di psicologia sociale* (1940), Iduna, Sesto San Giovanni 2021.

²⁶ *Ivi*, pp. 15-16. Così altrove: «Benché l'uomo sia innanzitutto *homo religiosus*, tentiamo sempre più, da un secolo a questa parte, di fare a meno di Dio, mettendo al suo posto l'uomo con la sua scienza, con la sua arte, con la sua tecnica e con il suo Stato, tutti lontani da Dio o addirittura senza Dio», in W. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., pp. 14-15. Uno dei testi che lo influenzò in tal senso fu M. PICARD, *La fuga davanti a Dio* (1934), Vita e Pensiero, Milano 2019.

²⁷ W. RÖPKE, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., pp. 17-18.

²⁸ *Ivi*, pp. 23-27.

²⁹ W. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., pp. 63-66. Cfr. sul punto F.A. VON HAYEK, *La via della schiavitù* (1944), Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, cap. X, intitolato non a caso *Perché emergono i peggiori*. Il testo hayekiano viene citato più volte dallo stesso Röpke.

³⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse*, cit., p. 49.

³¹ *Ivi*, p. 208.

³² Il suo amico Luigi Einaudi (1874-1961), recensendo il primo volume della trilogia röpkeana, così si espresse «Forse il suo libro è fatto di accusa più spietata che mi sia accaduto di leggere contro il "liberalismo o capitalismo storico" del secolo XIX»: L. EINAUDI, *La civitas umana di Wilhelm Röpke* (1942), in F. FORTE, F. FELICE (a cura di), *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016 (2° ed.), p. 207. La recensione è apparsa originariamente col titolo *Economia di concorrenza e capitalismo storico. La terza via fra i secoli XVIII e XIX*, in «Rivista di storia economica», n. 2, 1942.

³³ Sul punto, si veda W. RÖPKE, *L'ordine internazionale*, cit., pp. 71-79; ID., *Crisi e rinnovamento del liberalismo* (1947), in ID., *La crisi del collettivismo*, La Nuova Italia, Firenze 1951, pp. 79-107; ID., *Liberalism and Christianity*, in «Modern Age», Fall 1957, pp. 128-134.

³⁴ W. RÖPKE, *Crisi e rinnovamento del liberalismo*, cit., pp. 87-88.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ivi*, p. 90. Così il filosofo Massimo Baldini (1947-2008): «Il cristianesimo ha difeso la dignità degli uomini, ha insegnato loro la libertà e l'antistatalismo», *Introduzione* a W. RÖPKE, *Umanesimo liberale*, a cura di M. Baldini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, p. 35.

³⁷ *Ivi*, p. 107.

³⁸ *Ivi*, p. 87.

³⁹ W. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., p. 113.

⁴⁰ W. RÖPKE, *Civitas Humana*, cit., p. 35. Più avanti nel libro parlerà di «liberalismo sociologico», in *ivi*, p. 64.

⁴¹ W. RÖPKE, *And of an Era?* (1933), in ID., *Against the Tide*, cit., pp. 93-96.

⁴² E. BURKE, *Lettera a un membro dell'Assemblea Nazionale* (1791), in ID., *Storia e tradizione. Due lettere e un discorso*, a cura di G.M. Arrigo, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 129. Röpke cita reiteratamente questo passo. Esso si trova pa-

radigmaticamente in esergo al suo testamento spirituale, w. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit.

⁴³ w. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., p. 248.

⁴⁴ w. RÖPKE, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 131.

⁴⁵ *Ivi*, p. 77.

⁴⁶ L'argomento è messo a fuoco in modo definitivo in w. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., cap. III, non a caso intitolato *Presupposti e limiti del mercato*.

⁴⁷ w. RÖPKE, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., pp. 234-236.

⁴⁸ w. RÖPKE, *Civitas Humana*, cit., p. 132.

⁴⁹ *Ivi*, p. 105.

⁵⁰ *Ivi*, p. 107.

⁵¹ *Ivi*, p. 129.

⁵² Cfr. F.A. VON HAYEK, *Abuso della ragione* (1952), SEAM, Roma 1997.

⁵³ w. RÖPKE, *Civitas Humana*, cit., p. 132.

⁵⁴ *Ivi*, p. 134.

⁵⁵ w. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit. p. 132.

⁵⁶ C.S. LEWIS, *Labolizione dell'uomo* (1943), Jaca Book, Milano 2017, p. 82.

⁵⁷ w. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., p. 57.

⁵⁸ E. BURKE, *Riflessioni sulla rivoluzione francese* (1790), in ID., *Scritti politici*, a cura di A. Martelloni, UTET, Torino 1963, p. 244.

⁵⁹ w. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., cap. V.

⁶⁰ *Ivi*, p. 254.

⁶¹ *Ivi*, p. 258.

⁶² *Ivi*, p. 105.

⁶³ w. RÖPKE, *Lordine internazionale*, cit., p. 25.

⁶⁴ Sul punto, si vedano almeno R.E. ANCIL, *The Third Way: Wilhelm Röpke's Vision of Social Order*, in «The Intercollegiate Review», Fall 1986, pp. 33-42; ID., *The Romanticism of Wilhelm Röpke*, in «Modern Age», Summer 1999, pp. 199-208.

⁶⁵ La citazione di Röpke è tratta da un libro del 1786 e viene usata per descrivere il clima complessivo della sua terra d'adozione. Presa nella sua interezza è come segue: «Del resto la Svizzera, dopo l'Inghilterra, è il primo paese del mondo. La libertà vi è a casa propria e questa è la madre di ogni perfezione. Chi può pensare in libertà, pensa bene», in w. RÖPKE, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 123.

⁶⁶ *Ivi*, p. 351.

⁶⁷ L'espressione carica di significato e di implicazioni rinvia in Röpke ad un vero e proprio programma politico ed economico, qui non trattato. Si veda soprattutto w. RÖPKE, *Civitas Humana*, cit., *Introduzione*, in particolare pp. 89-101. Essa, in estrema sintesi, rispecchia la riflessione röpkeana personalista, anti-statalista e anti-concentrazionaria, in termini di potere, tale per cui «nella sua essenza è una politica antimonopolistica, genuina e radicale, che non intende tollerare e sorvegliare i monopoli, ma abolirli», *ivi*, p. 89.

⁶⁸ w. RÖPKE, *Civitas Humana*, cit., p. 346.

⁶⁹ *Ivi*, p. 352. Il precipuo riferimento di Röpke sul punto è F.A. VON HAYEK, *Le condizioni economiche del federalismo tra stati* (1939), a cura di F.O. Reho, con postfazione di F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016.

⁷⁰ w. RÖPKE, *Lordine internazionale*, cit., p. 23.

⁷¹ *Ivi*, p. 52.

⁷² È il filosofo del diritto Bruno Leoni (1913 – 1967) che arriva a definire perfino che in Röpke «liberalismo viene quasi ad essere sinonimo di decentralismo», in C. LOTTIERI, *Introduzione a w. RÖPKE, Il vangelo non è socialista*, cit., p. 26.

⁷³ w. RÖPKE, *Lordine internazionale*, cit., p. 29. Su questo tema, che qui non si può ora affrontare, ritorna in diversi punti. Così ad esempio in un altro importante passaggio: «Il profondo significato di questa costituzione valutaria per le relazioni economiche internazionali consisteva nel creare un vero sistema valutario internazionale che non solo univa le valute nazionali in un rapporto fisso di valori, ma garantiva a un tempo lo scambio libero delle unità monetarie nazionali secondo questo fisso rapporto di valore, di maniera che tutti i Paesi a valuta aurea formavano praticamente una comunità internazionale dei pagamenti. I tre più importanti postulati di un sistema valutario internazionale, quelli cioè dell'unità, della stabilità e della libertà, erano pienamente adempiuti dalla valuta aurea, e nessuno dei sistemi che si propongono per sostituirla li raggiunge nemmeno da lontano», *ivi*, p. 285.

⁷⁴ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., appendice, p. 867.

⁷⁵ w. RÖPKE, *La crisi internazionale*, cit., pp. 23-33. La citazione è in *ivi*, p. 30.

⁷⁶ w. RÖPKE, *Crisi e rinnovamento del liberalismo*, cit., p. 86.

La promessa fallace della pace attraverso l'unità: federalismo e nuovo umanesimo contro la tirannia dei valori collettivi

The Faulty Promise of Peace Through Unity: Federalism and New Humanism against the Tyranny of Collective Values

Mario De Benedetti*

Lo scopo di questo elaborato è quello di delineare un modello di etica sociale che accompagna il federalismo come teoria politica. Se la democrazia liberale è il regno del policentrismo, ossia della divisione dei poteri e della loro devoluzione ai centri periferici, il federalismo, in chiave evolutiva, è l'affermazione dei centri di potere locali che tutelano i diritti delle minoranze, formando un nuovo modello di unità statale e destrutturando l'ideologia della ragion di stato e della politica di potenza. Si afferma così una nuova razionalità individuale che differisce da quella che caratterizza gli stati unitari, in quanto capace di riappropriarsi della sua funzione di creatrice di potere politico, perché in grado di criticare coscientemente la gestione degli interessi nazionali da parte delle élites dominanti.

The purpose of this paper is to underline a model of social ethics that characterizes federalism as a political theory. If liberal democracy is the reign of polycentrism, embodying the principle of the division of powers and their devolution to peripheral centers, federalism, in an evolutionary key, is the affirmation of local powers that protect the rights of minorities, forming a new model of state unity and deconstructing the ideology of reason of state and power politics. Thus a new individual rationality is affirmed which differs a lot from the one that characterizes unitary states, inasmuch it is capable of re-appropriating its function as creator of political power, because it is able to consciously criticize the management of national interests by the dominant elites.

Keywords: Federalismo, Assolutismo, Ragion di Stato, Razionalismo critico.

* Mario De Benedetti, Dottore di Ricerca in Scienze giuridiche e politiche, Università degli Studi Guglielmo Marconi, Roma (mdebenedetti81@gmail.com).

Ragion di Stato e machiavellismo: tra assolutismo e centralismo democratico

La ragion di Stato è la norma dell'azione politica, la legge motrice dello stato. Essa dice all'uomo di governo ciò ch'egli deve fare per conservare lo stato vigoroso e forte, e poiché questo è formazione organica, che mantiene tutta la sua forza soltanto se capace di crescere ancora in qualche maniera, la ragion di stato indica pure di questo sviluppo le vie e la meta. Non le sceglie però ad arbitrio, né è anche una formazione individuale, retta dalla propria idea di vita, in cui le leggi generali della specie vengono modificate dalla particolarità della struttura e dell'ambiente. Quindi la "ragione" dello stato consiste nel riconoscere sé stesso e il suo ambiente, e nel trarre da questa conoscenza le massime dell'operare. Esse presenteranno sempre un carattere individuale e uno generale, uno stabile e uno mutevole nel tempo; cangeranno nel flusso delle trasformazioni dello stato e del suo ambiente, ma dovranno corrispondere anche alla struttura permanente dello stato individuale e alle permanenti leggi di vita di tutti gli stati¹.

Sovranità e azione politica: può uno Stato essere considerato come un soggetto a sé, ossia un individuo che a ragione opera entro una data dimensione di libertà, tale da «scollarlo» da un senso di responsabilità insito nei rapporti con gli altri Stati nel contesto della realtà internazionale?

Secondo Raymond Aron

la formula della sovranità assoluta e indivisibile, falsa rispetto al potere effettivo all'interno delle unità politiche, è forse vera se la si applica agli attori sulla scena internazionale? Di fatto è incontestabile che in un dato spazio, normalmente, è in vigore uno e un solo sistema di norme, la cui origine è una sola autorità legiferante, e che viene applicato da una ed una sola organizzazione giuridionale. Di diritto, "sovranità esterna" significa praticamente indipendenza, ma l'insistere sulla sovranità suggerisce una filosofia ostile al primato del diritto internazionale e conforme alla prassi degli stati, che si riservano la libertà di interpretare i loro obblighi e di assicurare la propria difesa².

Il tema della ragion di stato assume, nel dibattito politico contemporaneo un che di antico, grazie ai processi di globalizzazione che hanno inficiato in maniera irreversibile la configurazione unitaria degli Stati occidentali. La stessa idea di Stato post-westfaliano, dopo il secondo conflitto mondiale e l'avvio del processo di unificazione europeo, è diventata del tutto obsoleta e coloro che si rifanno a tale principio rischiano di essere gabellati come nostalgici di un'antica gloria ormai del tutto deconstestualizzata.

Se la funzione del potere politico è quella di dare sicurezza pretendendo obbedienza, allora la ragion di stato si situa come ponte tra *kratos* ed *ethos*, ossia come giusto compromesso tra la funzione di garanzia a protezione della comunità amministrata e una saggezza in qualche modo congenita ai detentori del potere: «la golpe e lo liono» machievelliano che si incarnano nell'ipotetico principe, sia esso aristocratico o democratico³.

Con l'affermazione delle democrazie ispirate ai principi del costituzionalismo liberale è terminata tuttavia l'idea consolidata sino agli Stati liberali dell'Europa della seconda metà del 1800 che il centro di potere si possa individuare in un unico punto del complesso sistema istituzionale che reggeva le redini delle nazioni, regimi parlamentari o monarchici quali che fossero. Questo in quanto la tradizione europea portava con sé la congenita convinzione che l'unità politica fosse il riconoscimento di un diritto divino a legittimazione del potere di esercitare una funzione coercitiva a protezione delle istanze collettive.

Carl Schmitt sosteneva che

tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislative, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti... l'idea del moderno Stato di diritto si realizza con il deismo, con una teologia e una metafisica che esclude il miracolo dal mondo e che elimina la violazione delle leggi di natura, contenuta nel concetto di miracolo e produttiva, attraverso un intervento diretto, di una eccezione, allo stesso modo in cui esclude l'intervento diretto del sovrano sull'ordinamento giuridico vigente⁴.

La crisi dello Stato in Occidente non è solo crisi politico-istituzionale, ma è anche segno di cedimento di quella cultura totalizzante tipica dell'affermazione dei valori collettivi che la centralizzazione dei poteri porta con sé. Crisi dell'accentramento e nascita di una nuova cultura umanistica costituiscono un connubio incontestabile e antico, sebbene ritenuto patrimonio del recente fenomeno della globalizzazione.

È stato per primo Alexis de Tocqueville che ha notato questo dato di fatto, testimoniandolo attraverso gli occhi di un aristocratico europeo che scopre la realtà del nuovo mondo nato dalla forza di volontà di gruppi di individui che hanno saputo creare non solo una cultura nuova, ma anche un nuovo modello di antropologia sociale, riscoprendo l'importanza di

valutare quelle potenzialità che i singoli sono in grado di esprimere ma che nelle realtà dove prevale la pianificazione collettivistica rischiano di restare inesprese.

Wilhelm Röpke sottolinea che

l'odierna crisi statale in Occidente è la crisi dello Stato legittimo, ma questa crisi deriva tuttavia dalla più profonda fatalità di quel complicato processo per cui in più di un millennio la maggior parte dell'Europa (tranne la Svizzera, i Paesi Bassi, l'Inghilterra e i paesi scandinavi) era stata vittima dello Stato sovrano, nonostante le rivolte dei contadini e dei borghesi e nonostante le promettenti isole del principio federale che si erano formate durante il tardo medioevo nelle città... troveremo sempre che il vero teatro della crisi è lo spazio assolutista-feudale del passato, basato sul principio di sovranità, senza escludere la Francia che tanto meno poté scuotere di dosso quel passato in quanto la Rivoluzione francese non fece che rafforzare l'organizzazione sovrana burocratica e accentrata⁵.

È la stessa preoccupazione che si evince in Nicola Matteucci, nel momento in cui evidenzia la grande sorpresa del Tocqueville che nota, nella società statunitense, l'immensa spinta propulsiva dell'individualismo dei coloni che realizzano il proprio futuro contando unicamente sulla loro intraprendenza e sulla loro capacità di sfruttare a proprio vantaggio le immense risorse messe a disposizione dalle terre d'oltreoceano. Tuttavia, altrettanto grande è lo sdegno che egli prova nell'incapacità della società francese nel sottrarsi alla tradizione assolutistica nonostante gli eventi rivoluzionari, che a torto hanno dato prova che il gattopardismo centralistico si sposa bene anche con i regimi in cui la sovranità si sposta da un unico detentore ad una pletera indistinta, ossia le masse popolari⁶.

Il cambiamento di *élites* non è sinonimo di mutamento sostanziale di regime, tanto più che nel passaggio dall'*ancien régime* alla democrazia rivoluzionaria, la posizione dei singoli assume connotati spersonalizzanti. Il livellamento delle qualità individuali conduce ad una omologazione nella massa che annulla quella naturale tendenza dell'uomo alla ricerca della massimizzazione delle proprie capacità onde migliorare la propria posizione di partenza, rendendolo un mero numero matematico, la cui sorte può essere decisa dalla sua più o meno pronunciata vicinanza agli organi governativi.

Questa situazione di omologazione generalizzata porta con sé il veleno del conformismo sociale⁷, ossia la acritica e abitudinaria adesione nei confronti delle direttive del potere centrale e dei suoi organismi amministrativi, intorno ai quali si struttura tutto un sistema di repressione delle libertà in-

dividuali, politiche o economiche⁸ che sono legittimate, per assurdo, dagli stessi membri che si erano battuti per la libertà nella democrazia. Nasce così una classe politica che germoglia sulle basi di quello che il Röpke definisce come «machiavellismo», che altro non è se non un ulteriore termine per nascondere il bieco opportunismo di coloro che piegano i confini tra *kratos* ed *ethos* per meri scopi personali, contravvenendo alla legge di Hume secondo la quale non si possono derivare precetti morali da processi razionali⁹.

Si sancisce così la morte della responsabilità individuale e la nascita di regimi «consumatori e non produttori di autorità», ossia regimi in cui alla rendita privata si sostituisce la rendita politica, ed in cui al principio della meritocrazia si sostituisce quello dell'opportunismo di casta¹⁰.

Contro l'assolutismo statale: poliarchia e decentramento

C'è un modo per contrastare questa tendenza all'opportunismo della *realpolitik* che sopravvive nei moderni regimi democratici?

Una nobilitazione dell'ideale machiavellico di azione politica torna a noi tramite Luigi Einaudi, il quale sostiene che

la politica dei giri di walzer, del “parecchio da guadagnare”, del “sacro egoismo”, che alla nostra generazione pare machiavellicamente utile, diede, quando fu recata dal dittatore alla logica conseguenza dell'autarchia economica, volta a cercar grandezza nel torbido delle sconvolte acque europee, diede amari frutti di toscano. Rifacciamoci dal Machiavelli, meditante solitario nel confino del suo rustico villaggio toscano sui teoremi della scienza politica pura, al Machiavelli uomo, al Machiavelli cittadino di Firenze, il quale non aveva, no, timore di rivolgersi al popolo, da lui reputato “capace della verità”, capace cioè di apprendere il vero e di allontanarsi dai falsi profeti quando “surga qualche uomo da bene che orando dimostri loro come ei s'ingannino”. Sì. Fa d'uopo che oggi nuovamente surgano gli uomini da bene auspicati da Nicolò Machiavelli, a dimostrare ai popoli europei la via della salvezza e li persuadano ad infrangere gli idoli vani dell'onnipotenza di Stati impotenti, del totalitarismo, alleato al nazionalismo e nemico acerrimo della libertà e dell'indipendenza delle nazioni¹¹.

Al Machiavelli va inoltre imputata l'eredità dalla tradizione romana della definizione dello Stato inteso più come una situazione sociale difesa da una determinata tradizione giuridica che non come un vero e proprio *locus* istituzionale-burocratico. Uno status indica una situazione di rapporti sociali volontari che sottendono allo scambio di reciproche pretese, quindi un

incontro di volontà individuali che combinano le loro forze per raggiungere una situazione di vantaggio reciproco.

Bruno Leoni è netto nel sostenere che lo stato è contenuto in nuce nella prima coppia di persone che si scambiano reciproche pretese, pretese che presuppongono un rapporto consapevole e volontario, basato sull'assenza di coercizione e di disegni pianificati dall'alto¹². Lo stato può essere descritto più come una *simmachia*, ossia l'antica alleanza delle città greche che si stringevano a difesa militare comune contro le aggressioni nemiche.

La ridefinizione del concetto di *auctoritas* statale inteso come combinazione di forze sociali ci porta, quindi, a dover ritrovare il luogo della sovranità. Se, come riconosce autorevole dottrina costituzionalistica, si constata negli ordinamenti statali moderni l'esistenza di un «pluralismo politipico», allora è possibile affermare che ogni gruppo sociale è fonte di produzione di diritto, quindi detentore di un certo grado di potere e di sovranità¹³.

Già il concetto di sovranità popolare in sé porta geneticamente in logoramento dell'ideologia della preminenza dell'ordinamento statale su quello sociale. Purtroppo però esso necessita di condizioni necessarie, ancorché non sufficienti, per disporre di contrappesi tali da bilanciare le spinte populiste alla gestione sistemica. La «poliarchia»¹⁴ non è solo un sistema politico in cui le cariche elettive sono sottoposte al principio di competizione politica, dove vige il suffragio universale e le più ampie libertà di espressione, informazione ed associazione; essa è anche e soprattutto «una formazione di centri diversi di coesistenza sociale, con propria autonomia e con reciproco contatto ora di tolleranza ora di lotta». È una «plurarchia»¹⁵, un ordine policentrico nel quale si riconosce che il potere viene dalla sostanza sociale e da essa controllato.

Tale ordine si presenta come Daniel Elazar ha definito, ossia come un modello «a matrice», nel quale esistono arene più o meno grandi coinvolte nel processo politico e decisionale e tra le quali non può essere strutturato un preciso ordine gerarchico¹⁶. Tale modello diviene l'antidoto al totalitarismo centralista, la difesa contro «l'annientamento di tutti gli stati intermedi di valore e associazione che comunemente alimentano la personalità e servono a proteggerla dal potere e dal capriccio esterni»¹⁷.

Di fronte alla realtà di un mondo sempre più interdipendente, economicamente, politicamente e militarmente, l'idea di una sovranità unica e indivisibile appare risibile e la possibilità che la sintesi politica possa continuare ad essere rappresentata dallo stato nazionale appare ormai desueta. La globalizzazione ha portato con sé una nuova esigenza di riconoscimento delle identità locali, come rigurgito contro la gerarchizzazione dei bisogni

stabilita *ex ante* a livello governativo. La stessa nascita di organismi internazionali, in particolare l'Unione europea, ha segnato una incrinatura nella cultura unitaria della sovranità (reazioni nazionalistiche a parte).

I bisogni e le aspirazioni individuali hanno bisogno di un diverso livello di tutela. Hanno quindi bisogno di un sistema politico altamente decentrato, dove la spinta propulsiva alla sintesi politica parta dalla società civile stessa, cui pertiene il diritto originario.

Röpke è molto netto quando sostiene che

lo Stato sano dev'essere non solo legittimo, non solo federale, ma anche decentrato. Questa è un'esigenza d'importanza incalcolabile, una condizione senza la quale non può esistere né uno Stato legittimo né uno Stato federale. Infatti, solo quando sugli uomini non gravi il peso schiacciante di un governo centrale lontano, che tolga ogni responsabilità ma anche ogni libertà, solo quando la cosa pubblica sia suddivisa secondo una scala naturale, per cui ognuno faccia parte dello Stato partecipando ai compiti della parte che gli è più vicina, soltanto allora è possibile una vera comunità entro la cerchia vicina, soltanto allora il singolo può realmente identificarsi con lo Stato considerandolo suo e legale, soltanto allora possono prosperare insieme ordine e libertà¹⁸.

Un nuovo umanesimo: il federalismo contro lo Stato etico e la politica di potenza

L'idea di nazione nasce forse negli atenei medievali, nelle *nationes* universitarie, cioè nelle corporazioni studentesche, dove si forma la classe politica che edificherà lo "Stato moderno", fondato sulla potenza. Ed è l'unità il fattore essenziale della sua potenza. La nazione, o meglio la "Grande Nazione", non è invece che la maschera, ostentata dallo Stato unitario nella sua estrema rappresentazione, il nobile travestimento che ne rende accettabili i fini di potenza¹⁹.

Se Alexandre Kojève vedeva nel trionfo di Napoleone a Jena la fine della storia e il trionfo dell'autorità del diritto come fase finale del processo rivoluzionario del 1789, egli non si riferiva altro che alla vittoria di quel razionalismo assolutistico di stampo hegeliano, che vedeva la manifestazione dello spirito umano nell'identificazione con l'*esprit pharaonique* dello stato-nazione²⁰, contro la quale Karl Popper ha sempre messo in guardia, sostenendo come nessun ente, classe o personalità specifica possa determinare intenzionalmente il percorso della storia o, nel peggiore dei casi, sanzionarne la fine²¹.

In reazione a questa spinta unificatrice attraverso il dottrinarismo giuridico, Luigi Einaudi grida «via il Prefetto!»²², criticando non tanto la figura del commissario locale quanto il retaggio del centralismo burocratico napoleonico che esso porta con sé, auspicando un autonomismo locale più marcato che veda il proprio punto di forza nel comune e nel suo ruolo di rappresentanza degli interessi degli individui che esso amministra.

Sturzo osservava che

dietro la maschera della democrazia alla francese come dietro l'autoritarismo alla Bismarck e alla Guglielmo si trova sempre lo stato nazionale. [...] Sotto tutte le latitudini i caratteri dello stato-nazione furono il centralismo ognor crescente, il militarismo basato sulla coscrizione e gli eserciti permanenti, la scuola di stato come mezzo per creare un conformismo nazionale (una unità morale nazionale)²³.

La politica di potenza come collante per tenere insieme un contesto politico e sociale altrimenti proteiforme è la via per lo «Stato etico», ossia quella condizione per cui l'individualità si assorbe nella prerogativa dello Stato stesso di diventare un ente morale.

Si afferma così il concetto di ragion di Stato come diritto della classe dirigente di individuare i presupposti etici e morali attraverso i quali determinare arbitrariamente gli interessi collettivi che vale la pena di difendere.

È su questi presupposti che il diritto di guerra ha regolato i rapporti tra Stati fino al secondo dopoguerra. Tuttavia, è bene riconoscere, con Sturzo, che l'eticità è *in re ipsa* nella socialità umana, ossia in quella naturale tendenza delle volontà individuali ad aggregarsi condividendo fini specifici, senza perdere la loro specifica personalità²⁴. La razionalità che accompagna questo punto di vista è una razionalità critica, ossia una razionalità che rifugge la presunzione fatale dell'assolutizzazione delle congetture. Un razionalista critico rifugge l'idea di centralizzazione e di pianificazione dei fini sociali, di ricostruire la società dall'alto, amando piuttosto tutto ciò che è naturale e spontaneo, che diventa durevole nel tempo.

Il problema se l'ideale sia l'accentramento o il decentramento; se il fattore fondamentale debba essere l'individuo (e il piccolo gruppo) oppure la grande collettività, cioè lo Stato, la Nazione, su su fino al vagheggiato Stato mondiale, diviene il vero spartiacque delle opposte opinioni. Qui si scontrano il federalismo e l'amministrazione comunale da una parte, il centralismo politico dall'altra. Qui gli amici dei contadini, degli artigiani, del ceto medio, della piccola azienda, della proprietà privata largamente diffusa, della natura e delle dimensioni umane, si dividono dai sostenitori

della grande azienda, dai fautori solo di ciò che è tecnicamente razionale, dei grandi consorzi, della concentrazione delle imprese, dei grandi centri. [...] Il centrista non è che il razionalista sociale... Dal suo punto di vista, dalla sua posizione centrale, il singolo individuo è piccolissimo, non è che una cifra dalla statistica, un mattone, una grandezza matematica che viene costretta in equazioni, qualcosa che si può “ricostruire ab imis” [...] All’opposto il decentrista, che pensa in termini umani e conosce, rispettandola, la storia, è scettico o pessimista ed in ogni caso fonda i suoi argomenti... sulla natura umana. Il centrista è dottrinario, il decentrista rifugge da ogni dottrinarismo, preferendo attenersi ai principi convalidati dalla realtà... (il centrista) è saldamente radicato in convinzioni incrollabili, per le quali non chiede dimostrazione alcuna perché riterrebbe assurdo non credervi²⁵.

Ecco che, accanto all’idea che il potere debba essere controllato da forti contrappesi si aggiunge con forza che il potere debba essere decentrato in punti più piccoli della comunità statale, potendo così tutelare in maniera più efficace le minoranze in essa contenute, favorendo quello sviluppo locale che caratterizza gran parte della storia europea.

Memori della lezione weberiana sul rapporto tra burocrazia, carisma, personalismo politico e appropriazione e distribuzione delle risorse, occorre utilizzare cauta attenzione nello scrivere facili epitaffi nei confronti dello statalismo monocratico²⁶, evitando di cadere in eccessivi entusiasmi nei confronti delle istanze centrifughe. È comunque lecito affermare che concetti come decentramento, regionalismo, federalismo portano con loro ciò che può essere definito come un nuovo umanesimo, una sensibilità differente da quella che accompagna l’ideologia della politica di potenza negli Stati unitari sebbene a vocazione democratica. Nei contesti in cui le funzioni istituzionali e amministrative subiscono una forte devoluzione agli enti locali, il concetto di ragion di Stato diventa perciò vago e inconsistente; la difesa dell’interesse nazionale passa per la difesa degli interessi delle piccole comunità, costringendo la classe dirigente locale a mediare con gli amministratori degli altri enti decentrati per raggiungere soluzioni condivise. La ragion di Stato allora non può più essere pensato come qualcosa di eterno e insopprimibile, legata all’istinto primordiale della difesa mediante l’aggressività.

Il nuovo uomo federale ricerca la pace attraverso il *foedus*, o *covenant*, ossia un patto di non belligeranza tutelato dalla certezza del diritto e dall’eguaglianza tra le unità decentrate nella nazione e tra le nazioni stesse, rifiutando la ragion di Stato come ideologia, degradandola a mera teoria politica²⁷.

¹ F. MEINECKE, *La Ragion di Stato nella storia moderna*, Sansoni, Firenze 1970, p. I.

² R. ARON, *Pace e Guerra tra le Nazioni*, Edizioni di Comunità, Milano 1970, p. 874.

³ Vedi F. MEINECKE, *op. cit.*, pp. 4-11.

⁴ C. SCHMITT, *Teologia Politica*, in ID., *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, p. 61.

⁵ W. RÖPKE, *Lo Stato sano e lo Stato malato*, in ID., *Democrazia ed economia. L'umanesimo liberale nella civitas humana*, il Mulino, Bologna 2004, p. 123.

⁶ «[...] lo Stato assoluto... non volendo attivare o volendo distruggere gli organi di autogoverno della società corporativa francese, volendo impedire che la nazione "ridomandasse le sue libertà", fu costretto "a vigilare senza tregua affinché le classi rimanessero divise e non potessero concertare una resistenza concorde": "la divisione delle classi fu la vera colpa dell'antica monarchia"; e da questo peccato originale la Francia non si purificò mai: oggi "il borghese è altrettanto diviso dal popolo, quanto il gentiluomo lo era dal borghese". In questo, il processo di transizione della Francia da un assetto sociale aristocratico a uno democratico differisce profondamente da quello dell'Inghilterra, dove l'autogoverno locale e la libertà politica avevano consentito che i confini fra i ceti fossero assai più sfumati. Il centralismo è la stessa causa dello spirito rivoluzionario dei Francesi e della loro impotenza alla libertà: con l'ostacolare ogni forma di partecipazione politica, col sostituire l'intervento dello Stato alle diverse forme di autogoverno locale, l'assolutismo impedì il radicarsi e il consolidarsi nella società francese del gusto e della capacità dell'autogoverno, e creò soltanto o uomini servili, in cerca di un buon posto negli ingranaggi amministrativi del governo, o ribelli, disposti solo a contestare la società presente per crearne una del tutto nuova ed immaginaria», in N. MATTEUCCI, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, il Mulino, Bologna 1984, pp. 220-221.

⁷ «Il conformismo va invece distinto nettamente da quella spontanea e naturale uniformità di direzione (la *unitas in necessariis*) che contraddistingue ogni vera comunità. La mancanza di essa indica uno scadimento della comunità che presto o tardi verrà sostituito dalla coattiva

“equiparazione” dello Stato collettivista. L'individualismo esagerato si accompagna al dissolvimento sociale e all'allargarsi delle masse, e da questo fenomeno nasce precisamente lo spirito di gregge e la corrispondente forma statale, perché la vera comunità è scomparsa e non essa quella solida impalcatura di convinzioni universali e intangibili che ognuno è disposto a difendere valorosamente. All'unità interiore degli uomini entro queste convinzioni è subentrata l'uniformità: ecco la formula alla quale si può ridurre il fenomeno... una delle principali cause del conformismo dilagante e del mancato equilibrio fra individuo e collettività va ricercata nella crisi spirituale-morale della società», in W. RÖPKE, *Civitas Humana. I problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica*, a cura di F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016, p. 178.

⁸ La pianificazione economica è una diretta conseguenza dell'accentramento dei poteri. Accentrare i poteri significa non solo convogliarli in un unico vertice ma, per far sì che esso possa continuare ad esercitarli, accordare la facoltà di coercizzare le procedure di scelta che tengono in piedi le dinamiche di mercato. I processi spontanei di interazione che nascono quando il mercato è libero di esplicare i suoi meccanismi correttivi, divengono strumenti di calcolo degli interessi di chi esercita l'autorità politica in un determinato momento storico. Friedrich Pollock sostiene che «l'esecuzione del piano viene imposta dal potere statale, di modo che niente di essenziale viene lasciato al meccanismo delle leggi del mercato o di altre "leggi" economiche... la creazione di una sfera economica autonoma nei confronti dello stato viene categoricamente esclusa. La sostituzione del meccanismo del *laissez faire* con l'autorità dello stato non comporta la fine dell'iniziativa privata e della responsabilità individuale, di cui può perfino essere incoraggiato l'allargamento, nei limiti, però, e nella configurazione stabilita dal piano generale. Nella fase non-monopolistica del capitalismo privato, il capitalista... aveva un potere sulla sua proprietà limitato solo dalle leggi del mercato. Nel capitalismo di stato questo potere è passato al governo che, pur trovando dei limiti in alcune restrizioni "naturali", è completamente libero dalla tirannia del mercato incontrollato. La sostituzione dei mezzi politici a mezzi economici, come garanzia ultima della vita economica, cambia il carattere dell'intero periodo storico, segnando il passaggio da un'era prevalentemente

economica ad un'era prevalentemente politica. Nel capitalismo privato, tutti i rapporti sociali sono mediati dal mercato; gli uomini si incontrano l'un con l'altro come agenti del processo di scambio, come compratori o venditori... l'interesse al profitto è il motore dell'intero meccanismo economico della società. Nel capitalismo di Stato gli uomini si incontrano l'uno con l'altro come comandante o comandato. Il grado di autorità o soggezione dipenda in primo luogo dalla posizione nel corpo politico e solo in via secondaria dalla proprietà», in F. POLLOCK, *Teoria e prassi dell'economia di piano*, De Donato, Bari 1973, pp. 208-209.

⁹ «Il machiavellismo ha questo in comune con ogni sorta di cinismo: che ci viene porto con un'aria di superiorità e compassione verso coloro che hanno conservato la fede primitiva e, nella loro ingenuità, ancora non sanno che cosa avvenga dietro le quinte, mentre invece questa pretesa superiorità non è altro che immaturità e superficialità... il machiavellismo è una di quelle cose che hanno senso solo fin quando godono il monopolio segreto di fabbricazione, ma tosto o tardi finiscono per perdere il monopolio. La menzogna e la violenza trionfano solo fin tanto che esistono abbastanza persone disposte a premetter, come massimi rapporti umani la sincerità e il desiderio di pace. Ma non appena il machiavellico è scoperto, non gli si crede più una parola, sia vera o mentita... il machiavellico pensa soltanto alla ricchezza, al potere o alla gloria, e dimentica che al disopra di queste conquiste esteriori sta il bene interiore della giustizia. Uno Stato che sprechi questo bene fallisce la sua meta più alta...una politica che per principio viola la giustizia è dunque in insanabile antitesi col benessere comune nel senso più alto e lontano. E il machiavellismo è precisamente quella politica in tutti i suoi gradi», in W. RÖPKE, *L'ordine internazionale. Economia mondiale e spazi vitali, nazionalismo e internazionalismo, materie prime e monopoli*, Rizzoli, Milano-Roma 1946, pp. 31-32.

¹⁰ Sul punto, v. G. MIGLIO, *Le trasformazioni dell'attuale regime politico*, in ID., *Lo scienziato della politica*, a cura di S.B. Galli, Guerini e Associates, Milano 2016, pp. 103-132.

¹¹ L. EINAUDI, *Il riferimento storico del problema*, in a cura di M. Albertini, *Il federalismo. Antologia e definizione*, il Mulino, Bologna 1979, p. 282.

¹² «Non a caso è apparsa la parola "Stato", che designa una determinata situazione più che una

deliberazione o un'azione o un'iniziativa: cioè qualcosa che è *sotteso a tutte le iniziative* di una società; ma che, proprio in quanto è sotteso, non può essere confuso con date iniziative, perché è lo sfondo naturale di queste iniziative, è ciò che crea negli individui l'aspettativa che certi rapporti devono essere rispettati anche da colui che li fa rispettare. È questa la base di tante deliberazioni; ma tale base non è l'effetto di una determinata deliberazione, è un modo di essere. Lo "status" inteso come *status* dei rapporti di potere non è il risultato di una determinata azione o convenzione. Il richiamo alla parola "status" ci consente di cogliere il carattere non volontaristico, deliberativo o contrattualistico dei rapporti di potere... i rapporti di potere, poiché sono tipicamente umani, sono cioè rapporti fra volontà umane, hanno una loro formulazione, implicano il grado di consapevolezza, di volontarietà, di deliberazione che inerisce a tale formulazione», in B. LEONI, *Lezioni di dottrina dello Stato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, p. 159. Si veda anche ID., *Diritto e Politica*, in ID., *Il diritto come pretesa*, Liberilibri, Macerata 2004, pp. 20-24.

¹³ «Ogni gruppo sociale, in tutto o in parte autorganizzantesi, è perciò un "ordinamento", nel duplice senso di complesso di soggetti tra loro ordinati e di sistema regolatore della vita di relazione in cui il gruppo consiste e che in esso ulteriormente si rivolge. Ordinamenti siffatti sono, per ciò stesso, *ordinamenti giuridici*, e giuridiche sono le regole o norme che producono e nelle quali si manifesta il loro ordine interno. Accogliamo così l'insegnamento delle dottrine che riconoscono la *pluralità degli ordinamenti giuridici* e quindi la *socialità* del diritto... in contrapposto alla concezione tradizionale della statalità del diritto, che circoscrive il campo della giuridicità ai soli ordinamenti statali e considera, per conseguenza, giuridiche le sole norme create o comunque imposte e fatte valere da quel particolare tipo di ente sociale che si chiama modernamente lo Stato», in V. CRISAFULLI, *Lezioni di Diritto Costituzionale*, Cedam, Milano 1989, vol. I, pp. 15-16.

¹⁴ «La poliarchia è un ordinamento caratterizzato da due elementi. La cittadinanza è estesa a una percentuale piuttosto alta della popolazione adulta, e tra i diritti che ne derivano compare anche la possibilità di opporsi alle alte cariche dello Stato e di bocciarle tramite il voto... la poliarchia è un ordinamento politico che si distingue dagli altri per la presenza di sette

istituzioni... Elezione dei rappresentanti; Elezioni libere e regolari; Suffragio universale; Diritto di presentarsi alle elezioni; Libertà di espressione; Informazione alternativa; Libertà d'associazione», in R. DAHL, *La democrazia e i suoi critici*, Editori Riuniti, Roma 2005, pp. 333-335. Si veda anche G. SARTORI, *Democrazia: cosa è?*, Bur, Milano 2007, pass. 1655-1672 (ebook).

¹⁵ Sul punto, v. L. STURZO, *La società sua natura e leggi. Sociologia storicista*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 235. «Una simile idea è stata suggerita ad alcuni dal fatto che non c'è più nella società attuale... unità di coscienza, né possibilità di unificazione; e pertanto la tendenza centrifuga della società è favorita dal moltiplicarsi di aggruppamenti spontanei e dalla libertà di propaganda d'idee in tutte le sfere dell'attività umana, che sembra faccia della società un agglomerato pluralistico», *ibidem*. Si legga anche F. FELICE, *I limiti del popolo. Democrazia e autorità politica nel pensiero di Luigi Sturzo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020, pos. 29.9 (ebook). L'assunto di base di Sturzo è la concezione dello Stato inteso come forma sociale primaria soltanto se inteso come proiezione del finalismo dell'agire umano. Lo Stato perciò diventa la naturale prosecuzione sul piano associativo delle finalità insite nell'agire umano. Sul punto, v. L. DALU, *Lo Stato come forma sociale primaria*, in L. STURZO, *Contro lo statalismo*, a cura di L. Dalu, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995, pp. 21-23.

¹⁶ Sul punto, D. ELAZAR, *Idee e Forme del Federalismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1995, pp. 28-33.

¹⁷ In R.A. NISBET, *La comunità e lo stato*, Edizioni di Comunità, Milano 1957, p. 275.

¹⁸ W. RÖPKE, *Lo Stato sano e lo Stato malato*, in ID., *Democrazia ed economia. L'umanesimo liberale nella civitas humana*, il Mulino, Bologna 2004, p. 124. Sembra utile sottolineare anche la posizione in merito di Pierre Joseph Proudhon, il quale difende convintamente la posizione a favore dell'autonomia locale come punto di origine e, allo stesso tempo, di limite della vera sovranità. Infatti egli sostiene che «il comune è per la sua stessa essenza, come l'uomo, come la famiglia, come ogni individualità o collettività intelligente e morale, un ente sovrano. In quanto tale il comune ha il diritto di governarsi da sé stesso, di amministrarsi, di imporsi delle tasse, di disporre delle sue proprietà e dei suoi proventi, di creare delle scuole per la sua gioventù, di nominarvi degli insegnanti, di costituire

la sua polizia, di avere la sua gendarmeria e la sua guardia civica; di nominare i suoi giudici; di avere i suoi giornali, le sue riunioni, le sue particolari associazioni, i suoi magazzini, il suo mercuriale, la sua banca, ecc. [...] Non c'è via di mezzo: il comune sarà sovrano o sarà una succursale, tutto o niente. [...] L'idea di una limitazione dello Stato, là dove regna il principio di una centralizzazione dei gruppi, è dunque un'inconsequenza, per non dire un'assurdità», P.J. PROUDHON, *L'Accentramento*, in M. ALBERTINI (a cura di), *Il federalismo*, op. cit., pp. 129-130. Proudhon afferma convintamente che l'idea che il contratto federale sia l'unico modo per arginare il monopolio statale del potere politico, corroborando, così, il principio della separazione dei poteri che si libera della contraddizione che vive all'interno degli Stati accentrati, originando il potere dai comuni intesi come centro della vita sociale. Sul punto, v. L.M. BASSANI, W. STUART, A. VITALE, *I concetti del federalismo*, Giuffrè, Milano 1995, pp. 362-366.

¹⁹ G. MIGLIO, *Ex uno plures*, in ID., *Scritti politici*, a cura di L.M. Bassani, Pagine, Roma 2016, p. 101.

²⁰ Sul punto, v. A. KOJÈVE, *La nozione di autorità*, Adelphi, Milano 2011, p. 143.

²¹ Si veda in particolare K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici. Hegel e Marx falsi profeti*, Armando Editore, Roma 2004, p. 528.

²² In L. EINAUDI, *Il Buongoverno*, Laterza, Roma-Bari 2012, pos. 130 (ebook). Si veda anche P. SILVESTRI, *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 281-282.

²³ L. STURZO, *Lo Stato totalitario*, in ID., *Contro lo statalismo*, cit., p. 83.

²⁴ Sul punto, v. L. STURZO, *L'eticità dello Stato*, in ID., *Contro lo statalismo*, cit., pp. 97-99.

²⁵ W. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda. Verso un'economia umana*, a cura di D. Antiseri, F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, pp. 257-258.

²⁶ Interessante il punto di vista di P.P. PORTINARO, *La teoria politica contemporanea e il problema politico dello Stato*, in A. PANEBIANCO (a cura di), *L'analisi della politica. Tradizioni di ricerca, modelli, teorie*, il Mulino, Bologna 1989, pp. 319-335. È da prendere ovviamente atto che gli studi di geopolitica continuano a studiare le relazioni internazionali come relazioni di forza tra Stati e l'attuale situazione di conflitto in Europa orientale sottolinea come la politica di potenza degli imperialismi dei grandi spazi rischi di mettere a

dura prova gli equilibri eurounitari. Non sembra essere passato di moda il punto di vista il modello geopolitico esposto in S. ROKKAN, *Territori, nazioni, partiti: verso un modello geopolitico dello sviluppo europeo*, in «Rivista italiana di Scienza politica», vol. 10, n. 3, 1980, pp. 437-470.

²⁷ Sul punto, v. L. STURZO, *La Comunità internazionale e il diritto di guerra*, a cura di G. De Rosa, Laterza, Bari 1992, pp. 3-26, oltre a M. ALBERTINI, *La crisi dello Stato nazionale*, in ID. (a cura di), *Il federalismo*, cit., pp. 160-161.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, Grue Saverio (1731/1799) - San Vincenzo Ferrer - 1750-1799 - maiolica modellata, dipinta con smalti alla porcellana, cm 14 x 10 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

Fondazione Tercas: trasformare in comunità il suo territorio

Tercas Foundation: Transforming its Territory into Community

Tiziana Di Sante*

Credo si possa dire che la prima missione alla quale la Fondazione Tercas si sente da sempre chiamata sia quella di trasformare in una comunità il suo territorio.

Quest'ultimo infatti è sicuramente un insieme di luoghi frutto di una storia che vede protagonisti uomini e donne, natura e cultura; ma perché ognuno di tali luoghi diventi una "civitas", una città di anime, e non solo una città di pietre, tutti gli individui che li abitano devono prendere coscienza del loro ruolo attivo, della loro identità collettiva e soprattutto costruire solidi beni relazionali.

Non possiamo comprendere pienamente il significato di comunità senza ricordare come nella lingua latina "*munus*" stia a significare il compito condiviso, certo, ma anche il dono, l'offerta; ecco, dunque, perché chi condivide un rapporto di comunanza civile e sociale è portatore di una responsabilità, di un onere che è al contempo dono e ricchezza.

Costruire una comunità, nel senso più vero e profondo, vuol dire allora narrare e consolidare le comuni radici, tessere una trama di solide relazioni basate sull'ascolto, sulla volontà condivisa di realizzare il bene comune, sulla fiducia.

Una sfida importante la fiducia.

Il latino adoperava lo stesso termine, *fides*, per indicare la corda del liuto.

Come la corda del liuto non emette suoni se non è ben tesa, la fiducia è una corda che unisce solo coloro che ne tengono stretti i capi con forza; più sono le corde, più complessa l'armonia, più è elevato quello che possiamo definire il capitale sociale di una comunità.

L'economista statunitense Gary Becker, Premio Nobel per l'economia nel 1992, ha definito il capitale sociale come «la somma delle risorse, materiali o meno, che ciascun individuo o gruppo sociale ottiene grazie alla partecipazione a una rete di relazioni interpersonali basate su principi di reciprocità e mutuo riconoscimento».

* Tiziana Di Sante, Presidente della Fondazione Tercas.

A tale capitale abbiamo attinto per la redazione del bando “RICOMINCIO DA TE”, sul tema della parità di genere e della lotta alla cultura della prevaricazione maschile e al fenomeno della violenza di genere.

Un tema complesso, che ha visto la Fondazione impegnata in primo luogo nella implementazione di una cultura della parità: spettacoli teatrali, concerti, ricerche storiche hanno raccontato le donne e le loro lotte, coinvolgendo in particolar modo le giovani generazioni.

Parallelamente, sono state sostenute attività di supporto a donne sottratte al coniuge maltrattante, sia nella prima fase, legata alla salvaguardia dell'incolumità personale, che nella seconda, che vede il reinserimento nel mondo del lavoro al fine di raggiungere quella indipendenza economica indispensabile al raggiungimento di una vera e piena libertà e della autonomia personale.

È nata così, grazie all'iniziativa del Consorzio Solidarietà Aprutina, espressione della Caritas diocesana, e in collaborazione con il Centro anti-violenza “La Fenice”, la sartoria “Il filo della speranza”, che impiega donne vittime di violenza o in situazioni di fragilità sociale.

Ma una comunità che voglia definirsi civile non può rinunciare alla speranza della riabilitazione e del recupero sociale del coniuge maltrattante.

Ecco dunque il senso del progetto della Cooperativa “L'Elefante Bianco”, sostenuto dalla Fondazione Tercas nell'intento di avviare un percorso di responsabilizzazione degli autori di violenza; un percorso di cambiamento che parte da una assunzione di responsabilità rispetto ad un comportamento sbagliato per arrivare all'acquisizione di modalità comportamentali non violente, conformemente a quanto previsto dal CAM di Firenze, primo Centro di ascolto uomini nato in Italia.

Nulla di tutto ciò sarebbe stato tuttavia possibile se enti e associazioni non si fossero incontrati e raccontati a Palazzo Melatino, scoprendo di poter essere l'uno risorsa per l'altro, attivando progetti comuni, scambiandosi esperienze e informazioni.

E così i “fili” della fiducia si intrecciano e creano orditi, variopinti e robusti tessuti che scaldano, vestono, erigono tende in un deserto che, pian piano, fiorirà.

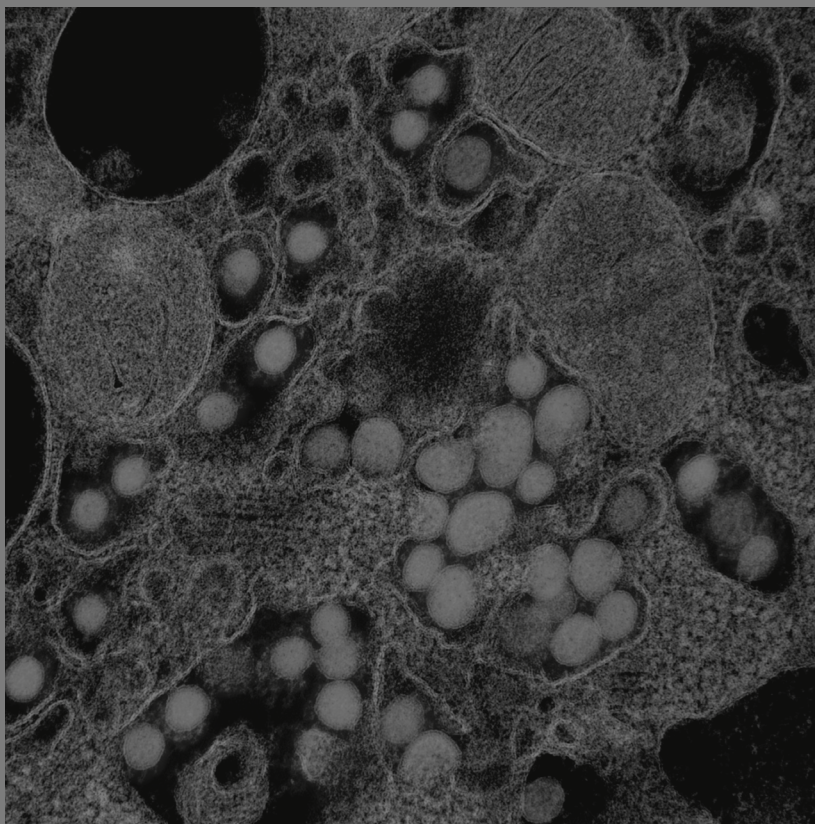


Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Maestro Del Secondo Soffitto di San Donato a Castelli*, Motivi decorativi geometrici e stemma centrale - 1590-1610 - maiolica modellata, dipinta a smalto, cm 43 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - *proprietà*: Fondazione Tercas



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Di Filippo Giacomo*, Busto di dama e motivi floreali - 1600-1610 - maiolica modellata, dipinta a smalto, cm 7x30 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - *proprietà*: Fondazione Tercas

Prospettiva Λογος



Presentazione

Settimio Luciano*

Spesso l'uomo si vive ed è interpretato nei termini di uno scarto, di un non riconoscimento che ferisce la propria identità sia a livello personale e sia a livello sociale. Il respiro bestiale della guerra, dell'ingiustizia, dello sfruttamento e di altro ancora, ferisce il vivere relazionale umano e lo rende pesante, oscuro lasciando spazio alle tante interpretazioni pessimistiche dell'uomo. Ma davvero bisogna arrendersi a tutto ciò? Davvero non si può sperare che l'uomo possa essere intriso di preziosità e di una relazionalità capace di costruire senso di pace e amore? Ecco allora la doppia "sfida" di questo percorso che presenta la visione della persona in Stefanini per sottolinearne gli aspetti di irripetibilità e singolarità, assieme a un senso di apertura universale che dona l'idea di riconoscimento personale dell'altro nell'alveo della immensità del Divino di cui l'uomo stesso è dono; e l'altro approfondimento che concerne una meditazione sull'esilio riletto come categoria dell'esistenza umana e come situazione per rimarginare ferite e dolori profondi.

Il primo studio, come annunciato, riguarda l'esame di un aspetto importante e rilevante del pensiero di Luigi Stefanini: la visione della persona in rapporto alle correnti di pensiero dell'epoca quali idealismo ed esistenzialismo. L'autore del saggio espone la differenziazione di tale visione in relazione all'idealismo (nella sottolineatura della unicità e irripetibilità della persona in quanto singolo) e all'esistenzialismo evitando, diversamente da alcune posizioni di tale corrente di pensiero, l'incomunicabilità e il solipsismo in cui rischiava di essere gettata l'interpretazione dell'uomo. Non solo. All'interno di tale cornice, proprio per esaltare una visione che abbracci tutto dell'uomo, si fa riferimento alla visione di Stefanini in rapporto all'arte e alla poesia le quali esaltano l'aspetto dello spirituale che singolarizza la vita dell'individuo e tutto ciò si riflette propriamente in esse. Accanto a ciò non ci si meraviglia se per il filosofo trevigiano era la filosofia, più della scienza, a esprimere le profondità della persona per l'autocoscienza, il senso del limite e il riconoscimento del dono che si è da parte della Trascendenza, che essa è capace di evidenziare.

La persona esprime, così, sia l'aspetto di singolarità irripetibile, di intensa preziosità che essa è; sia il carattere di universalità, di apertura che essa è, andando contro le interpretazioni riduttive dell'uomo relegato alle sole condizioni empiriche e fissato come un oggetto. La persona, col suo carico di sin-

* Settimio Luciano, docente di Filosofia presso ITAM-PIANUM e ISSR Toniolo Pescara.

golarità preziosa e irripetibile, non può essere relegata a “particolare” perché è coscienza del tutto e in sé contiene una totalità che riconosce il proprio limite e la propria grandezza relazionandosi con Dio. Si riconosce, per dirla in altri termini, l'assolutezza in sé nel riconoscersi non solo finiti ma dipendenti da Dio: riconoscimento di una limitatezza dell'essere umano che però, in virtù della sua relazione creaturale con l'Assoluto, è capace di rappresentarlo mai dimenticando la sua contingenza e l'umile senso del limite. Dio è il Soggetto assoluto che fonda la soggettività umana e il rapporto con Lui passa per la realtà umana e del mondo in quanto costituiti dal Divino medesimo.

L'io possiede la doppia apertura rispetto a Dio e al mondo ed è proprio essa a evidenziare sia la capacità di rilevare il limite, la propria contingenza; sia il rimandare tale relativo all'Assoluto così che vi è, contemporaneamente, esperienza del limite (o relativo) e di Dio. La Trascendenza diventa, in tal senso, la categoria e la forma costitutiva dell'essere umano, ed Essa si rapporta al relativo che l'uomo è lasciando che l'incarnazione, l'Assoluto che scende nel relativo, diventi espressione del rapporto fra Dio e uomo. In questi termini emerge l'interpretazione dell'uomo come immagine di Dio.

Cosa prendere da un pensiero come quello esposto in rapporto all'interpretazione dell'uomo e di Dio? Lo Stefanini, nel suo sottolineare l'aspetto di singolarità preziosa e di universalità, dà l'idea dell'uomo che si concretizza in un vivo senso del proprio valore ma non nel senso di una sterile chiusura narcisistica come oggi spesso avviene. Fa emergere, invece, un senso di apertura che si compromette con la fisicità, con la storia per portarvi il suo segno, la sua capacità di trascendere, di andare al di là in virtù del senso di Infinito posseduto. E da l'idea di un rapporto col Divino in cui è impegnata ogni parte dell'uomo che anche nel suo aspetto empirico, manifesta la trascendenza che gli lascia abbracciare amorevolmente il mondo alla luce del rapporto con un Dio che ama, a sua volta, talmente tanto l'uomo da comprometersi con lui beneficamente.

Il secondo, breve saggio riguarda l'analisi delle esperienze di alcuni esiliati, per tentare di evidenziare l'esilio come categoria esistenziale: lo sradicamento, la solitudine e le ferite relazionali, sono aspetti tipici di chi vive in esilio e con i quali ogni essere umano ha a che fare. Nella persona dell'esiliato essi sono vissuti in maniera estrema. in modo molto più dilaniante rispetto alla quotidianità, più o meno tranquilla, vissuta normalmente. Proprio per questo l'ascolto di tali esperienze può dare insegnamenti preziosi nella ricompressione della propria esistenza per far emergere la capacità di rimargina-zione esistenziale che l'uomo può acquisire ed esprimere all'interno anche di situazioni di sofferenza interiore e non solo. Fra gli esiliati esaminati vi sono due poeti (Foscolo e Brodskij) e una filosofa spagnola (Zambrano).

Del poeta italiano, oltre a sottolineare l'aspetto drammatico della vita dell'esiliato, la cupa tristezza che lo contraddistingue, vi è il richiamo alla speranza di ridonare consolazione e lenimento, all'identità nazionale ferita, attraverso l'espressione dell'arte, della poesia e della pittura. La Zambrano sottolinea come l'esiliato sia la coscienza storica della propria nazione, da cui è stato gettato via, ed esprime, con la sua sola presenza, lo sradicamento subito. L'esiliato vive in modo estremo, un senso di abbandono da parte di tutti: Dio e uomini. L'esiliato si sente nudo, estraniato e senza la possibilità di rifugio e dimora: con la sua sola presenza ricorda il coraggio di affrontare la tempesta dello sradicamento, ma con ciò addita la vigliaccheria degli altri che non hanno reagito contro il regime dispotico che ha generato la condizione dell'esilio. Nel contempo, nell'ambito della sua esistenza, l'esiliato rappresenta il grido affinché si realizzi una società umanizzata dove non ci siano più le ferite inferte da regimi illiberali e totalitaristici. L'esiliato, più di altri, conosce cosa sia la ricchezza e il valore spirituale della persona e di quanto e come essa debba essere difesa contro tutti gli attentati alla libertà e dalla democrazia. Ultima testimonianza è quella del premio Nobel per la letteratura Brodskij che sottolinea come l'esiliato sia chiamato a vivere l'umiltà perché la condizione dell'esilio fa sentire se stessi simili a un pulviscolo di polvere. Accanto a ciò il noto poeta russo fa vedere il grado di alienazione a cui soggiace l'esiliato che vuole nascondersi l'oscurità del futuro, in un attaccamento estremo al passato ma, con ciò, fuggendo dalla realtà.

Quanto emerso, a livello di esperienza della vita degli esiliati, può diventare un messaggio per prendere coscienza di quanto e come si vive la propria esistenza come un esilio. La città, con la sua moltitudine immensa e con il livello d'indifferenza presente nel suo vivere anonimo, può essere ricompresa come un deserto dove si respira una solitudine asfissiante. L'amore stesso, a volte, diventa il vivere di due mondi fundamentalmente estranei fra loro. Il confronto a due spesso è fatto di lacrime segrete e senso di gettatezza. La solitudine, di cui si è già accennato, è esilio quando è ferita, senso di distanza, dolore, angoscia. Nell'esilio si vive in modo forte anche la speranza di una società migliore ed è ciò che radicato nel desiderio di ogni esistenza umana che non può fare a meno di sperare, di illuminare un futuro che il più delle volte appare avvolto dalle tenebre. L'ultimo passaggio parla della analogia fra l'esilio e quanto vive il mistico nel suo rapporto col Trascendente, in quel deserto colmo di luce d'amore e aridità che l'uomo di Dio è chiamato ad attraversare per diventare segno di speranza per sé e per gli altri.

«L'essere è personale»: l'ermeneutica della persona in Luigi Stefanini

«Being Is Personal»: the Hermeneutics of the Person in Luigi Stefanini

Raffaele Rollo*

Il presente lavoro vuole presentare alcuni aspetti del pensiero di Luigi Stefanini. Il filosofo trevigiano presenta alcuni aspetti della corrente personalistica, sottolineando note peculiari desunti dallo studio di autori come Platone, Agostino, Rosmini e Gioberti, in dialogo con Giovanni Gentile e Benedetto Croce: l'*imaginismo* come problema filosofico, il fondamento metafisico della persona nella relazione con l'Altro, con sé stesso e con gli altri, la *scepsi* come metodo per giungere ad un fondamento dell'«essere personale», la persona come origine e principio del discorso filosofico.

This work aims to present some aspects of Luigi Stefanini's thought. The Trevisian philosopher presents some aspects of the personalistic approach, underlining some peculiar notes drawn from the study of authors such as Plato, Agostino, Rosmini and Gioberti, in dialogue with Giovanni Gentile and Benedetto Croce: imaginism as a philosophical problem, the metaphysical foundation of the person in the relationship with the Other, with himself and with others, scepsis as a method for reaching a foundation of "personal being", the person as the origin and principle of philosophical discourse.

Keywords: Personalismo, Metafisica, Novecento filosofico italiano.

Premessa

Il clima filosofico oggi dominante è generalmente caratterizzato dal “pensiero debole”, da un diffuso scetticismo e nichilismo nei confronti delle capacità costruttive della ragione umana e soprattutto dal prevalere di indagini ermeneutiche e analitiche. A nostro parere, la filosofia non può rinunciare a porsi le domande fondamentali di carattere metafisico, domande irrinunciabili perché strutturali della persona umana, dando ad esse adeguate risposte tramite argomentazioni razionali. La ricerca di una

* Raffaele Rollo, Docente di Filosofia presso ITAM-PIANUM.

metafisica “umile e aperta al *novum*”¹ ci pare necessaria per fornire orientamenti anche nei confronti delle problematiche che concernono l’etica, la politica e, più in generale, le vicende dell’esistenza umana. Una “metafisica della persona” è quanto mai necessaria insieme ad una “metafisica della trascendenza” che non sia mera ripetizione di vecchi sistemi, ma sappia interagire proficuamente con il mondo contemporaneo. L’«addio alla verità» teorizzato da Vattimo² non può che fungere da stimolo per la ricerca di un ulteriore e più fecondo paradigma di ragione che possa indirizzarci nuovamente alla verità che ci supera, ci precede e ci fonda. Un contributo notevole ci è offerto dalla “religione del *Lògos*”, il cristianesimo, il quale mai si è posto in antitesi alla ragione umana; «ha sempre definito gli uomini senza distinzione, creature di Dio e immagine di Dio [...] una fede che proviene dal *Lògos*, dalla Ragione Creatrice, e che perciò è anche aperta a tutto ciò che è veramente razionale»³.

Non sembri fuori luogo, nel panorama filosofico attuale, riproporre quanto Armando Rigobello, discepolo di Luigi Stefanini, affermava sottolineando il ricongiungimento dell’*homo hermeneuticus* con lo spiritualismo cristiano degli anni Cinquanta e l’incanalarsi della «riflessione in chiave religiosa» sui sentieri aperti dalla «vicenda speculativa europea»⁴.

La scelta di presentare un autore nasce dal desiderio di attingere, da un “classico” della filosofia italiana e della corrente personalistica, spunti “forti” per una riproposizione della centralità della persona umana, di fronte alle tante derive “deboli” e “liquide” oggi spesso imperanti.

«L’essere è personale»: superamento dell’idealismo e ricerca di una «metafisica della persona»

In Italia nella prima metà del Novecento il pensiero filosofico dominante era essenzialmente l’idealismo nelle sue forme di “storicismo assoluto” di Benedetto Croce⁵ e di “attualismo” di Giovanni Gentile.

Il problema di Stefanini fu quindi quello di cercare di elaborare un “idealismo cristiano” – tale è anche il titolo di una sua opera – nel quale, in netta opposizione ad un immanentismo fondato sulla trascendentalità interpersonale dell’attività dello spirito (*Geist* nel linguaggio hegeliano) tornasse ad essere presente la nozione di individuo e di persona. Il tentativo di Stefanini fu quello di superare la chiusura immanentistica e storicistica dell’idealismo per affermare il valore della persona come singolarità individuale e come trascendenza⁶.

L'itinerario speculativo dello Stefanini comincia a delinarsi in dialogo con Platone, Bonaventura, Gioberti. La tesi di laurea riguarda un autore che, pur sospettato di modernismo, trova in Stefanini dapprima un giudizio critico sul dualismo tra azione e pensiero, ma poi sempre più una sincera stima e adesione allo spirito del "blondelismo"⁷. Platone lo aveva inserito nella più classica delle matrici speculative⁸, con Gioberti giunge ad una feconda convergenza di motivi platonici e di prospettive proprie dell'idealismo tedesco⁹. L'esistenzialismo costituì un ulteriore punto di riferimento. In questo movimento di pensiero Stefanini scopre una rottura rispetto alla precedente tradizione filosofica e, dall'altro, viene considerato una conseguenza soprattutto dell'idealismo trascendentale. Come vedremo l'immanentismo idealistico non è riuscito ad esaurire in sé la realtà e, quindi, a rendere conto della complessità dell'esperienza; «la posizione immanentistica si presenta come esito conclusivo di un processo che ha assolutizzato l'unilateralità»¹⁰.

Di fronte a questo Stefanini formula la proposta secondo cui la realtà personale, posta al centro della considerazione metafisica ed etica, si presenta capace di recuperare il senso dell'esistenza e insieme si pone come luogo dell'universalità del valore. La proposizione fondamentale di tale personalismo è come riassunta nell'enunciato: «L'essere è personale e tutto ciò che non è personale nell'essere rientra nella produttività della persona, come mezzo di manifestazione e di comunicazione»¹¹. Queste indagini speculative conducono Stefanini al riconoscimento della «primarietà dello spirituale sull'empirico», all'«unicità quale determinazione dell'essere personale» e all'«apertura metafisica» della persona stessa.

Il limite non è nell'Assoluto, ma costituisce un'insuperabile esperienza della persona umana. Dio diviene il "momento" in cui la persona si riconosce come finita, ma nello stesso tempo si radica nell'infinito:

*la trascendenza divina diventa la forma costitutiva del mio essere e quindi la categoria del mio pensiero [...]. Poiché la mano di Dio che mi tocca, sorreggendomi, io non posso trarre alla luce colla mia parola le profondità del mio essere senza includervi qualche senso di quel Dio al quale in tal modo sono congiunto e che, si potrebbe dire, causalmente si prolunga in me*¹².

La scoperta del limite, inoltre, apre la persona alla comunione con le altre persone e dà luogo ad una visione personalistica della società, un personalismo sociale appunto¹³.

Il termine *personalismo* con cui si indica la più matura prospettiva filosofica di Luigi Stefanini richiede una precisazione che faremo adesso,

per poi dedicare un capitolo all'approfondimento della sua proposta personalista.

I rapporti con il personalismo francese (in particolare con Lavelle e Le Senne) inducono a confrontare il personalismo stefaniniano con quello di Mounier: il personalismo di Stefanini nasce all'interno di una linea speculativa che da Platone risale ad Agostino e giunge al Gioberti e che si confronta con il neo-idealismo italiano, il personalismo di Mounier ha invece una genesi etico-politica e si articola sul prevalente terreno delle dinamiche psicologiche. Il personalismo di Stefanini nasce all'interno di una tradizione accademica per quanto ravvivata da un preciso impegno etico-religioso e socio-politico, mentre il personalismo di Mounier è più decisamente espressione di un impegno che ha nella pubblicistica il suo luogo di dibattito (si pensi alla rivista «Esprit»). Le differenze tra i due personalismi sono, quindi, di natura teoretica e discendono da due diverse tradizioni speculative, pur nella comune ispirazione di fondo¹⁴.

Prima di concludere questa parte ci sembra opportuno lasciare la parola allo stesso Stefanini; il brano che citeremo è tratto da *La mia prospettiva filosofica*:

Confessione? Anche per me, come per coloro che m'hanno preceduto, esporre la mia prospettiva filosofica è confessarmi. Ma non ho da accusare crisi di coscienza o conversioni che m'abbiano portato da un versante all'altro della filosofia. Ho proceduto sempre nella stessa direzione, partendo non dal vuoto pneumatico ma da un embrione. E ritengo che tale sia la genesi psicologica e logica della filosofia. Non ho applicato il *dubbio metodico* – metodo artificioso non applicato veramente nemmeno da chi ha annunciato per primo questa finzione nella storia della filosofia – ma ho applicato il *metodo dell'integrazione*: mettere a confronto l'embrione originario con ogni successiva esperienza di pensiero e di vita, per saggiare la sua resistenza e arricchirlo di ogni incisione fecondatrice [...]. Un'affermazione che potrebbe forse bastare a qualcuno per squalificarmi come filosofo: il mio punto di partenza è stata mia madre. Fin dai primi anni ho constatato nella forma di vita realizzata da mia madre tanta serenità operosa e consapevole, sicuramente orientata verso una meta, tanta tenerezza di sentire e tanta forza di provvedere di resistere alla sventura, da farmi risultare impossibile che in quel sistema di vita non fosse contenuto il senso più alto dell'essere. La mia scienza, quale essa sia, non è che il tentativo di sviluppare l'entimema della ragione in quella sapienza; e la mia scienza tende a ritornare a quella sapienza seppur ne rimane sempre discosta¹⁵.

L'imaginismo: riflessioni teoretiche sulla creazione *ad imaginem*

Per poter comprendere l'approdo di Stefanini alla proposta filosofica personalista, ci sembra importante, ai fini di una genesi del suo pensiero, riportare una breve considerazione di Armando Rigobello:

il personalismo si presenta così come la forma più matura di spiritualismo, ma pensiamo che il suo modello teorico originario sia da ricercare nell'*imaginismo* cui Stefanini giunge riflettendo su Platone e sugli sviluppi patristici del platonismo. L'"*imagine*" si colloca tra *gnoseologia* e *ontologia*, come osserva Stefanini in *Imaginismo come problema filosofico*, poiché essa non è semplicemente il risultato di un'attività che qualifichi la conoscenza come conoscenza parziale, limitata ed insieme impegnata a manifestare l'apertura a ciò che trascende i suoi contenuti, ma indica la struttura ontologica del soggetto conoscente e le modalità del suo rapportarsi al mondo in cui si trova situato¹⁶.

Il termine "imagine" utilizzato da Stefanini nella sua opera del '36, *Imaginismo come problema filosofico*¹⁷, richiama sia la derivazione dalla parola latina *imago* sia il valore speculativo che egli attribuisce all'*imagine*: «intendiamo per *imagine* quello ch'è espressivo di altro da sé. Nella definizione è compreso il duplice rapporto di somiglianza e di alterità dell'*imagine* rispetto a ciò che essa vuole esprimere»¹⁸. Rigobello sottolinea non solo come l'*imagine* indichi la struttura ontologica del soggetto conoscente, ma è importante sottolineare l'aspetto *gnoseologico* prima di quello ontologico: Stefanini a confronto con Maurice Blondel e Giovanni Gentile. Il filosofo trevigiano intravede una "debolezza metafisica" nella *philosophie de l'action*: mentre nel realismo metafisico stefaniniano è preservato il riconoscimento, da parte dell'intelletto, degli enti, oggetto del conoscere e dell'essere delle cose come causa del conoscere, nell'immanentismo blondelliano permane la difficoltà di affermare non soltanto la conoscibilità, ma perfino l'esistenza della realtà metafisica¹⁹.

Nei confronti di Giovanni Gentile l'assunto gnoseologico si esprime incisivamente nell'esordio della seconda parte dell'opera *Idealismo cristiano*, recante il titolo: *Teoria*. In tale scritto troviamo una nota di disappunto nei confronti dell'idealismo che fa dell'oggetto un modo di essere del soggetto; Stefanini depura l'assolutizzazione dello spirito dal paradosso dell'*autoctisi*²⁰. Il ruolo creativo spetta ad Altro da noi che, in quanto trascende il nostro potere e il nostro essere, si caratterizza come trascendente: «l'autoctisi è una magnifica ambizione umana che Gentile ha realizzata in sogno. Ad occhi

aperti, invece, constato che con le estreme propaggini del mio atto non riesco a nutrire le mie radici»²¹.

In altri termini possiamo notare come il filosofo non risparmiava critiche neanche a tutte le forme di trascendentalismo, le quali assolutizzavano il potere creativo dell'io, divinizzando l'uomo e naturalizzando il divino, risolvendo, in tal modo, la religione nella filosofia.

Una "metafisica della persona" di ispirazione platonica e giobertiana

Due sono le grandi monografie che Luigi Stefanini ha dedicato a pensatori a lui cari: quella su Platone²² e quella su Gioberti²³. Nel filosofo greco aveva, in qualche modo, proiettato se stesso, nel tardo platonico italiano vi si era ritrovato. La tensione verso la *scepsi* è tale che tutta la sua attività di pensatore era svolta per eliminare quel divario esistente tra il possedere ed essere posseduto in rapporto al medesimo Ente. Nella monografia sul filosofo italiano scriveva: «Persona è per il Gioberti il possesso che l'Ente ha di sé stesso come pensiero»²⁴. Quanto detto dell'Ente assoluto vale ugualmente per l'ente relativo, che è l'uomo:

Anticipo il senso della mia prospettiva filosofica, la quale può dirsi una *Teoria della persona* e può riassumersi nel seguente enunciato: *L'essere è personale e tutto ciò che non è personale nell'essere rientra nella produttività della persona, come mezzo di manifestazione della persona e di comunicazione tra le persone*²⁵.

In questa breve frase è compendiato l'intero personalismo stefaniniano; il Nostro ancora afferma:

Io sono nel punto della consustanzialità dell'essere e del pensiero, perché sono la realtà viva e concreta di un pensante. Io sono l'essere che è in quanto si dice, si afferma, nella sua presenza a se stesso nucleo ed energia insieme, ma energia intrinseca al nucleo e nucleo intrinseco all'energia; non pensiero dell'essere, ma essere che viene a sé dal suo atto e ha perciò sé intrinseco il pensiero, pensiero nell'essere: sono in una parola, persona. L'intima esperienza mi rivela che l'essere, nella sua natura personale, è essenzialmente il suo manifestarsi e il suo dichiararsi a sé stesso: *Ens declarativum et manifestativum sui*. Se è stato scritto che, nelle profondità di Dio al principio era il Verbo, io trovo qualche cosa del mistero in me, in quanto anche al principio del mio essere è la parola consustanziale con la quale io mi affermo e mi penetro e senza della quale io, *per me*, sarei nulla a me stesso²⁶.

L'io viene a trovarsi tra l'Essere perfetto che è Dio e l'essere improprio delle cose, tra il Verbo (Parola) di Dio e la cosa in sé. L'io è:

autocoscienza che non riesce a farsi, in noi, autoctisi. Per esprimerci (pensarci e farci) siamo rimandati a quello che noi non siamo. Il concetto non si regge se non si appoggia al fantasma del sensibile, che è la negazione del concetto²⁷.

Quello che vi è tra me e me, ciò che mi separa da me stesso, è l'insieme delle cose; ma, nello stesso tempo, ciò che può legare me a me sono ancora le cose ed è per questo che vogliamo conoscere, amare e produrre: «... in ogni oggetto conosciuto ci conosciamo, in ogni oggetto amato ci amiamo, e volendo alquanto ci vogliamo e qualunque cosa facciamo ci facciamo»²⁸. Se le cose hanno funzione strumentale di unione tra gli io, vi è prima ancora Dio, che è la ragione e la causa di unione e convergenza. La persona ha un rapporto con se stessa e con le altre persone, mediato dalle cose, sempre tuttavia in riferimento a Dio. L'analisi e la presentazione del pensiero stefaniniano si può, quindi, distinguere e articolare in tre punti, che analizzeremo: l'io in rapporto a se stesso, l'io in rapporto alle cose e, infine, l'io in rapporto a Dio.

La centralità della persona spinge Stefanini a parlare di metafisica della persona quale sapere filosofico privilegiato rispetto alla tradizionale metafisica dell'essere. In uno scritto pubblicato nel 1950 egli afferma:

*la metafisica della persona non intende oppugnare, come falsa, una metafisica dell'essere: soltanto la ritiene incompleta, quasi dicesse la verità, ma non tutta la verità. Invece di battere la via dell'esperienza concreta, la metafisica dell'essere segue la via dell'astrazione, nell'illusione di trovare quel *lumen siccum* di una deduzione matematica quella apoditticità che stringa irrefutabilmente la conclusione²⁹.*

La metafisica della persona pone come proprio oggetto:

non l'essere cieco, fuori di ogni pensiero vuoto, che cerchi di riempirsene, ma l'essere soggetto e oggetto a sé stesso nella consustanziale attuosità del pensiero, con cui l'essere si manifesta e si pone³⁰.

Con altre parole il nostro autore afferma che:

nella persona, la parola o il pensiero si manifestano *consustanziali* all'essere: né essere senza pensiero, né pensiero senza essere, ma essere del

pensiero e pensiero dell'essere, in quanto pensiero nell'essere. Anche in Parmenide l'essere era consustanziale col pensiero (fr. B 5, B 8, 34-36), ma nell'antico saggio il pensiero, consustanziale con l'essere, era irradiazione dell'essere, la sua evidenza o intelligibilità: non era ancora l'illuminarsi dell'essere a se stesso nell'autopossesso personale³¹.

L'Essere parmenideo³² era l'Essere intellegibile, non l'Essere intelligente; ma il vero essere è persona, e la persona è il vero essere: in essa l'essere non è "cieco", né il pensiero "vuoto", ma l'essere che è, è pensiero pensante. È questa l'identità-diversità per la quale l'individuo è unico e irripetibile (diversità) e razionale (identità), cioè con un pensiero in cui ogni altro essere umano si riconosce. Riconoscere e mantenere salda questa unità è il compito della speculazione filosofica, perché non cada nei due estremi, in cui è caduta nell'età moderna ed in quella contemporanea del razionalismo e dell'esistenzialismo:

la filosofia moderna si contrappone alla filosofia contemporanea in ciò che, mentre la prima ha estratto dalla soggettività la *logicità senza la persona*, la seconda estrae dalla soggettività la *persona senza la logicità*. La rivolta del pensiero contemporaneo contro il pensiero moderno vorrebbe essere a tutto vantaggio della persona, umiliata dal logicismo dialettico; ma la mancata reintegrazione della razionalità, quale interno connettivo della personalità, frutta, nella recentissima filosofia, null'altro che uno sfaldamento della coscienza umana, la quale si divide da se stessa e si annulla, per lo stesso sforzo di affermarsi nella sua irrazionalità. Il pensiero moderno e il pensiero contemporaneo non hanno perduto soltanto Dio: hanno perduto, ad un tempo, Dio e l'uomo, ed hanno perduto Dio perché hanno perduto, anzitutto, l'uomo. Primo compito dello spiritualismo cristiano è riconquistare l'uomo: percorrendo fino in fondo le vie dell'umanesimo, senza perdersi nelle secche del logicismo e dell'irrazionalismo, nelle quali, per ragioni diverse e concorrenti nell'unico risultato negativo, si perde anche il senso della persona umana. Alla base della struttura della metafisica sta la *Psicologia razionale*, senza la quale nessuna *Teologia razionale* potrebbe reggersi³³.

Stefanini indica nella Psicologia razionale il centro attorno al quale le altre conoscenze devono ruotare; se voglio afferrare realmente e totalmente me stesso è necessaria una Teologia razionale che ha il proprio oggetto assoluto nel Soggetto assoluto, contro una Teologia razionale di stampo kantiana; a tal proposito il Nostro afferma:

Nessuna metafisica si costruisce se il suo primo capitolo non è psicologico [...]. Se si resta chiusi nello schema dell'io trascendentale e si fa dell'io

nient'altro che la forma dei suoi contenuti empirici, inconsistente oltre la loro fenomenicità – ciò che, capovolgendo il senso dell'espressione kantiana, io chiamo l'illusione trascendentale – misconosce un'attestazione limpida dell'esperienza psicologica e si perde irrimediabilmente il senso dello spirituale nella sua assolutezza³⁴.

La metafisica della persona intende, dunque, mostrare come l'io incontri l'essere come persona: quella relativa che essa è, e quella assoluta, da cui è; da qui deriva l'impegno totale della persona umana, e non solo del filosofo di professione:

Essere razionali è più che essere filosofi: perché il filosofo di professione, nello sviluppare l'ampia voluta del suo sistema, può perdere di vista quell'entimema della razionalità che è la sapienza degli umili, capaci di scoprire nella semplicità veggente del loro spirito le coordinate essenziali dell'esistenza e di conseguire quell'equilibrio interiore che è la pace promessa agli uomini di buona volontà. Ma il raziocinio dei filosofi, per non smarrirsi nei meandri delle deduzioni logiche, deve porsi in confronto, di momento in momento, con la ragionevolezza delle coscienze rette e schiette, e non deve concedere che la scienza si allontani dalla razionalità sapienziale se non per ritornarvi con forze rinnovate e accresciute³⁵.

Il rischio che corre il filosofo è quello di trovare nella sua ricerca se stesso come oggetto, e non come soggetto, quindi di non trovare, in ultima analisi, se stesso. Il richiamo alla persona come centro dell'esperienza totale del reale è il richiamo alla "unicità" della persona stessa, unicità dalla quale:

vengono il valore e la dignità umane [...]. Pretendo alla immortalità in nome della unicità: ch'è l'immortalità della fama a cui aspiro, l'immortalità nell'affetto dei miei cari a cui mi lego a conforto non sono che emblemi di una più consistente immortalità a cui la mia unicità mi conferisce il diritto di aspirare [...] un unico, di cui un altro identico non ci fu né ci sarà in tutta la storia del creato, questo unico, una volta costituito, non può essere distrutto[...]. Una specie di argomento ontologico dell'amore sta alla base della mia pretesa all'immortalità³⁶.

Da qui la sua certezza incrollabile, il suo "dogma, l'io", quell'io avvertito non soltanto dal nostro filosofo come centro della sapienza e della scienza, ma anche da tutti coloro "che dicono di sé io".

L'io in rapporto con se stesso

Il punto da cui Stefanini parte è l'identificazione tra essere e pensiero, poiché l'io è l'essere che è pensiero. L'io è, infatti, come abbiamo già visto «nel punto di consustanzialità dell'essere e del pensiero, perché sono la realtà viva e concreta di un essere pensante». Il binomio essere-pensiero riferito all'io ha bisogno di un'ulteriore chiarificazione, che faremo, adottando come esempio, la categoria concettuale *ragione ragionante* e *ragione ragionata*, presa in prestito dal pensiero di Vito Fazio-Allmayer³⁷: la *ragione ragionata* esprime la possibilità, da parte del soggetto, di staccare da sé il proprio pensiero ed evidenziarlo in se stesso, diverso dal soggetto stesso, è l'ambito della logica, con principi assoluti, da cui non sarà possibile dedurre la *ragione ragionante*. Al riguardo afferma Stefanini che:

per quanto la logica possa compiacersi di trasformare il concreto in astratto, l'unico principio primo, l'unica categoria, l'unica verità assiomatica che è preposta all'ordine della razionalità è l'io: l'io che non può smentirsi nei suoi acquisti particolari e perciò è in contraddittorio, almeno se vuoi realizzare la sua natura profonda; l'io che è categoria, cioè forma che informa tutti i suoi contenuti empirici; l'io che è verità assiomatica, unico dogma preposto alla razionalità affinché essa possa adempiere un compito rigorosamente critico. Sì, la categoria è l'essere, come vuole Rosmini: purché s'intenda non l'essere indeterminato, precipitato al fondo degli alambicchi della logica, ma l'essere determinato e reale e vivente e veggente nella mia esperienza personale³⁸.

La logica, quindi, come un prodotto del soggetto pensante non può mai includere l'essere che l'ha prodotta, pena la sua eliminazione, pertanto essa sarà sempre un "sottoprodotto della filosofia"³⁹. La persona, l'io non è un particolare rispetto ad un universale, ma è l'universale; l'astrattezza su cui si proietta il pensiero scientifico e la sua particolarizzazione ci appaiono come la negazione dell'atto vivo della persona umana:

l'universalità del concetto è il richiamo della molteplicità empirica della sua matrice spirituale. Non mi soddisfo del "che" delle cose e voglio il "come", non mi soddisfo del "come" e voglio il "perché", e non potrei nemmeno afferrare il "che" senza il "come", né il "che" e il "come" senza in qualche modo rendermi conto del "perché", perché *tutto vuol farsi cibo a quell'appetito d'unità che è la sostanza del mio essere*⁴⁰.

La *scepsi* continua della persona si "gioca" proprio in questa circolarità, diremmo oggi, di significanti e significati, perché «tutto vuol farsi cibo a

quell'appetito d'unità che è la sostanza del mio essere»; l'io come «sorgente e punto di raccolta» delle energie sparse, le quali vogliono tendere inesorabilmente all'unità. L'universalità e l'individualità dell'io sono i poli del suo essere stesso, o, se si vuole, la sua unità e la sua unicità:

Ben più che un'unità, io sono un'unicità: una realtà irripetibile, inconfondibile, che non ha il suo perfetto equivalente in nessun'altra e perciò non si può scambiare, commerciare, barattare⁴¹.

Se io sono *unicità* allora sono tanto individuale quanto nessuna cosa può esserlo; se sono *unità* sono più universale di qualsiasi universale. Stefanini, sostenitore della *ragione ragionante*, evidenzia anche l'equivoco in cui si cade quando si vuole esaltare l'uomo per il suo pensiero astratto, per la sua *ragione ragionata*, come anche quando lo si vuole esaltare privo di ragione⁴². Come per Rosmini il principio di identità è espressione del principio di cognizione⁴³, così per Stefanini, lo è rispetto a quello dell'io, per cui egli pone, al modo fichtiano, il principio primo, logico e ontologico, nel non "A=A", ma "Io=Io"⁴⁴. Qui risiede l'assolutezza dell'io e la sua unicità. L'unicità della persona racchiude in sé l'universalità del valore, in modo tale che non vi è per esso comparazione, quasi fosse una merce di scambio: nell'identità di sé a sé l'uomo evita la caduta ai livelli di bestia e di cosa, le quali per loro essenza mancano di pensiero e di parola. La parola, di contro, è il grande segno distintivo dell'essere umano, che dice sé a se stesso, che intende quel se stesso che si dice⁴⁵; e per quante siano le parole espresse, le conoscenze, le esperienze, le facoltà dell'uomo, tutte sono legate nell'unità dell'io⁴⁶. La coscienza diviene, per così dire, il luogo dell'unità del molteplice e dell'unicità del singolo, essa è l'elemento distintivo della persona, lo specchio in cui l'io ritrova riflessa in unità la molteplicità dei suoi stati. Afferma Stefanini:

L'unità del soggetto cosciente è il principio dell'unità formale e della forma unitaria a cui sono sottoposti i contenuti di coscienza [...]. Il soggetto non si riconosce e non riconosce come sua esperienza se non ciò che si conforma sul principio unitario in cui esso consiste e da cui non potrebbe dipartirsi senza distruggere se stesso. Il caos è addirittura l'inconsapevole: tutto ciò che non è toccato dalla coscienza e non è soggetto alla sua azione ordinatrice e plasmatrice⁴⁷.

Il molteplice, condotto all'unità dall'io, appare, in qualche modo, lo specchio in cui il soggetto si riflette, non frammentato in esso, ma come centro e circonferenza in cui trovano naturale disposizione di parti nell'intero⁴⁸. Stefanini fa riferimento ad un binomio cardine della dialettica pla-

tonica: quello di intero e parte; tutto ciò che appare nella coscienza appare come immagine di qualcosa, e nello stesso tempo immagine parziale della coscienza stessa⁴⁹. L'essere pensante è un pensiero che pensa l'essere, che riflette l'essere che egli stesso è; da qui la "fame" dell'io, che abbiamo incontrato, la tensione della *ragione ragionante* che si protende al di là della *ragione ragionata*, sforzo dell'io di andare oltre se stesso, nella tensione e differenza che avverte tra ciò che è per essenza e ciò che ha realizzato fino a quel momento⁵⁰. Questa tensione e questa circolarità fanno sì che la coscienza come immagine e l'immagine della coscienza si uniscano a generare una parola, che è scientifica se figlia dell'*unità*, che è poetica se figlia dell'*unicità*⁵¹.

Sulla scia dell'estetica romantica, Stefanini individua un rapporto ontologico tra parola poetica e realtà fisica:

l'esperienza dell'arte, con la manifestazione della *forma unigenita*, suggerisce intanto il corollario filosofico, grave di sensi metafisici: *non è l'empiricità che individualizza lo spirituale, ma lo spirituale che individualizza la empiricità, esprimendone l'unicità della forma*. Non la contingenza delle condizioni organiche e fisiche ritaglia nella stoffa dell'unico io trascendentale le empiriche manifestazioni delle singole individualità, destinate a risolversi e dissolversi nell'astratta vita impersonale dello spirito; ma la singolarità degli spiriti, tutti individualmente segnati d'impronte inconfondibili, si esempla nella singolarità dell'immagine, suscitata dal caos della sensibilità ed elevata a compiutezza di forma, per reggere un momento della vita dell'anima e l'intimità del suo sentire⁵².

Le due parole dell'uomo, in concorde discordia, sono quelle dell'arte e della scienza: universale e unigenita, la prima ed universale, ma replicabile la seconda:

l'arte è il simbolo dei *qualia*. La scienza è il mondo dei *quanta*. L'arte è l'iperbole qualitativa della conoscenza sensibile. Queste definizioni si educano dalla duplice condizione della persona. L'arte è la comprensione del sensibile nella *unicità* della persona. La scienza è la comprensione del sensibile nella *unità* della persona. *Unicità* e *unità* non si contraddicono, come l'arte non contraddice la scienza; si sormontano vicendevolmente, non riescono a sovrapporsi, coincidendo⁵³.

L'essere umano, quindi, si rivela nella parola filosofica, più che quella scientifica, nel discorso che è un sapere radicato nell'io; la filosofia rappresenta per Stefanini, lo sforzo del singolo individuo di "pronunciare" se

stesso, di esprimere se stesso, di chiarirsi a se stesso nell'abbraccio degli altri e di Dio, mediato dalle cose; Filosofia non può che essere amore, "fame" di sapienza.

L'io in rapporto con le cose

Di fronte alla supposizione di chi pensa che una metafisica della persona porti ad una chiusura solipsistica dell'io Stefanini risponde:

Solipsismo? Clausura dell'io entro i limiti invalicabili della sua singolarità? Tutt'altro, anzi la sua singolarità è sonda e antenna sulle profondità e sulle altezze dell'essere. La monade spirituale è tutta porte e finestre, in quanto per la sua controllata finitezza è insediata nell'essere e non può trarre alla luce se stessa senza coinvolgere nell'atto proprio tutte le condizioni fisiche, sociali, storiche, metafisiche a cui è vincolata⁵⁴.

La coscienza che l'io ha di sé è coscienza del proprio limite, della propria finitezza, che è "porta e finestra" attraverso le quali l'io si proietta per trovare la propria pienezza. Coscienza e oggetto della coscienza non restano estranei l'uno all'altra per l'unità che la prima (coscienza) impone al secondo (l'oggetto), né tantomeno si identificano fino al perdersi della coscienza nel suo oggetto per il motivo della "primalità dello spirituale sull'empirico". Il rapporto di intero e parte salva dal duplice rischio, mostrando la distinzione ed insieme la loro affinità⁵⁵.

Ciò che appare alla coscienza, derivato dai sensi, sta prima fuori dell'io come essere a sé, anche se da sempre è parte del tutto che è l'io:

l'ente personale è un universale perché, nella sua unicità, non è parte di un tutto, ma un tutto nel tutto: *imperium in imperio*. Particolare e universale coincidono nel concreto determinatissimo della singolarità personale. Un universale-concreto, che non sia persona, è mito. L'universale, non concreto della persona, è astrazione (funzione). *Nulla è più universale della persona che non sia l'universalità di un'altra persona*. La persona si particularizza quando si perde, riducendosi al particolarismo delle condizioni empiriche in cui si manifesta. Il limite spazio-temporale in cui la persona empiricamente si manifesta non è la determinazione della persona, ma la manifestazione o lo schema fisico della determinazione metempirica che è costituita dalla sua unicità. Ogni determinazione nell'ordine empirico *pendet ab uno*: dalla prima determinazione dell'essere nell'ente personale, cioè dalla singolarità della persona⁵⁶.

Questo *pendere ab uno* è il *pendere* delle parti dall'intero, e, a sua volta, dell'intero dall'unicità:

Persona è presenza a sé medesimo dell'essere che si possiede e si penetra nel proprio atto: *actus essendi*. L'atto con cui l'essere si rende presente a se stesso nell'ente personale può dirsi, indifferentemente, pensiero o parola: *verbum*. 'Cosa' è l'essere che non parla o non pensa, cioè non può rendersi presente a se stesso, né possedersi⁵⁷.

In altri termini la persona possiede, mentre la cosa è posseduta; il particolarismo delle cose trova il proprio fondamento nell'universale che è l'individuo⁵⁸.

Il volgersi allo spazio e lo svolgersi nel tempo, cioè l'aprirsi necessario dell'io all'esperienza esterna al flusso temporale, non significa il suo vanificarsi, ma il suo ritrovarsi, e anzi un sempre maggiore e più chiaro ritrovarsi come unità della totalità delle parti, l'«unità produttiva della sintesi»; è questo rapporto tra intero e parti, usato per esprimere quello tra persona e cose, nel quale si corre il rischio che corre la persona (intero) di dispendersi nelle cose (parti). Tutto ciò che viene esperito è materia e strumento del ritorno dell'io a se stesso e tale ritorno avviene attraverso l'esperienza delle cose, che si presentano quali strumenti fisici nell'ambito fisico, e strumenti intelligibili (essenze) nell'ambito della mente.

Dal terreno sperimentale della Teoria della Forma (*Gestaltheorie*) la quale, nella sua formulazione più generale, può intendersi come l'affermazione che *la percezione dell' oggetto è altra cosa dalla somma delle impressioni di stimoli isolati* o anche: *il sentimento che abbiamo delle cose è l'impressione globale di un tutto che domina le parti e in sé le risolve*⁵⁹.

L'io e Dio

L'apertura alle cose e agli altri fa parte di quell'apertura a sé che la persona sente come trascendentale e come fine: la libertà. Tale libertà, nel suo aspirare alla pienezza, tuttavia incontra un limite tanto in se stessa quanto nella necessità delle cose e nella libertà degli altri individui. La metafisica della persona diviene ricerca dell'Assoluto che non limita o coarta la libertà, piuttosto la libera ulteriormente assimilandola a sé e specificando in modo definitivo e assoluto l'unicità dell'essere umano. L'essere umano avverte una diversità-dipendenza da un Essere che lo pone:

Radicato nell'assoluto, in quanto controlla di momento in momento la propria dipendenza da esso nella sua inguaribile finitezza, l'atto, che non può farsi assoluto, può ben porsi come rappresentativo dell'assoluto, senza contaminarlo con la propria contingenza e relatività, distanziandosi da esso nel conoscerlo quanto l'esistente si sente distante dall'atto che lo costituisce. L'assoluto è presente alla natura dell'esistente come il suo pensiero: presenza che, per natura dell'esistente si connota quale dipendenza costitutiva e quindi nel suo pensiero, che rispecchia la natura dell'assoluto, non può riflettersi altrimenti che come trascendenza creatrice⁶⁰.

L'incontro con l'Altro diviene l'incontro non con un Oggetto assoluto, ma con un Soggetto assoluto; un Soggetto che ha fondato la mia stessa soggettività. Non sono esistente se non perché Lui è un esistente, non sono un soggetto se non perché Lui è un Soggetto⁶¹. E come non vi è un rapporto tra gli altri io se non mediato dalla realtà fisica, così non vi è un rapporto tra io e Dio se non mediante la stessa realtà, con la differenza che in questo caso la trascendenza di Dio appare richiesta dalla sua assolutezza: «La causa della trascendenza non si vince a proposito dei rapporti tra Dio e il mondo, se non la si vince anzitutto a proposito dei rapporti tra l'io e il mondo»⁶². L'io si sente trasceso dall'Assoluto per la propria finitezza e relatività e vive di questa doppia apertura; infatti precisa Stefanini che:

Si deve constatare che la trascendenza è categoria del mio intendere, in quanto è modo del mio essere. Nell'atto appercettivo il singolo si possiede in quello che esso è e nella sua dipendenza dall'Altro che lo costituisce, sicché la sua visuale si sdoppia, esorbitando dalle condizioni dell'esistente e toccando la sfera in cui l'esistente è contenuto e nella quale egli sussiste⁶³.

La doppia apertura non è estrinseca all'io, ma essenziale per quel rimando del relativo all'assoluto: non vi è riconoscimento del relativo senza quello dell'Assoluto, come non vi è scoperta dell'Assoluto senza l'esperienza del relativo. La coscienza riconosce che si deve ammettere l'esistenza della causa e della ragione dell'esistenza limitata dell'io; l'io, quell'intero di cui le cose sono parti, sente in sé la stessa precarietà che sente nelle cose: le cose non hanno senso ed esistenza senza l'uomo, ma l'uomo riceve senso ed esistenza soltanto dall'esistenza dell'Assoluto.

La trascendenza diventa la forma costitutiva del mio essere e quindi la categoria del mio pensiero, in quanto non posso pensare nulla assolutamente e nulla volere come assoluto valore se non pensando all'assoluto che mi appartiene, non quale condizione mia propria, ma per la presenza in me del

suo atto che mi sostiene [...]. Io non posso trarre alla luce colla mia parola le profondità del mio essere senza includervi qualche senso di quel Dio al quale in tal modo sono congiunto e che, si potrebbe dire, causalmente si prolunga in me⁶⁴.

Lo stesso nostro autore parla di «dipendenza metafisica da Dio»⁶⁵ quando afferma del bisogno dell'uomo di se stesso per conoscere Dio e di Dio per conoscere se stesso; ci sembra di sentire l'eco dell'umanesimo cristiano sostenuto dalla scuola francescana e da alcuni esponenti della teologia del XX secolo⁶⁶; la via regale resta l'incarnazione come manifestazione relativa ed assoluta dell'Altro, la carne come accettazione del limite da parte dell'Assoluto e questa stessa finitezza della carne come apertura verso l'Infinito.

L'Essere non soltanto fonda ontologicamente l'io, ma si dona a lui perché perfettamente si posseggia:

l'uomo non può possedersi se non si possiede in Dio. Ma è anche vero che Dio non può essere posseduto dall'uomo se l'uomo anzitutto non mette in atto tutte le sue risorse per conquistare se stesso. Dio non ha bisogno dell'uomo per essere se stesso; ma l'uomo ha bisogno dell'uomo per rapportarsi a Dio altrimenti gli verrebbe meno il termine primo in cui Dio gli si manifesta⁶⁷.

Quell'intero che è l'individuo è in realtà un intero che si va formando e conquistando attraverso uno sforzo di riconoscimento e accettazione di tutte le cose come parti strumentali donate per il proprio perfezionamento, e di tutte le persone come altri interi aventi i suoi stessi diritti.

Dio infinitamente mi trascende, ma nulla è più presente in me di Dio stesso. Dio giunge fino a me con l'atto suo che mi fa essere, sicché nel toccare le profondità della mia natura io tocco qualche cosa che è di Dio ed entro in relazione con Lui. Chi tiene in mano l'effetto tiene in mano un elemento valido per la conoscenza della causa. *Cognitio effectus est causa quod cognoscat eius causa*. Come conosco me attraverso gli effetti che produco nella realtà che mi è sottomessa, così conosco Dio perché sono effetto del suo atto creativo⁶⁸.

Conclusione

La prospettiva filosofica di Luigi Stefanini è stata definita da recenti interpreti del suo pensiero come “personalismo della parola”⁶⁹ e “personalismo ermeneutico”⁷⁰. Il suo itinerario filosofico è caratterizzato dalla ricerca

di comprensione della realtà umana nella sua integralità ed è fecondato da una raffinata “arte dell’interpretazione”; un’inesauribilità dell’interpretare e del comprendere stesso: «i risultati delle altre scienze si possono riassumere in un manuale ch’è facile tramite del sapere; ma ad apprendere la scienza delle scienze non basta una vita intera»⁷¹.

La *scepsi* platonica della verità non la si possiede mai compiutamente, né è «mai possibile metterla in formule»⁷².

Quella di Stefanini è un’ermeneutica intesa come approssimazione ad una verità che ha il carattere esistenziale di «testimonianza interiore»: riferimento al «*in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*» di agostiniana memoria. Una comprensione dell’interiorità umana nella quale vi è traccia di una presenza che la precede e che la fonda, che è «più intima a noi di noi stessi e più superiore a noi di noi stessi»⁷³.

La parola umana, in tale prospettiva, trova la sua fonte sorgiva in una concezione della persona come *imago Dei* e si fonda su una metafisica dell’interiorità. L’ermeneutica praticata da Stefanini non è affatto una rinuncia alla metafisica: essa si qualifica come processo infinito ed inesauribile di ricerca della verità e ha come suo *telos* ideale un’interpretazione della persona come essere (*sum*) radicato nella infinità della trascendenza divina (*plenitudo essendi* in termini tomisti). La verità viene tratteggiata come «*adaequatio* ansiosamente cercata dall’uomo con un processo indefinito di approssimazione in cui consiste la perfettibilità della vita e del conoscere»⁷⁴.

Rileviamo, concludendo, la portata d’attualità della sua revisione storiografica: revisione della metafisica classica (ontologia della persona), approfondimento gnoseologico (imarginismo), attualità della *scepsi* platonica (verità come ricerca), funzione insostituibile dell’estetica (esperienza dell’assoluto nell’arte).

¹ Cfr. A. RIGOBELLO, *Prossimità e ulteriorità. Una ricerca ontologica per una filosofia prima*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

² Cfr. G. VATTIMO, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009.

³ J. RATZINGER, *L'Europa nella crisi delle culture*, [discorso tenuto dall'allora Card. Ratzinger il 1° aprile 2005], intr. di M. Pera, Cantagalli, Siena 2005, pp. 26-27.

⁴ J. JACOBELLI, *Dove va la filosofia italiana?*, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 163.

⁵ «Per quanto riguarda la filosofia del linguaggio Stefanini è debitore al Croce, quasi esclusivamente ma in maniera fondamentale, per la dottrina dell'identità tra intuizione ed espressione». S. OPPES, *Dalla intuizione-espressione alla parola*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 2000, p. 138.

⁶ T. VALENTINI, *Filosofia e Cristianesimo nell'Italia del Novecento*, Ed. Drengo, Roma 2012, pp. 389-390.

⁷ Cfr. F. SILLI, *Il problema della conoscenza in Stefanini e Blondel*, in «Aquinas», anno LI, 2008/III, pp. 517-525. In seguito vedremo il rapporto tra Stefanini e Maurice Blondel, soprattutto riguardo il problema gnoseologico.

⁸ L. STEFANINI, *Platone*, II voll., Cedam, Padova 1949². La prima edizione del vol. I è del 1932, il vol. II del 1935.

⁹ L. STEFANINI, *Vincenzo Gioberti*, vol. I: *La vita e le opere*; vol. II: *Il pensiero*, Zanocco, Padova 1947.

¹⁰ A. RIGOBELLO, *Luigi Stefanini: l'uomo e l'opera*, Discorso pronunciato a Treviso nel 1991, in occasione del Centenario della nascita del filosofo trevigiano.

¹¹ L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, a cura dell'Associazione Filosofica Trevigiana, Canova, Treviso 1996, p. 9. *La mia prospettiva filosofica* è il testo di una relazione tenuta da Stefanini a Padova in un ciclo di conferenze degli anni 1949-1950.

¹² *Ivi*, pp. 22-23.

¹³ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, intr. di A. Rigobello, Studium, Roma 1979. Ci sembra opportuno citare quanto affermato da Tommaso Valentini nel volume citato precedentemente: «I fondamenti stefaniniani della democrazia sono da rinvenire nella sua teoria della persona, in quello che Vittorio Possenti ha più di recente definito il "principio-persona" [...]. Ci limitiamo ad indicare le tre tappe decisive che costituiscono il presupposto speculativo del suo "personalismo sociale": l'"idealismo cristiano", l'"imaginismo" e la "metafisica della persona". Queste tre tappe

si integrano a vicenda e scandiscono i risultati di un'indagine teoretica che Stefanini, sulla scia del pensiero platonico, definisce come *scepsi*, come ricerca dialogica e dialettica sempre aperta ad elementi di ulteriorità». T. VALENTINI, *Filosofia e Cristianesimo nell'Italia del Novecento*, cit., p. 191.

¹⁴ Cfr. A. RIGOBELLO, *Il contributo di Mounier*, Bocca, Roma 1955. Fu proprio il prof. Stefanini a far conoscere il volume di Mounier, *Rivoluzione personalistica e comunitaria*, a Rigobello e a consigliargli di dedicare il suo primo lavoro al pensiero di Mounier. Inoltre segnaliamo sempre di Rigobello: *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Armando, Roma 1977.

¹⁵ L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, cit., pp. 224-225. Interessante quanto ancora Rigobello afferma nell'introduzione al volume *Personalismo sociale*: «Tracciare in alcune linee il tipo umano di Luigi Stefanini significa soprattutto parlare del cristiano e del maestro, tanto queste note erano una sola cosa con la sua personalità [...]. Sull'esempio di Platone la sua teoresi aveva un radicale movimento politico-educativo e l'ideale teoretico della vita non fu mai in lui disimpegno». *Ivi*, p. XXIV.

¹⁶ A. RIGOBELLO, *Spiritualismo*, in P. ROSSI (a cura di), *La Filosofia*, UTET, Torino 1995, vol. IV, pp. 485-511, p. 505. Il corsivo è nostro.

¹⁷ L. STEFANINI, *Imaginismo come problema filosofico*, Cedam, Milano 1936.

¹⁸ *Ivi*, p. 14.

¹⁹ L. STEFANINI, *In tema di ortodossia. Lettera polemica di M. Blondel al prof. L. Stefanini*, in «L'Archivio di filosofia», a. X, fasc. 4, n. 4, Carabba, Lanciano 1931, p. 8.

²⁰ L'autoctisi rappresenta il culmine dell'attualismo gentiliano, il punto d'arrivo di una forma di idealismo che assottiglia la libertà creativa del Pensiero in atto. Dio, la natura, l'idea, il fatto sono necessari perché, secondo Gentile, sono già posti dal pensiero che, nell'atto in cui li pone, è libero e incondizionato e non obbedisce che alla propria interna necessità: per questa libertà esso è creatore e la sua attività non è mai pura teoria o contemplazione di una realtà già fatta, ma sempre azione "creatrice". Cfr. G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Principato, Messina 1913; IV ed., Sansoni, Firenze 1975.

²¹ L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 22.

²² Cfr. F. BATTAGLIA, *Commemorazione di Luigi Stefanini*, in *Scritti in onore di Luigi Stefanini*, Liviana, Padova 1960, p. 11.

²³ L. STEFANINI, *Gioberti*, Bocca, Milano 1947. L'opera raccoglie le dispense pubblicate per il corso di Storia della filosofia dell'anno 1946-1947.

²⁴ *Ivi*, p. 324.

²⁵ L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 9.

²⁶ *Ivi*, p. 11.

²⁷ L. STEFANINI, *Trattato di estetica, I: L'arte nella sua autonomia e nel suo processo*, Morcelliana, Brescia 1960, p. 75.

²⁸ *Ivi*, p. 77.

²⁹ L. STEFANINI, *La metafisica della persona e altri saggi*, Liviana, Padova 1950, p. 3.

³⁰ *Ivi*, p. 5.

³¹ L. STEFANINI, *Personalismo e ontologia*, in «Il Giornale di Metafisica», n. 4 (1953), pp. 389-396, in *Personalismo filosofico*, Bocca, Roma 1956, riedizione con pref. di F. Battaglia, Morcelliana, Brescia 1962, p. 11.

³² Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 2, 1964, pp. 137-175; ora in ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982; L. MESSINESE, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis, Milano 2008.

³³ L. STEFANINI, *Metafisica della persona*, cit., pp. 7-8. Condividiamo quanto riportato in nota da T. VALENTINI, *Filosofia e Cristianesimo nell'Italia del Novecento*, cit., p. 386, n. 868: «Questa estraneità del personalismo di Stefanini alle derive nichilistiche dell'ermeneutica contemporanea è stata bene messa in rilievo sia da Rigobello che da Renato Pagotto: «Estranea al pensiero di Stefanini [...] è l'accezione di ermeneutica che dissolve ogni oggettività in una rete di interpretazioni, una concezione ad esito nichilistico che ha le sue radici in Nietzsche e, attraverso Heidegger, giunge fino a Gadamer, ove tuttavia l'esito nichilistico si dissolve in uno storicismo totale quanto problematico, descritto dal mutuale intreccio di orizzonti interpretativi». A. RIGOBELLO, *La storiografia come ermeneutica*, in AA.VV., *Luigi Stefanini. Linguaggio, interpretazione, persona*, cit., p. 7. Cfr. R. PAGOTTO, *Linguaggio e interpretazione*, in AA.VV., *Luigi Stefanini. Linguaggio, interpretazione, persona*.

³⁴ L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 14.

³⁵ *Ivi*, p. 16.

³⁶ *Ivi*, p. 19.

³⁷ Vito Fazio-Allmayer (Palermo 1885-Pisa 1958), filosofo idealista, ha insegnato teoretica a Palermo, storia della filosofia a Pisa; si è occu-

pato di problemi etici e del pensiero kantiano. Cfr. V. FAZIO-ALLMAYER, *Vita e pensiero di Vito Fazio-Allmayer*, Sansoni, Firenze 1960. Per uno sguardo riassuntivo del suo pensiero, si veda E. DE MAS, *Fazio-Allmayer Vito*, in *Enciclopedia filosofica*, cit., II, pp. 1230-1231.

³⁸ L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 17.

³⁹ *Ivi*, p. 15.

⁴⁰ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 17. Corsivo nostro.

⁴¹ L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, cit., p. 154.

⁴² «È vero l'opposto di quanto sostiene l'esistenzialismo: tutt'altro che un'estraneazione, un perdersi a se stessi, il pensiero è la possibilità data all'essere spirituale e personale d'insistere in se medesimo, di partecipare a se stesso con la propria parola, dichiarandosi a sé prima di dichiararsi agli altri. Oggettivazione è presa di possesso dell'essere, quando l'essere è personale. Al contrario di quanto sostiene l'esistenzialismo: non diventiamo "cose" con l'oggettivazione, ma saremmo "cose" se ci mancasse l'oggettivazione, ché le "cose" sono il modo d'essere d'una realtà che non è presente a sé nel proprio fare e nel proprio divenire, mentre, inconsapevole di sé, vive nella presenza dell'altro che incombe su di essa dal di fuori e lo sostiene nell'esistenza. La ragione è il processo del pensiero con cui la persona si salda a se medesima e alla sua unità spirituale nei momenti successivi della sua operosa esperienza. Se fossi uno scolastico di stretta osservanza, direi che la ragione è retta dai principi primi di identità e di non contraddizione che sono innati in noi. Sono abbastanza fedele alla scolastica per riconoscere che la mentalità è retta effettivamente da quei principi; ma sono anche fedele al principio della persona, per dover riconoscere che quei principi non sono propriamente "primi", bensì, nella loro formulazione logica, sono dedotti dalla vivente realtà della persona, e sono acquisiti dalla persona principi, idee, leggi quand'essa, svolgendosi nell'esistenza, ritrae a sé e alla propria inconcussa unità il molteplice dell'esperienza, interpretandolo, unificandolo, universalizzandolo, valutandolo». L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, cit., p. 149. Per questo tema, si veda G. ROSSI, *Esistenzialismo e cristianesimo: Apollonio, Castelli, Stefanini, Pareyson, Moretti-Costanzi, Albanese, Boyer, Ferrabino*, Pro Civitate Christiana, Assisi 1952.

⁴³ L. STEFANINI, *Il Personalismo di A. Rosmini*, in *Atti del Convegno Internazionale di Filosofia*

Antonio Rosmini, Stresa-Rovereto, 20-26 luglio 1956, pp. 1133-1140.

⁴⁴ Cfr. T. VALENTINI, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte: studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti University Press, Roma 2012.

⁴⁵ «La consustanzialità dell'essere con la sua parola, nella persona, è l'identità della persona, la quale si oggettiva a se stessa senza alienarsi da sé, ma restando insediata nel suo atto indivisibile». L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, cit., p. 12.

⁴⁶ «L'identità della persona è unità che insiste nella molteplicità, semplicità del complesso e durata reale nel tempo. L'unità non è la categoria suprema dell'essere e dell'intendere, perché essa viene sussunta nell'unicità, che è il modo d'essere dell'ente personale». L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, cit., p. 13.

⁴⁷ L. STEFANINI, *Metafisica della forma*, cit., p. 442.

⁴⁸ Cfr. L. STEFANINI, *La metafisica della forma*, cit., p. 446.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 451.

⁵⁰ Cfr. R. PAGOTTO, *Guida filosofica per diventare persona*, Prometheus, Milano 2003.

⁵¹ L. STEFANINI, *La metafisica della persona*, cit., p. 444. La parola poetica, a cui tanto ha dedicato Stefanini, ha il carattere di "tipo unigenito", come egli afferma facendo propria un'espressione di Gioberti.

⁵² L. STEFANINI, *La metafisica della forma*, cit., p. 445.

⁵³ L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, cit., p. 91.

⁵⁴ L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 20.

⁵⁵ *Ivi*, p. 13.

⁵⁶ L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, cit., p. 14.

⁵⁷ *Ivi*, p. 15.

⁵⁸ Ci riferiamo a quanto delucidato da K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, Rusconi, Santarcangelo (RN) 1999, p. 17; e anche al commento di Reale al testo di Wojtyła dove definisce la Metafisica stefaniniana una "Metafisica completa", a differenza di quella "incompleta" proposta da Bontadini, cfr. AA.VV., *Ricostruzione metafisica*, Liviana, Padova 1949, p. 24.

⁵⁹ L. STEFANINI, *La metafisica della forma*, cit., p. 439.

⁶⁰ *Ivi*, p. 452.

⁶¹ Cfr. L. STEFANINI, *Metafisica della persona*, cit., p. 18.

⁶² *Ivi*, p. 8.

⁶³ L. STEFANINI, *Metafisica della persona*, cit., p. 20.

⁶⁴ L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 24.

⁶⁵ «Ho bisogno di me per conoscere Dio, ma ho anche bisogno di Dio per conoscere me. La finitezza, che ho riconosciuta in me come un vallo che mi divide da me stesso, è niente altro che la mia dipendenza metafisica da Dio, per cui io non posso saldarmi a me stesso se non saldandomi a Colui che tutto completa in tutti. Se io riconosco Dio e non informo la mia vita e il pensiero a questo riconoscimento, tutte le leggi che ho tramato, le sintesi parziali che ho cercato di costruire, l'ordine relativo che ho cercato di comporre nella sfera dei valori morali, sociali, politici, tutto si scioglie, come rete intrecciata senza un nodo finale. Io stesso divento fantasma a me stesso, perché reale non è se non ciò che entra in una relazione assoluta e, non ancorato all'assoluto, sarei abbandonato alla mia inanità». L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, cit., p. 211.

⁶⁶ Cfr. A.M. MOSCHETTI, *L'imaginismo francescano di L. Stefanini*, in *Scritti in onore di Luigi Stefanini*, Liviana, Padova 1960, pp. 139-161; L. ALICI, *Il pensiero di san Bonaventura nella interpretazione di Luigi Stefanini*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e sapienza cristiana*, Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio, 3 voll., Pontificia Facoltà Teologica "San Bonaventura", Roma 1976, I, pp. 947-957.

⁶⁷ L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 24.

⁶⁸ L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, cit., p. 210. La circolarità giobertiana della "formola ideale", per la quale l'Ente crea l'esistente e l'esistente ritorna all'Ente, struttura dinamicamente la ricerca filosofica, in un circolo mimetico che è, direbbe Stefanini, *scepsi* platonica di ciò che già si possiede.

⁶⁹ S. OPPES, *La filosofia della parola tra neohegelismo, neopositivismo e tradizione cristiana*, in AA.VV., *Luigi Stefanini. Linguaggio, interpretazione, persona*, a cura di G. Crinella, Studium, Roma 2001, pp. 97-133, p. 132.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ L. STEFANINI, *Platone*, cit., p. XXXII.

⁷² *Ivi*, p. XXX.

⁷³ AGOSTINO, *Confessiones*, III, 6, 11: «interior intimo meo et superior summo meo».

⁷⁴ L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 28.

L'esilio come categoria interpretativa dell'esistenza ferita

Exile as an Interpretative Category of the Wounded Existence

Settimio Luciano*

Attraverso l'esame di alcune esperienze di esiliati, viene fatto emergere come e quanto di positivo si possa ricevere da chi vive in questa condizione difficile e devastante. Il senso di solitudine, di sofferenza e di incomprendimento vissuti, di distanza addolorata dal proprio paese, lascia emergere l'esilio come categoria per interpretare alcuni aspetti del proprio esistere e come forma di reazione benefica in mezzo alla sofferenza, non perdendo mai di vista l'ansia di speranza e la richiesta di una società più giusta e libera: l'esiliato è segno e testimonianza di tutto ciò.

Through the examination of some experiences by political refugees, emerges how much positive we can receive from those who live in this difficult and devastating condition. The sense of loneliness, suffering and incomprehension experienced, the painful distance from one's own country, makes the exile to emerge as a category to interpret some aspects of one's existence and as a form of beneficial reaction in the midst of suffering, never losing sight of the anxiety for hope and the request for a more just and free society: the political refugee experience is a sign and testimony of all this.

Keywords: Esilio, Dolore, Solitudine, Sradicamento.

Nella considerazione riguardante l'esistenza ferita e su quanto un discorso di inquadratura filosofica possa mettersi a servizio di chi versa nel dolore, si può tentare di esaminare la categoria di esilio. Affrontare il tema dell'esilio significa parlare non di un viaggiatore simbolo di ricerca o semplicemente dell'alienarsi, per un po' di tempo, dal proprio contesto storico-relazionale. L'esiliato non è nemmeno colui che ha termini di riferimento che esulano dalla sua nazione in cui comunque riconosce la sua dimora e in cui è libero di partire e di tornare. È, piuttosto, la situazione in cui la libertà è stata mutilata e si è stati costretti a lasciare i propri contesti geografico-culturali-linguistici con poca speranza di tornarvi. Vivere con tale libertà – mutilata, colpita ma pur sempre libertà – indica il giocare con le possibilità insite in essa come tenta di fare l'esiliato. Questi è ferito, dilaniato,

* Settimio Luciano, Docente di Filosofia presso ITAM-PIANUM e ISSR Toniolo Pescara

divorato dalla storia, abbandonato, gettato in un Limbo di disperazione e di insonnia esistenziale (esistenza subita e da cui ci si sente lontani: gettati in una situazione di resistenza e di insensatezza). Eppure non accetta l'annegamento a cui sembra necessariamente – fatalisticamente – andare incontro ma lotta nel guado dei limiti suoi e degli altri fra isolamento e tentativo di pacificazione, di riconciliazione.

Questa esperienza può essere trasformata in insegnamento per gli altri e soprattutto per chi sta subendo ferite analoghe a quelle che è costretto a sopportare chi vive in esilio. È lo scrittore russo Brodskij a far comprendere la valenza anche per gli altri della esperienza dell'esilio. Così si esprime nel suo discorso sull'esilio:

Dobbiamo rendere più facile il cammino al prossimo uomo, se non possiamo renderglielo più sicuro. E l'unico modo per renderglielo più facile, perché lui ne sia meno spaventato, consiste nel dargli tutta la misura di questa esperienza – nei limiti in cui noi stessi riusciamo ad abbracciarla. Possiamo discutere *ad infinitum* delle nostre responsabilità e dei nostri doveri [...], ma non dovrebbe diventare argomento di discussione o di esitazione questa responsabilità o, piuttosto, opportunità di aiutare il prossimo uomo – per quanto teorico possa essere, nella sua persona e nelle sue esigenze – a sentirsi un po' più libero¹.

Il percorso proposto sarà quello di ascoltare alcune suggestioni provenienti dal mondo degli esiliati ponendo lo sguardo su quelli che hanno proposto riflessioni più di spessore filosofico come la filosofa spagnola Zambrano e lo scrittore russo Iosif Brodskij; oppure un poeta come Foscolo che ha lasciato emergere i sentimenti dell'esiliato attraverso alcune sue opere. Seguirà un tentativo di raccogliere varie idee provenienti dal confronto col pensiero degli esiliati per esplicitare l'esilio come categoria esistenziale della vita umana ferita.

Suggestioni dagli esiliati

Foscolo: un grido poetico dall'esilio

Nei primi mesi del 1797 venne rappresentato a Venezia, nel teatro Sant'Angelo, la tragedia foscoliana del *Tieste* che attirò le attenzioni delle autorità austriache le quali sottoposero il Foscolo alla vigilanza della polizia e alla perquisizione dei suoi appartamenti. Nell'aprile dello stesso anno il poeta italiano si rifugiò a Bologna per tornare a Venezia nel maggio sempre dello stesso anno in quanto era stato instaurato un governo democratico.

Nell'ottobre, ancora del medesimo anno, col trattato di Campo-Formio Venezia venne ceduta da Napoleone all'Impero d'Austria e Foscolo, assieme alla famiglia, scelse un esilio volontario portandosi a Milano.

Proprio dal riferimento a tale trattato² inizia l'opera foscoliana delle *Ultime lettere di Jacopo Ortis*. Qui il personaggio (Ortis appunto) è già fuggito da Venezia e si prepara all'esilio anche se per lui è difficile abbandonare la patria: vi si può leggere l'adombramento dell'esilio che Foscolo ha vissuto veramente. Le parole e le immagini che vengono usate per esprimere i sentimenti in cui versa Jacopo Ortis, sono più che eloquenti e incisivi:

Davvero ch'io somiglio un di que' malavventurati che spacciati morti furono sepolti vivi, e che poi rinvenuti, si sono trovati nel sepolcro fra le tenebre e gli scheletri, certi di vivere, ma disperati del dolce lume della vita, e costretti a morire fra le bestemmie e la fame³.

Nella lettera del 16 ottobre, il personaggio dell'Ortis, presentando succintamente la situazione di Lauretta – una sua innamorata non ricambiata da lui – che ha vari famigliari esiliati, parla di questi ultimi come di vittime della libertà⁴. Nella lettera del 28 ottobre Jacopo fa sentire il peso interiore dell'esiliato che si avverte schiacciato da sistemi politici tirannici o da nazioni (come Francia e Austria) verso cui sente di non avere la forza perché uccidere un tiranno è un conto; trovarsi di fronte a intere nazioni è un altro e, dice l'Ortis, «noi tutti guasti dall'antico servaggio e dalla nuova licenza, gemiamo vili schiavi, traditi, affamati, e non provocati mai né dal tradimento né dalla fame»⁵. Nella lettera del 4 dicembre (scritta da Milano e dunque nel territorio della Repubblica Cisalpina) l'esiliato diventa un cane senza padrone che non si piega all'ignoranza degli altri⁶. Già da questi brevi tratteggi emerge il complesso e addolorato mondo dell'esiliato di fine 1800 unito al senso drammatico di un amore impossibile provato nei confronti di Teresa: una ragazza che ricambia i suoi sentimenti ma è promessa ad un tale Odoardo che alla fine sposa provocando con ciò il suicidio di Jacopo.

Nel poema *Dei sepolcri*, Foscolo fa accenno alla sua vita raminga confortata solo dallo spirito dell'arte e dell'amore⁷ e non sono assenti riferimenti socio-politici relativi ai tempi che lui e l'Italia stavano vivendo. Quei tempi e quel desiderio di onori che lo fanno fuggitivo⁸. Un canto triste, in cui riecheggia la condizione dell'Italia invasa da potenze straniere, è rivolto alla memoria del Parini le cui spoglie sono senza tomba e forse “convivono” assieme al cadavere di un ladro. Il Foscolo ricorda le sue poesie che pungevano il tiranno austriaco e gli altri invasori⁹. Alle invasioni della patria si fa accenno ai versi 180-185 del poema sui sepolcri dove si afferma che tutto è stato invaso tranne

la memoria¹⁰. Quella memoria che nel poema *Dei sepolcri* è riattinta dall'Alfieri che visitava le tombe dove «l'ossa fremono amor di patria»¹¹.

Altra opera nelle cui trame si trova il grido dell'esiliato, è il poema delle Grazie. Foscolo lo inizia specificando che desidera rallegrare l'Italia «afflitta di regali ire straniera»¹². L'arte, il senso profondo della bellezza nelle sue varie manifestazioni, lascia risorgere al senso dell'umanità la vita civile di una nazione, di una patria. Il grande poeta italiano trasfigura l'esperienza del bello da cui è stato preso ammirando la scultura del Canova, in versi che leniscono le ferite della propria nazione occupata da altre potenze. Il sorgere delle Grazie è legato alla compassione di Venere che le donò al genere umano perché era afflitto e arrabbiato: la situazione, all'epoca, dell'Italia. Anche qui emerge, sottilmente, lo sfondo politico-sociale perché le tre famose Dee non parlano a «chi la patria obblia»¹³. Quando le Grazie cominciano ad essere ammirate dagli abitanti dell'isola di Zacinto essi depongono l'arco e il terrore¹⁴: dinanzi all'arte e alla bellezza, violenza e paura sono messe da parte. Quando Venere, con accanto le altre tre Dee, incontra nella selva i cannibali che non ne vogliono sapere di abbandonare la violenza, li fa sommergere da un'onda. Foscolo specifica che questi furono i primi avi dell'uomo ed è per questo che in noi – loro discendenti – arde un “delirar di battaglia” che lascia ostentare le ossa fraterne di chi è stato ucciso: l'Italia era piena di ossa fraterne insepolti fra le messi. Solo le tre Dee possono pietose placare tale violenza¹⁵. Le Grazie sono le confortatrici del mondo e degli uomini portando l'armonia dell'amore. Il loro sorriso si sparge sulle madri che negano il latte ai figli degli stranieri e ai giovani morti per la patria¹⁶. Il poeta trasforma il poema in preghiera affinché le tre Dee tornino in Italia come ospiti per lasciare sorgere nuovamente l'armonia¹⁷. Al rito dedicato alle Grazie, all'altare in cui avverrà il rito celebrativo dell'arte, dovranno tenersi lontani coloro che sono cari al volgo e ai tiranni: populisti e adulatori interessati non sono accolti con i loro plausi infidi¹⁸. Questi sono scacciati dalla terra della libertà incontaminata dell'arte come furono espulsi dalla dea Pallade gli abitanti di Atlantide. Atlantide, la mitica isola di cui aveva parlato Platone quando elabora la sua utopia del buon governo della Repubblica, è l'isola da cui Pallade ha scacciato gli abitanti irrispettosi verso Giove e che essa ha coperto di nubi e cielo rendendola accessibile solo agli Dei. Questi vi si rifugiano ogniqualvolta l'uomo fa scatenare la violenza offrendo “ostie insanguinate” alla libertà; o vendendone l'anima ai tiranni stranieri; o seguono i re che per la loro avidità danno morte e riducono a schiavitù popoli innocenti¹⁹. Atlantide rappresenta il controcanto a tutta questa violenza conosciuta nella storia umana.

Nel poema sulle *Grazie*, fra versi dedicati all'arte, alla bellezza e all'amore, s'affaccia il grido elegante in cui il dolore canta le vicissitudini della Patria invasa e ferita dalla violenza degli eserciti stranieri. Contro essa si eleva l'inno alle tre Grazie che porta consolazione e speranza: una educazione alla libertà e alla ricerca di giustizia contro chi schiaccia altre nazioni. Qui l'amaro canto dell'esule politico, di chi non accetta le invasioni straniere, né il prostituirsi con il veleno dell'adulazione, diventa un respiro celebrativo della libertà creatrice e geniale: una consolazione che non è l'amara nostalgia ma una energia che attinge alla raffinatezza del bello per lenire i dolori e trovare forza e coraggio per lottare nella storia umana contro la tirannia. L'arte, nelle sue molteplici espressioni e sfaccettature, rappresenta l'Atlantide, il mondo puro e ideale che consola e sostiene chi subisce il potere dispotico di un regime tirannico. Un mondo che ispira pace e armonia, un canto che lascia deporre le armi e combatte la para, il terrore e la violenza. Le Grazie foscoliane appaiono come il tramite per lasciare risplendere il calore di una idealità che soccorre chi versa nel dolore e spinge a vivere in maniera più profondamente umana in vista di una società libera dai poteri tirannici e colma della armonia che governa la musica, la poesia e la pittura.

L'esilio desertico della Zambrano

All'esilio la Zambrano, per le vicissitudini che si è trovata a subire²⁰, dedica delle pagine particolarmente incisive. La filosofa spagnola sostiene che per comprendere la categoria dell'esilio, bisogna vincere la resistenza di discernere l'essere nella vita umana considerando il primo come sorgente della seconda e scorgendovi l'intimo legame. Questo comporta l'ascolto di tutto ciò che irrompe e spesso non è giustificabile dalla ragione perlomeno fino in fondo perché è partire da ciò che si vede e si patisce²¹. La filosofia della Zambrano ha come fonte ispiratrice la conoscenza poetica «nella quale l'immaginazione e il senso intimo trovano collaborazione e alimento»²². Qui visione, immaginazione e fantasia non possiedono le connotazioni negative con le quali sono state tacciate sia dalla religione, sia dalla ragione imperante in Occidente²³. La fantasia, infatti, ha la sua offerta di conoscenza di cui è depositaria la poesia dove si trova anche la rammemorazione dell'ordine sacro riguardante i sensi. Tutto questo significa tener conto, nella speculazione e in ogni estrinsecazione di sapere, della passività e di un senso positivo della materia²⁴. A livello religioso questo è dato nella figura del Cristo (il Maestro divino-umano come lo chiama la Zambrano) che nell'incarnazione ha donato assieme l'assoluto e la relatività pertinente²⁵: il Maestro crocifisso nel cui respiro si esalano anima, spirito e vita fisica²⁶.

L'attenzione alla storia e all'apertura al Trascendente si collega al discorso sull'esilio perché l'esiliato ha, evidentemente, una relazione problematica con la storia visto che ha contestato il regime instaurato in patria ed essendo stato espulso non fa più parte del contesto storico-spazio-temporale di appartenenza. Ma proprio questo essere stati gettati fuori lascia diventare l'esiliato colui che risponde agli altri della propria nazione assurgendone ad essere coscienza della storia. Processo necessario questo perché egli non può abbandonare la sua patria alle opinioni e ai luoghi comuni della gente e si addentra nelle viscere della storia e dei suoi "inferi"²⁷. In tal senso essere esiliati o scegliere l'esilio è una delle situazioni estreme che lascia avvertire, in tutta la sua drammaticità, l'estraneamento e il legame problematico nei confronti della nazione da cui si esce. La Zambrano spiega che dopo essere stati espulsi o costretti a fuggire, inizialmente ciò che si avverte è un senso di sradicamento che fa sentire il dolore della espulsione mentre l'esilio vero e proprio comincia quando si avverte «l'incolmabile distanza e l'incerta presenza fisica del paese perduto»²⁸. Ciò che si sente in questa condizione è l'abbandono, il sentirsi abbandonati radicale dagli Dei e dagli uomini perché emerge l'impossibilità del proprio: di quanto ha donato all'esiliato identità profonda partendo dalla vita vissuta in una famiglia, in una città, in una Patria. Tutto inesorabilmente perduto perché impossibile da raggiungere essendo gettati in una sorta di Purgatorio che non è vita e non è morte o meglio è l'impossibilità di entrambi²⁹.

La filosofa spagnola specifica che l'esiliato ha due strade: quella della giustificazione «per la quale si fila armati di risplendenti ragionamenti»³⁰; e quella del «liberarsi dai torti». Questa seconda via comporta lo spogliarsi «sempre più da tutto questo per restare nudo e disincarnato; così solo e sprofondato in se stesso, e insieme esposto alle intemperie come uno che sta nascendo; nascendo e morendo nello stesso tempo mentre la vita prosegue»³¹. L'esiliato è obbligato a «vivere senza raggiungere uno stare, che ci è necessario; di continuare a muoversi senza quasi poter agire: come chi dimora in una grotta, come chi nasce, e come chi, nel deserto, sta morendo»³². L'esiliato è impossibilitato a rifugiarsi, ad avere una dimora protettiva ed egli è una traiettoria, una tensione fuori di sé perché procede senza patria e senza casa. Egli è, in tal senso, oggetto di visione che permette agli altri di vedersi perché differente, diverso da chi una patria ce l'ha. Permette di vedere lo sradicamento, l'essere stato strappato dal proprio territorio e gettato via: privo della identità terrena e dunque nell'impossibilità di essere divorato dalla terra. Da ciò si può comprendere come quella che si vive nell'esilio è una libertà ferita sia dall'allontanamento violento dalla propria nazione che non si sa quando e come la si rivedrà; sia dal divoramento di

una solitudine che risucchia il senso del tempo e che è accompagnata da uno spaesamento costitutivo. Si parla di divoramento perché non vi è lo “scampo” nemmeno del fatalismo che nel suo ordine schiacciante, dà perlomeno una sorta di sicurezza.

L'esiliato è uno straniero che addita un regime, un potere dispotico e che lo ha espulso o costretto a fuggire. Lo sguardo si volge verso l'esiliato in una doppia valenza di estraneità: è uno che parla un'altra lingua ed è un contestatore di un ordine che segna una ulteriore distanza, un aggravato senso di intimorimento e diffidenza. L'esiliato vive una perenne rottura dentro se stesso perché non solo lo dilania la nostalgia del suo paese ma l'impossibilità di tornarvi. Anche quando può finalmente fare ritorno nella propria nazione, scopre che essa – comunque vada – non è più la sua dimora. La Zambrano spiega questo facendo riferimento alle giovani generazioni spagnole dell'epoca (anni '60) che chiedevano il ritorno in patria degli esiliati: richiama che indicava, per la filosofa, un “dis-sesiliarsi”³³. «Per loro l'esiliato ha già cessato di esistere, che torni o non torni. Se un istante di attenzione gli concedono, è solo per stupirsi che ancora ci siano esiliati»³⁴. L'esiliato, in questa prospettiva, resta tale per sempre: è una condizione che una volta “acquisita” diventa congenita e continua a ferire e nutrire la propria interiorità e le relazioni con gli altri. Il suo vagare è, in tal senso, desertico: un viaggio fatto di aridità torrida, di disorientamento, di estrema vulnerabilità e di miraggi. La Zambrano sostiene che l'esiliato, di fronte alla città sognata intravista sull'orizzonte e dinanzi a questo stesso inaccessibile e illimitato desertico, deve «imparare le presenze senza figura e senza inganni, la convenzione delle immagini e le parole che danno freddo»³⁵. L'esiliato si pone in ascolto della nuda presenza che egli conosce nella sua verità di unicità, ben sapendo il gioco delle convenzioni linguistiche e delle immagini, per trovare parole di equilibrio nel torrido deserto dell'esilio. Nell'esiliato lo sguardo verso l'unicità dell'altro – compiuto senza infingimenti di sorta – è unito al senso dell'orizzonte dove la richiesta di una società più giusta (o come dirà altrove società umanizzata) risplende come un miraggio ma che non diventa fuga o alienazione per il fissare la nuda presenza originale della persona.

Il dolore e il cumulo di sofferenze di varia natura subiti, porta il suo frutto nel desiderio di lasciare instaurare una “società umanizzata” fissando il futuro in modo tale che non si ripetano gli errori del passato³⁶. Affinché sia possibile non ripetere gli errori del passato, bisogna puntare lo sguardo sui dinamismi dell'anelito e della speranza insiti nell'intimo dell'uomo³⁷. L'anelito è il respiro dell'anima e implica un vuoto da riempire e che è insoddisfatto da tutto ciò che incontra: questo lascia spiegare la tendenza spontanea alla distruzione da parte dell'uomo. L'anelito rappresenta anche la

superficiale e iniziale manifestazione della speranza³⁸. Questa indica, dice la filosofa spagnola, qualcosa di concreto e di ininterrotto che è il movimento dell'interiorità intesa come persona: movimento che differentemente dall'anelito che attende perché qualcosa venga all'uomo; è una tensione che si muove verso qualcosa e con ciò ci si muove, si trascende se stessi e la situazione che si sta vivendo³⁹. L'uomo, nella sua libertà, può aprirsi o chiudersi al dinamismo della speranza col suicidio o con l'inibizione. L'inibizione della speranza è tipica di «certi regimi politici, certe strutture sociali ed economiche, che inibiscono e soffocano chi è soggetto alle loro leggi a forza di non offrire speranza: è questo che li qualifica come disumani o disumanizzanti»⁴⁰. Tutto questo lascia diventare la storia una sorta di incubo ma l'uomo non può vivere senza speranza e se non può "sognare", se trova l'orizzonte dinanzi a sé chiuso al trascendere della speranza, «l'immagine di se stesso si trasforma in un mostro»⁴¹. La storia si trasforma in sconforto, disperazione e crimine.

Per non incanalarsi in questa strada terribile, occorre avere da parte di chi esercita il potere, un necessario distacco: più chi lo esercita sarà distaccato, non posseduto dal potere, più la sua azione avrà sostanza morale e legittimità⁴². «Pienamente morale è sperare, volere, amare o esercitare il potere legittimamente, con la legittimità propria di tutte queste attività essenziali»⁴³. Non rispettare questo significa cadere in una divinizzazione di sé, in una assolutizzazione pericolosa per cui chi detiene il potere desidera essere adorato come un idolo e pretende le sue vittime sacrificali⁴⁴. Questo

è un baratro, un abisso che si apre sulla storia, e che divora in maniera allucinante secoli interi, piano piano tutta una civiltà, facendola sprofondare in una situazione pre-storica, o meglio, infra-storica, come è successo in Europa nel periodo appena trascorso. Sotto le ideologie totalitarie si svolgeva questo processo di divinizzazione, di regresso, per mano di alcuni uomini e di un popolo, a quel livello in cui l'uomo divora letteralmente l'altro uomo⁴⁵.

La divinizzazione di un altro uomo nasce dalla disperazione che lascia trascinare tanti uomini in una tale degradazione umana: la mancanza o l'inibizione della speranza può condurre a tutto ciò producendo in maniera inevitabile il crimine «perché solo con questa totale trasgressione della legge si compensa l'esaltazione assoluta della persona. Solo il male può mantenere, finché dura, l'assolutismo di una persona»⁴⁶.

Si può evitare questo deleterio processo di assolutismo di una persona se si esamina il rapporto fra l'originalità e singolarità della persona rispetto

alla società: questo significa non cadere né nelle spire del liberismo, né in quelle del collettivismo. Nell'analisi di tale rapporto risulta che individuo e società nascono assieme ma l'uomo o meglio la persona – che è il termine che preferisce a individuo – è ciò che possiede un qualcosa in più rispetto alla società e per questo non può essere annegata nel collettivo. Essere diretti dalla “persona” nella interpretazione delle relazioni sociali, viene estrinsecato a livello socio-politico nel fatto che l'umanizzazione della società corrisponde alla “democrazia” così come viene vissuta nella sua concretezza e non tanto come “utopia”. Questa scelta è giustificata perché la democrazia «è la società in cui non solo è permesso, ma è addirittura richiesto essere persona»⁴⁷. Il termine “democrazia” «rappresenta quasi un vessillo sotto il quale si raccolgono tutti i regimi che oggi pretendono di essere al servizio dell'uomo»⁴⁸. In ciò si oppone ai regimi totalitaristici che si servono dell'uomo e lo diluiscono e annegano nel collettivo della società senza preservare la necessaria dialettica fra persona e società affinché possa esserci un respiro di libertà. Il richiamo alla persona è estremamente importante per garantire la democrazia perché indica la scaturigine, il fondamento originario che viene prima della inclusione dell'uomo in una classe o in una casta. In tal senso rappresenta l'unità interna che sovrasta le classi sociali e la loro diversità. Proprio per questo la «società deve quindi essere adatta alla persona umana, deve essere il suo spazio ideale e non il suo luogo di tortura»⁴⁹.

La prima apparizione della persona umana è vista nel popolo che rappresenta la realtà dell'umano concreto e la sostanza o il soggetto della storia, la realtà radicale⁵⁰. La filosofia spagnola non nasconde tutti i momenti di decadenza del popolo che spesso colpisce chi desidera farlo uscire dall'asservimento e da qualsiasi tipo di schiavitù; o che sia capace di commettere crimini e di idolatrizzare un individuo o un regime⁵¹. Ma, nonostante questo, vi sono momenti elevati «in cui un popolo è riuscito, per esempio, a cambiare un regime secolare in maniera incruenta e, per colmo di perfezione, attenendosi alle leggi vigenti senza violarne nessuna, seguendo il loro corso. In tale istante, il popolo vivrà la pienezza della sua realtà, si manifesterà come “essere”, come unità vivente, in atto, interamente reale e senza violenza»⁵². Dopo queste “estasi” occorre naturalmente rimettersi al lavoro, nella quotidianità per lasciare costituire e far crescere la realtà che per alcuni istanti, si è assaporata assieme⁵³. Bisogna, allora, vincere la sfiducia e accettare che da sempre i popoli hanno vissuto in questa continua oscillazione fra disperazione speranza. Tradire questa speranza corrisponde ad incalanarsi per strade che poco hanno a che fare con la democrazia come, per esempio, la demagogia⁵⁴.

La demagogia si estrinseca in determinati modi di trattare il popolo: o come realtà anonima contrapposta alla classe o minoranza dominante;

oppure come totalità che coincide con la società e qui la contrapposizione avviene rispetto all'individuo. Nella prima modalità relazionale il popolo soffoca le altre classi; nella seconda è il volere dell'individuo a non essere rispettato⁵⁵. L'atteggiamento di chi fa demagogia è quello del disprezzo e il risultato è che si adula il popolo incoraggiando la sua forza elementare e lo si riduce a "massa": il popolo avido di beni materiali o l'uomo «che vive dei risultati dei prodotti, il cui processo di creazione gli è del tutto sconosciuto e, cosa ancora più grave, persino indifferente»⁵⁶. Ciò che lascia differire un regime che porta verso una società umanizzata, da quello che conduce verso il contrario, è che il primo si rende, il più possibile, a immagine e somiglianza della persona; mentre l'altro tipo di regime annulla la persona e se ne "nutre" facendola scomparire⁵⁷. Proprio per questo è indispensabile, spiega la Zambrano, che appaia e si abbia coscienza dell'immagine della persona perché, affinché divenga sempre più realtà, ha bisogno di essere pensata e voluta⁵⁸. Questo per la filosofa spagnola non rappresenta l'utopia perché questa, secondo il suo dinamismo di ragionamento, rappresenta una sorta di assolutizzazione e dunque è irrealizzabile. D'altra parte non si può neanche rinunciare a questa sorta di "visione" che è unità e armonia intraviste e da realizzare. Occorre, allora, essere fedeli all'assoluto e al relativo, alla visione e alla realtà attuale in continua costruzione⁵⁹.

Nella concezione di persona, nel concepire se stessi come persona, si lascia convogliare l'elemento della solitudine, del ritrarsi nel pensiero e nella elaborazione di progetti; assieme al convivere con gli altri, con il proprio gruppo sociale e con il resto della società. Assumere questo significa mobilitarsi, aprirsi al futuro e non restare fermi e fissi. Non solo. Questo comporta anche comprendere che la democrazia «è il regime dell'unità della molteplicità, e pertanto del riconoscimento di tutte le diversità, di tutte le situazioni differenti»⁶⁰. Essere persona in forma attiva ha come conseguenza avere questa attenzione, questo continuo senso del cambiamento delle varie situazioni vitali da affrontare⁶¹; assieme alla conoscenza della realtà con la capacità di scoprirla e di affrontarla contro ogni assolutismo che ha paura della realtà e che teme pluralità, molteplicità e cambiamento⁶². Aspetto costitutivo di questo dinamismo democratico è la partecipazione di tutti: è un ordine in cui tutti collaborano in una inclusione benefica di tutte le varie realtà e soprattutto delle persone nello spirito della uguaglianza (e non della uniformità)⁶³.

L'esilio dello scrittore

Brodskij⁶⁴ parla dell'esperienza dell'esilio nella prospettiva dello scrittore che è una categoria diversa da quella degli altri tipi di esiliati come quelli dei

profughi politici o di coloro che stanno fuggendo da guerre, fame e carestie. Lo scrittore russo sottolinea, con una pungente e profonda ironia, che l'esilio dello scrittore è, tutto sommato, molto diverso da quanto vivono gli altri esiliati dato che «è qualcosa di troppo comodo e, insieme, troppo autonomo per essere chiamato con questo nome, che sottintende così esplicitamente una comprensibile sofferenza»⁶⁵. L'esiliato, in tal senso, va da un paese dominato dalla tirannia, ad uno in cui vige la democrazia: si va dal peggio al meglio⁶⁶. A questo bisogna aggiungere, però, lo "scotto" che paga l'esiliato perché la «democrazia in cui ha messo piede gli assicura l'incolumità fisica ma gli toglie ogni significato sociale. E la mancanza di significato è qualcosa che uno scrittore, esule o no, non può accettare»⁶⁷. L'esiliato desidera essere accettato e riconosciuto e l'eventuale indifferenza è qualcosa che lo tormenta. Proprio per questo quanto di buono ha da insegnare l'esilio, è l'umiltà:

Ammaina la tua vanità, dice l'esilio, non sei che un granello di sabbia nel deserto. Non ti confrontare con gli altri uomini di pena, ma con l'infinità umana: la quale è amara e triste più o meno quanto quella non umana. È questo che deve suggerirti le parole, non già la tua invidia, non già la tua ambizione⁶⁸.

Sotto questo aspetto emerge la verità «che l'esilio è una condizione metafisica»⁶⁹. Lo scrittore russo dice che se non si comprende questo, l'esiliato resta ancorato e fisso nella sua condizione di vittima e impiega il suo tempo per tentare di darsi un significato lottando e a volte lanciando contumelie verso colleghi che si trovano nella medesima situazione⁷⁰.

L'altro aspetto dell'esiliato è il suo essere retrospettivo e retroattivo: una maniera per nascondersi la realtà e per oscurarsi il futuro⁷¹. Il meccanismo retrospettivo è continuamente in azione all'insaputa dell'esiliato che ha il medesimo atteggiamento del Faust il quale, secondo Brodskij, non desidera tanto ritornare giovane ma «semplicemente non vuol vedere arrivare il domani sapendo che il domani può correggere e cambiare ciò che oggi egli vede e contempla»⁷². Dinanzi al sopravanzare del futuro l'esiliato può diventare ostinato nel suo attaccamento al passato e tale «ostinazione si traduce nella ripetitività della nostalgia che è, per dirla brutalmente, né più né meno che l'incapacità di sbrigarcela con le realtà del presente o con le incognite del futuro»⁷³. Allontanarsi dalla trappola della fuga che è la nostalgia e dare senso al proprio esistere passa per il testimoniare contro ogni forma di regime senza fare la vittima. In questa maniera la condizione dello scrittore esiliato trova il suo senso in quanto deve essere un monito contro coloro che giocano mentalmente con una società ideale: se il frutto di una società

ideale, come ha voluto essere ogni forma di totalitarismo, è anche quello dell'esiliato, questi si trasforma in una testimonianza vivente dell'umanità e dell'oppressività di tali società ideali. Una testimonianza proveniente da un uomo libero che non fa la vittima e non dà la colpa a nessuno⁷⁴.

L'esilio come interpretazione dell'esistenza ferita

Si può tentare di applicare la categoria dell'esilio all'esistenza ferita: quella colpita dall'ingiustizia, dalla discriminazione, dall'insofferenza degli altri, dalla loro non accettazione e che versa, in tutti i casi, nel dolore e nella sofferenza. L'intento è lasciare emergere in maniera forte ma con il livello di riflessività consapevole presente in chi vive in esilio, i lati oscuri delle esistenze ferite per immergervi non una solita luce consolatoria – che rischierebbe di assumere i contorni del ridicolo – ma quella proveniente da una ferita portata, nonostante il dolore, con grande dignità.

Vivere esiliati nella relazione umana

Quali sono, fra tante altre, alcune condizioni o situazioni in cui si respira “l'aria” dell'esilio? Uno spazio relazionale in cui sempre più spesso si vive quasi da esiliati è quello delle città. La vita delle metropoli spesso appare da una parte il luogo di incontri e possibilità non offerti da altri contesti; dall'altra essa si presenta nella aridità e diffidenza della impersonalità di migliaia di individui che si sfiorano un istante per non incontrarsi più. Il correre della folla, i movimenti da formicaio di gente che si riversa lungo i cunicoli della metropolitana, somiglia all'immagine di isole separate dal mare della solitudine e della infinita distanza che separa due corpi che si accalcano verso le porte del treno, toccandosi senza sentire l'altro nella sua unicità e irripetibilità. Vita impersonale, di estraneamenti, di ignoranze reciproche e senza condivisione. Ci si chiede se questa non sia vita da esilio fatta di sradicamenti, di deserti d'anima dove nessuna parola risplende o meglio refrigera nel tormento dell'arido deserto cittadino. Senso d'esilio che avvertono soprattutto coloro che vengono da altre nazioni. L'arrivo in un paese straniero, l'apprensione di una lingua diversa dalla propria con l'adeguazione a usi e costumi differenti da quelli a cui si è abituati, il sentirsi in tutti i casi diversi dagli altri per l'apporto innovativo che comunque dirompe nelle relazioni con gli altri, sono tutte avventure affascinanti ma anche rotture del guscio della “identità” che ci si è più o meno costituiti. L'estraneamento che comunque resta assieme alla comunione quotidiana con gli altri – fra felicità e afflizioni – è una sorta di esilio in cui si è additati e si addita anche non volendo.

Anche l'esperienza dell'amore, con le sue meraviglie ed esaltazioni che investono e lasciano crescere i cuori in una unità profonda, è un confronto doloroso e bruciante perché non si comprende appieno l'altra persona o si fa fatica ad accoglierla con i suoi tic e i suoi odori. C'è un passaggio estremamente interessante nella riflessione sull'amore da parte di Lou Andreas Salomé dove, con un linguaggio incisivo, fa comprendere la difficoltà di vivere nell'unità dell'amore fra due. Sostiene l'autrice che

nell'amore si incontrano due estraneità, due contrari, due mondi fra i quali non esistono e non potranno mai esistere quei ponti che ci collegano con ciò che ci è affine, omogeneo, familiare in modo tale che, al momento in cui questo contatto avviene, ci pare di aver raggiunto noi stessi e di muoverci in terra propria⁷⁵.

Confronto doloroso l'amore perché, tante volte, non si è compresi dall'altra persona e si è scaraventati in un terribile sentirsi soli fatto di lacrime segrete: un essere gettati come in una terra straniera seppure è il "pavimento" di se stessi. Qui davvero l'esistenza assume i contorni dell'esilio a livello relazionale e l'articolazione dell'equilibrio maturo è far fronte a tale "gettatezza" stimolando accordi e privazioni sapendo vivere un senso di solitudine che desidera andare avanti nella relazione con l'altra persona nonostante trappole di sfiducia e tradimenti di aspettative che feriscono o a volte dilanano. L'aspetto oscuro della condizione dell'amore, oltre all'unisono di sensi e sentimenti, è anche questo quotidiano avvertirsi stranieri di fronte all'altra persona e dinanzi a sé.

Naturalmente non va dimenticato che quanto vive l'esiliato è cosparso di ferite maggiori e fra queste vi è la paura di essere raggiunti da sicari mandati dal regime che dilania l'anima dell'esiliato trasformando la sua vita in notti insonni e abitate da incubi. Non è l'insonnia che affligge l'internato di un lager che ha l'evidenza della quotidiana violenza con cui ha a che fare e che mina la sua vita: i volti dei suoi persecutori, di chi lo vessa e ferisce la sua dignità, gli stanno di fronte ridendo sadicamente o fissandolo con uno sguardo torvo. Per l'esiliato non c'è un volto più o meno preciso da cui sa che potrebbe arrivare il male e la propria esistenza ha come un motivo in più per trasformarsi in stallo, in glaciale freno che sembra avvolgere ogni voglia, ogni desiderio. Si esige uno sforzo da se stessi, uno sprone quotidiano per vincere questo senso di fissità che blocca e spinge verso torridi deserti di solitudine. Ci si può meravigliare se a volte nevrosi e discorsi che allontanano i presenti si impadroniscono delle labbra e della mente dell'esiliato? La distanza è una sicurezza ed è una dannazione nel contempo, una

difesa e una debolezza fatta di inquietudine e sfiducia profonda il più delle volte non compresa. Una contraddizione esistenziale questa che scava non solo le relazioni esterne ma anche la propria interiorità divenuta una terra abitata da miraggi e fantasmi: il volto è una sfumatura vinta dal dolore della propria vigliaccheria contro cui l'esiliato combatte nello sforzo di ritrovare il coraggio, la forza che lo ha condotto fuori dalla Patria e da se stesso. La paura può diventare un tramite che conduce all'angoscia, all'insensatezza che sembra avvolgere il mondo nelle sue strutture fondamentali e ne rivela l'effimerezza e la ricerca di un significato che non si dona così facilmente. Ma è un'angoscia più incisiva perché è un deserto colmo di pericoli non conosciuti da chi si pone dinanzi alla considerazione del nulla: per l'esiliato quel nulla può diventare un vortice di sfiducia universale, una condizione piena internamente a quel se stessi martoriato oltre che dalla distanza della propria terra, anche dai mille coltelli che s'affacciano e già colpiscono da dentro l'anima dell'esiliato. Ci si sente divorati da dentro e aridità, arsura e un sole cinico e spietato sono l'attesa dopo una giornata passata a far finta di essere "normali" anche quando vi sono sguardi che ti ricordano che così non è perché l'esiliato è due o più volte straniero.

Vivere l'esilio interiore

Non qualsiasi solitudine è esilio e non qualsiasi solitudine dolorosa è esilio, né qualsiasi sentirsi scacciati è esilio. La solitudine, oltre che sentirsi soli, può essere anche raccoglimento riflessivo in cui la vita viene illuminata di senso, di una significazione che da una parte emerge e si dona per la presenza del reale e di sé a sé; dall'altra è indirizzo di libertà, percorso da intraprendere e fine da perseguire. L'esilio contrassegna la solitudine di un sentimento di inquietudine che appare, a tratti, irrisolvibile: esistenza costretta e imprigionata dalla distanza, dalla lontananza di ciò che fino a poco tempo prima apparteneva a chi è stato obbligato all'allontanamento. Qui la solitudine emerge come ferita, come una terribile apertura sul proprio esistere in cui il dolore è una tigre scatenata che dilania; o è una opportunità non facile da cogliere perché è andare al centro della propria sofferenza senza necessariamente poterla risolvere. Emerge una sorta di vertigine metafisica, un viaggio verso un conosciuto-ignoto che da sempre ha inciso l'esistere attendendo al varco: perché il dolore invade prima o poi tutti e si impone sventrando e chiedendo senso da vivere nel deserto dell'angoscia. La stessa interiorità – come si è già precedentemente accennato – il se stessi che si pensa di propria proprietà, a volte diventa la terra dell'ignoto dove si avviluppano notti oscure, timori, paure e fantasmi di angoscia. Non vi è solo la vita personale passata con il complesso di ricordi più o meno chiari,

con le radici oscure di ciò che si è dimenticato o non si è mai saputo con evidenza. Vi è anche una parte oscura, uno sfondo incostante su cui non si appunta lo sguardo e che richiama ad un essere stati consegnati o “gettati” in un territorio, in una cultura e nelle molteplici ombre che invadono un intero gruppo sociale e da questi più o meno alimentate o ricostruite.

A volte ci si meraviglia amaramente di ritrovarsi in una società che si è trasformata in un determinato modo o si è lasciata conformare in una data maniera. Ci si sente sconosciuti non solo nel mutamento delle inquadrature generali delle relazioni; ma anche dentro se stessi perché non si comprende come sia potuto avvenire tale mutamento e condizionamento inconscio collettivo. Anche l'inconscio può divorare, come il deserto dell'esilio, quando viene trascurata la dimensione irrazionale che sempre fa parte dell'uomo⁷⁶. Esso può essere una sorta di fonte di energia che fa nascere idee, «il tesoro nascosto al quale l'umanità ha via via attinto per creare, e dal quale ha fatto emergere i suoi dèi e i suoi demoni e tutte quelle idee straordinarie e possenti senza le quali l'uomo cessa di essere uomo»⁷⁷. Oppure può diventare ciò che risucchia, ciò che domina: «Crediamo di essere ancora noi a volere e a scegliere, e non ci accorgiamo di essere già posseduti, che il nostro interesse è già il padrone, il quale ha attirato a sé la forza»⁷⁸. Si può comprendere tale situazione più che in termini di spaesamento, come una vera e propria esperienza di esilio: dominio e condizionamento forte; e senso di sentirsi scacciati e non a casa propria anche nella “propria” interiorità. In tal senso non ci si ritrova più neanche nella propria interiorità in cui ci si ritrae per proteggersi e invece pungola o avviluppa in un torpore rinunciatario della propria libertà. Così ci si sente scacciati o prigionieri anche di se stessi, di un incomprensibile che si nota nella vita degli altri e di riflesso ci si accorge che avviluppa anche quel se stessi in cui si “sta” come su una terra divenuta sconosciuta e in cui ci si sente come in esilio. Le ombre che si agitano sullo sfondo – non si sa se come freddi aghi o fiamme di un incendio che avvolge tutta la città – appaiono a volte come un regime totalitario che mortifica, isola e annienta spingendo al suicidio.

Le tante malattie mortali che invadono e lacerano la vita di tanti contemporanei, annegano il presente, rendono ammutoliti e isolano. Quanto somiglia a tutto ciò la vita dell'esiliato il cui presente è divorato dalla storia, il cui linguaggio preferisce fermarsi perché troppa è l'incomprensione o il sentirsi nudo e senza protezione dinanzi all'altro come un'isola che si lascia circondare dal mare per non farsi toccare veramente. Se, in tal senso, l'esiliato è la visione del “noi stessi” che non si pone sotto lo sguardo, di quello sconosciuto che vaga nella “dimora” di sé stessi, il malato, il ferito interiore, chi è gettato nella depressione e altro ancora, è l'esposto: la nudità priva di

protezioni è segno non solo di un disagio individuale ma ciò in cui si può avvertire e sentire l'esilio dalla vita di un'intera società.

La vita esiliata fra nostalgia e utopia

Per l'esiliato, come per qualsiasi tipo di esistenza ferita, la partecipazione al tutto – con quel sentimento benefico di unità e fraternità universale – è evidentemente problematica. Ma, proprio sotto forma di esigenza, la condizione dell'esilio, di questo terribile esser feriti, spinge a porsi in relazione. Anche nella problematicità, in quella sorta di apnea esistenziale dell'angoscia, si avverte l'esigenza di rapportarsi con gli altri. Il contrario ha come scotto l'alienazione, il vuoto risucchiante, l'essere sommersi – come fragile isola – da un oceano di onde gigantesche. La conciliazione, la riappacificazione, l'unità vissuta è una lotta per sconfiggere e sopravvivere al senso di alienazione che affligge e tortura il cuore dell'esiliato e di chi è ferito in genere. Proprio per questo prendere coscienza del “vivere esiliato”, del tormento e della estraneità che tante volte riveste l'esistere umano, trova il suo senso nell'inseguire l'esigenza di riconciliazione con gli altri, con se stessi e con lo sguardo comunitario in cui si vive e in cui ci si sente più o meno estromessi. Tale estromissione può spingere, in un costituire una sorta di rifugio difensivo nel cui “chiuso” ci si illude di essere protetti, verso la nostalgia di ciò che non è più o è andato mutando senza essere accolto o con l'esigenza di tale accoglienza a cui non si è dato risposta. In questo modo si vive ma non si vive perché si è altrove, in un posto che non esiste ma che differentemente dall'espressione utopica, rischia di non diventare motivo di confronto e spinge verso una chiusura alienante. Questo atteggiamento impedisce la costruzione o ricostruzione delle relazioni, del proprio presunto “se stessi” e il tessuto sociale di più o meno appartenenza. La nostalgia è il sentimento che nutre ma che esacerba l'esiliato e rischia di spingerlo verso il rifiuto del reale in genere e delle varie declinazioni appena ricordate. Possedere la conoscenza della condizione di un vivere esiliato comporta l'attenzione a che il senso dell'estromissione che si vive non spinga troppo verso la nostalgia e il senso di alienazione che vi è correlato. Questo porta con sé l'abbandono di un comportamento rinunciatario contro il quale spesso ci si ritrova a lottare già andando alle radici interiori di “se stessi”. Quanto anima un simile atteggiamento non rinunciatario, è la speranza: una apertura che lavora pazientemente sul possibile avendo sullo sfondo una trascendenza, un andare oltre tempo e storia che sia tensione di sostegno e di corroborazione in quello che è, a volte, resistenza, sopportazione, misericordia, compassione soprattutto quando simili atteggiamenti non si incontrano. Questo è diverso dalla estromissione dal reale perché è andare

verso quest'ultimo con la carica di una testimonianza che vuole giustizia ma non vendetta, che desidera il bene senza l'uso di mezzi violenti.

Il sapere utopico (il desiderio e il disegno di una società più giusta e meno violenta) rappresenta in questa prospettiva la tensione ideale che guida l'azione dell'esiliato che non si arrende alla semplice nostalgia ma la trasfigura abbandonando le nebbie del sogno e testimoniando la volontà di cambiamento nel confronto con le possibilità del reale: delle strade effettivamente percorribili alimentando il senso di costruzione e di attesa. L'esiliato, per il dolore e l'afflizione che vive, ha un grande senso della individualità, del tempo che passa e del fatto di esserne triturato. La sua coscienza appare dilaniata da aggressioni e violenze verso la libertà e sa che il regime bieco da cui fugge o che lo ha cacciato, forse sopravvivrà alla sua vita. Alla luce di ciò il suo senso della utopia assume contorni differenti da chi desidera disegnare un "mondo migliore" perché va oltre le idee facendo memoria dei volti che ha lasciato, delle visioni della sua terra, dei suoi panorami. Il progetto utopico nasce da questa sofferenza terribilmente intrisa della concretezza dei visi e il desiderio di giustizia è accompagnato dal combattere contro l'inevitabile rancore per far nascere un alto senso del rispetto della dignità umana: anche di chi si è reso ingranaggio della macchina del regime.

Rendersi conto di tale esilio esistenziale apre al riconoscimento dell'esigenza della conciliazione con la vita passata: tutta una serie di drammaticità subite e di memorie in cui si è stati gettati fra aggressioni, fughe e angosce. Le memorie più dolorose sono le ferite ricevute da altri: tradimenti, delusioni sfiducie e mancanze. Questo è un altro aspetto della vita in genere se si pensa alle tante ferite ricevute nell'infanzia, al tessere relazioni che si pensavano di amicizia e che si sono rivelate esplosioni di dolore. La conciliazione procede se si dona senso al dolore subito. Una delle maniere per poter attuare questo è l'essere spinti dalla tensione ideale utopistica di ricerca di una società più giusta che fa sentire la terribile mancanza di fraternità e il desiderio di costruirla partendo da un senso di perdono che si sparge come un *humus* per coltivare i germogli di un mondo nuovo.

Esilio mistico e sapere utopico

L'ideale utopico possiede una carica di speranza che confina con la tensione verso il Trascendente. Non è troppa l'attesa d'una società giusta tanto da essere tentati di abbandonarla? Non è grande il carico di speranza e delusione insiti nell'attesa che l'utopia si realizzi, prenda forma nella realtà storica dura e cinica? Religione laica l'utopia ma vi è un che di divino che si differenzia e confina col religioso Trascendente: qui se ne tenta l'estrinse-

cazione esaminando la categoria di esilio ma stavolta nell'ambito dell'esperienza mistica.

L'esilio dei mistici contiene somiglianze e differenze con il tema dell'esilio. Esilio mistico o aridità dell'anima unita a Dio dalla quale Dio non si fa più sentire gettandola in una oscurità terribile dove l'angoscia divorante è vuoto estremo: uno spento deserto in cui non vi è più pulsare vitale, dove l'insensatezza lascia abbattere in maniera profonda perché si è conosciuto il Significato e la Direzione, il Dio intimo all'anima più di se stessa, che guida, sorregge e incoraggia. Ma questa notte, ricolma di disperazioni e fantasmi, possiede il suo senso pesante di crescita, di elevazione, di dilatazione del cuore richiesta proprio gettando nel vuoto. Il silenzio crocifiggente che l'anima subisce quando Dio si ritira e non fa più avvertire il suo amore, è inimmaginabile: aridità infinita e infernale proprio perché non si respira il vento divino. Ma, senza comprenderlo mai appieno perché è sempre un'esperienza esacerbante, è affannarsi o tentare di inchinarsi nell'attesa di Dio che sfugge e si nasconde per rompere o irrompere fra le pareti dell'anima dopo la morte interiore o un vivere che non sa più di vita. L'attesa è dilaniante, le inquietudini e le tentazioni feriscono l'anima e gli gettano in faccia la sua debolezza, la sua costitutiva fragilità ma il Compimento alla fine abbraccia l'esistenza lasciando sciogliere il suo tormento. Il Baratro divino, anche se privo di appigli e colmo di vertigine sublime e di terrore, si rivela sempre come un caldo abbraccio che scioglie i ghiacci dell'aridità e della fredda immobilità in cui a volte versa la vita del mistico così vicina, sotto questo aspetto, alle mille disperazioni umane. La differenza sta nella capacità di compassione che non perde il mistico visto che comunque si offre alla vita degli altri e la dona nonostante il dolore. Il dolore per il mistico è crocevia, passaggi verso l'Ulteriore che non si raggiunge e più s'approssima nel ritrarsi. Dolore come passaggio o come espansione, benefica esplosione dei limiti o scardinamento di essi per approssimarsi umilmente all'Infinito. Dolore come accoglienza dell'Ignoto che parla nel buio, nel tormento della distanza, nell'invito ad avanzare nella apparente disperazione che è il necessario deserto da attraversare per crescere. Dolore come crescita proprio nel respiro dell'assenza, della lontananza di Dio: rottura interiore, struggimento feroce che dilania e prepara la venuta del divino Amato.

Con quanto accade nella vita dell'esiliato politico, vi sono infinite distanze rispetto all'esperienza mistica; ma anche vicinanze, punti di sutura. Reggere la desolazione dell'esilio, il sentirsi scacciati dalla propria Patria, è essere gettati in una desertica oscurità dove la vita diventa spezzata, frantumata: lontana dall'amore e arida. Quanto più forte è, per reazione, il grido di speranza e di mutamento di giustizia verso la storia che inghiotte i giorni

dell'esiliato. L'attesa disperante può trovare una rassicurazione in una Attesa che sovrasta i tempi e le generazioni? Horkheimer sentiva l'esigenza, di fronte alle vittime dell'ingiustizia, di una «speranza che, nonostante questa ingiustizia, che caratterizza il mondo, non possa avvenire che l'ingiustizia possa essere l'ultima parola. [...] espressione di una nostalgia, di una nostalgia, secondo la quale l'assassino non possa trionfare sulla sua vittima innocente»⁷⁹.

Nostalgia di perfetta e consumata giustizia. Questa non può mai essere realizzata nella storia; infatti, quand'anche una migliore società avesse a sostituire l'attuale disordine sociale, non verrà riparata l'ingiustizia passata e non verrà tolta la miseria della natura circostante⁸⁰.

Cos'è questo metastorico lasciato emergere dinanzi alla catastrofe storica? Non appare né fuga, né alienazione, né una consolazione psicologica ma un grido al margine del limite che scava dentro esso ed esplose in luce utopistica piena di giustizia e accoglienza: richiesta che chiede il Compimento, il raccogliere i frammenti del disfacimento umano donandogli senso e unità.

Utopia e visione mistica appaiono per un momento legate nella loro profonda diversità e differenziazione: attimo di nostalgia per il filosofo politico; e carezza di giustizia e misericordia divine per il mistico il cui sguardo è pervaso di Unità. Può essere questo il punto di articolazione del Trascendente in chi non vi vede il senso della vita: il profondo delle "viscere umane" – che non è quello semplicemente oscuro dell'inconscio con i mille condizionamenti sotterranei, né quello delle memorie storiche della tradizione che vincolano a volte l'intelligenza conducendola in una sorta di prigione interiore – esige di fronte al male e al dolore una risposta e desidera un senso a tutto ciò, senza potersi accontentare di una dichiarata insensatezza di tutto l'essere. La stessa dichiarazione di insensatezza è un grido disperato di richiesta di senso a cui non si è rinunciato lasciandolo inquadrare come sogno o simile ad una sorta di illusione trascendentale che per essere dichiarata tale necessita del suo superamento e dilegua il suo stesso concetto.

Ascolto e trasformazione significativa del peso dell'esilio

Spesso la vita umana si presenta come ferita dalle mille limitazioni provenienti dalle relazioni con gli altri, dalle cattiverie che aggrediscono violentando la propria esistenza e quella degli altri e dai limiti legati alla conoscenza umana o alla propria interiorità che in tanti suoi aspetti è sco-

nosciuta. Il non sentirsi compresi e rifiutati dagli altri, il non sapersi capire dentro o l'averne paura, il gridare la richiesta di giustizia in un mondo ferito dalla violenza, sono tutti aspetti che richiamano pesantemente ad un senso di spaesamento, ad un vivere torrido e desertico fra solitudini che lacerano e gettano in una sorta di "limbo" in cui la vita sembra non scorrere più o si fa muta e difficile da sopportare. Aspetti che richiamano ad una sorta di vivere da esiliati, con un senso profondo di vivere rifiuti terribili e isolamenti in cui tutto appare immobile e asfissiante.

Il tentativo di questo percorso è stato l'accoglienza e l'ascolto delle esperienze di chi vive o è vissuto in esilio per interiorizzare il messaggio terribile e fecondo che giunge dai vortici di chi subisce avversità di questo tipo. Questo ascolto ha riguardato poeti, filosofi e scrittori che esponendosi con la loro testimonianza, lasciano emergere riflessioni esistenziali o descrizioni di stati e sentimenti con una nitidezza di confronto – anche fra dolori spirituali terribili – che lascia comprendere le trappole che conducono verso forme di alienazione o verso nostalgie che bloccano spiritualmente e psicologicamente chi versa la propria esistenza in una forma di esilio. Questa terribile trasparenza può insegnare, può aiutare a camminare con più forza e maggiore senso, anche nel corso del vivere aggredito da dolori e incomprensioni. L'esiliato porta, come stigmatato, il peso di un'esistenza che non gli permette più di tanto di nascondersi dietro sotterfugi: pena il rinchiudersi in atteggiamenti alienatori.

Quella dell'esiliato è una testimonianza che viene da un'altra esistenza ferita e questo può aiutare la partecipazione umana nel dolore e a essere portati a comprendere maggiormente riaprendo alla speranza il cuore e l'intelligenza degli altri. E tutto ciò viene da chi conosce gli artigli di subire il dolore di vedere le ingiustizie e di essere stati rifiutati e cacciati dal proprio luogo natio in cui riecheggiano le memorie dell'amore ricevuto e di una vita serena pur fra contestazioni e reazioni ai soprusi. Le riflessioni che provengono dal deserto che attraversano gli esiliati, possono portare ad una apertura che pur nel versamento della propria vita nella sofferenza, apre verso sentieri di vita diversi. Può contribuire ad un confronto diverso con le paure e le angosce che attanagliano solitudini vissute male? Può aiutare a sopportare e a donare un senso alle incomprensioni degli altri o alle ferite che provengono da atti e parole cattive che desiderano gettare chi ascolta in una sorta di inferno esistenziale? Se gli esiliati manifestano ed esprimono quanto accade nella loro vita è per offrire il dono di un dolore riflesso: una durezza che viene sciolta in libertà e parla da un deserto in cui risplende una speranza, un percorso possibile proveniente da chi sa sulla sua "pelle" il peso di un esistere da esiliati.

Avvertire gli spaesamenti che avvolgono la vita di un esiliato, può far vivere in modo diverso gli spaesamenti che avvincono a volte il procedere della conoscenza. Sentire le mille diffidenze e incomprensioni che incidono la vita di un esiliato, lascia aprire non solo ad un senso di fratellanza con quanto a volte si vive nelle difficoltà dello stare assieme agli altri, ma anche ad un umano e profondo sentire la vita di chi versa nel dolore. Questo può portare ad un vivere nella propria interiorità senza le paure nella misura in cui ci si confronta con esse e si procede nel duro vivere quotidiano. Infine può far avvertire il grido di richiesta di giustizia che si trasforma in visione, in utopia che regge l'agire colmo di speranza di chi desidera, nonostante tutto, donarsi nella storia.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, Pompei Geronimo (1635/1691) - *Uomo seduto su covoni* - 1650 - ante 1691
- maiolica dipinta a smalto, cm 24 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive -
proprietà: Fondazione Tercas

¹ I. BRODSKIJ, *Dall'esilio*, Adelphi, Milano 2010, p. 34.

² Un giudizio duro su questo atto di Napoleone è contenuto nel testo delle *Ultime lettere di Jacopo Ortis* nella lettera del 17 marzo dove del condottiero francese viene detto: «Moltissimi intanto si fidano del Giovine Eroe nato di sangue italiano, nato dove si parla il nostro idioma. Io da un animo basso e crudele, non m'aspetterò mai cosa utile e alta per noi. Che importa ch'abbia il vigore e il fremito del leone, se ha la mente volpina e se ne compiace? Sì; basso e crudele – né gli epiteti sono esagerati. A che egli non ha venduto Venezia con aperta e generosa ferocia? [...] Vidi con gli occhi miei una costituzione democratica postillata dal Giovine Eroe, postillata di mano sua, e mandata da Passeriano a Venezia perché s'accettasse; e il trattato di Campo-Formio era già da più giorni firmato e Venezia era trafficata; e la fiducia che l'Eroe nutriva in noi tutti ha riempito l'Italia di proscrizioni, d'emigrazioni, e d'esili» (U. FOSCOLO, *Ultime lettere di Jacopo Ortis*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 76-77).

³ U. FOSCOLO, *Ultime lettere di Jacopo Ortis*, cit., p. 41.

⁴ Cfr. *ivi*, pp. 41-42.

⁵ *Ivi*, p. 46.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 144.

⁷ U. FOSCOLO, *Le poesie*, Garzanti, Milano 2006, p. 51.

⁸ Cfr. U. FOSCOLO, *Le poesie*, cit., p. 62.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 54-55.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 60.

¹¹ *Ivi*, p. 61.

¹² *Ivi*, p. 77.

¹³ *Ivi*, p. 79.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 82.

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 85.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 89.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 93.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 96.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 127.

²⁰ Maria Zambrano nasce in Spagna a Vélez Málaga nel 1905. È allieva di José Ortega y Gasset e di Xavier Zubiri. Dal 1931 al 1936 è assistente della Cattedra di Metafisica della Universidad Central di Madrid. Nel 1936 la Zambrano sposa lo storico e diplomatico Alfonso Rodríguez Aldave e si trasferisce in Cile in quanto il marito è stato nominato segretario dell'Ambasciata della Repubblica spagnola. Nel 1937 fanno ritorno in Spagna mentre i franchisti prendono il potere. Dal 1939 la filosofia spagnola è esiliata in Fran-

cia a Parigi. Inizia un percorso che lo porterà a New York, Avana, Città del Messico e Portorico. Dal 1946 al 1953 torna Parigi. Successivamente, fino al 1964, risiede a Roma. Successivamente vivrà a La Piéce (un posto in mezzo al bosco non lontano da Ginevra) e di tanto in tanto tornerà a Roma. Dopo la morte di Franco può fare ritorno in Spagna dove viene insignita di vari riconoscimenti ma dal 1980 si trasferisce a Ginevra. Nel 1991 muore a Madrid.

²¹ M. ZAMBRANO, *I beati*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 30.

²² *Ivi*, p. 10.

²³ Cfr. *ivi*, p. 9.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 11.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 12.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 13.

²⁷ Cfr. M. ZAMBRANO, *Lettera sull'esilio*, in «aut aut», n. 279, maggio-giugno 1997, p. 12.

²⁸ M. ZAMBRANO, *I beati*, cit., p. 32.

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 32.

³⁰ M. Zambrano, *Lettera sull'esilio*, cit., p. 6.

³¹ *Ibidem*.

³² M. Zambrano, «Lettera sull'esilio», op. cit., p. 6.

³³ Cfr. M. Zambrano, «Lettera sull'esilio», op. cit., p. 9.

³⁴ *Ivi*, p. 10.

³⁵ M. ZAMBRANO, *I beati*, cit., p. 42.

³⁶ Scrive la Zambrano che «l'unico rimedio a tutte le condanne e gli errori del passato è il futuro, se si fa in modo che questo futuro non sia una ripetizione, una replica del passato, se si fa in modo che sia futuro davvero. Una cosa un po' inedita, ma necessaria; una cosa nuova, ma che si distacca da tutto il resto» (M. ZAMBRANO, *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 10).

³⁷ Cfr. M. ZAMBRANO, *Persona e democrazia*, cit., p. 69.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 70-71.

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 72.

⁴⁰ *Ivi*, p. 73.

⁴¹ *Ivi*, p. 75.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 77.

⁴³ *Ivi*, p. 78.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 79.

⁴⁵ *Ivi*, p. 80.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 81-82.

⁴⁷ *Ivi*, p. 157.

⁴⁸ *Ivi*, p. 158.

⁴⁹ *Ivi*, p. 160.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 161-162.

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 163.

⁵² *Ivi*, pp. 165-166.

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 166.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 168.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, pp. 170-171.

⁵⁶ *Ivi*, p. 173.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 180.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 181.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 192.

⁶⁰ *Ivi*, p. 193.

⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 194.

⁶² Cfr. *ivi*, p. 195.

⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 196-197.

⁶⁴ Josif Brodskij nasce in Unione Sovietica a Leningrado nel 1940. Nel 1958 pubblicò i suoi primi versi per una rivista clandestina ricevendo il sostegno della Achmatova. Nel 1964 fu arrestato con l'accusa di parassitismo e condannato a cinque anni di lavori forzati. Rilasciato dopo diciotto mesi, tornò a vivere a Leningrado. Nel 1972 il poeta fu costretto dalle autorità sovietiche a emigrare e riparò negli Stati Uniti. Nel 1987 ottiene il premio Nobel per la letteratura. Morì nel

1991 a New York e fu sepolto a Venezia nell'Isola di S. Michele.

⁶⁵ I. BRODSKIJ, *Dall'esilio*, cit., p. 30.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 16.

⁶⁷ *Ivi*, p. 17.

⁶⁸ *Ivi*, p. 19.

⁶⁹ *Ivi*, p. 20.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 20.

⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 22.

⁷² *Ivi*, p. 27.

⁷³ *Ivi*, pp. 27-28.

⁷⁴ Cfr. *ivi*, pp. 35-36.

⁷⁵ L.A. SALOMÉ, *Riflessioni sull'amore*, Editori Riuniti, Roma 2005, p. 18.

⁷⁶ Cfr. C.G. JUNG, *Psicologia dell'inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 125.

⁷⁷ *Ivi*, pp. 116-117.

⁷⁸ *Ivi*, p. 124.

⁷⁹ M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1972, pp. 74-75.

⁸⁰ *Ivi*, p. 82.

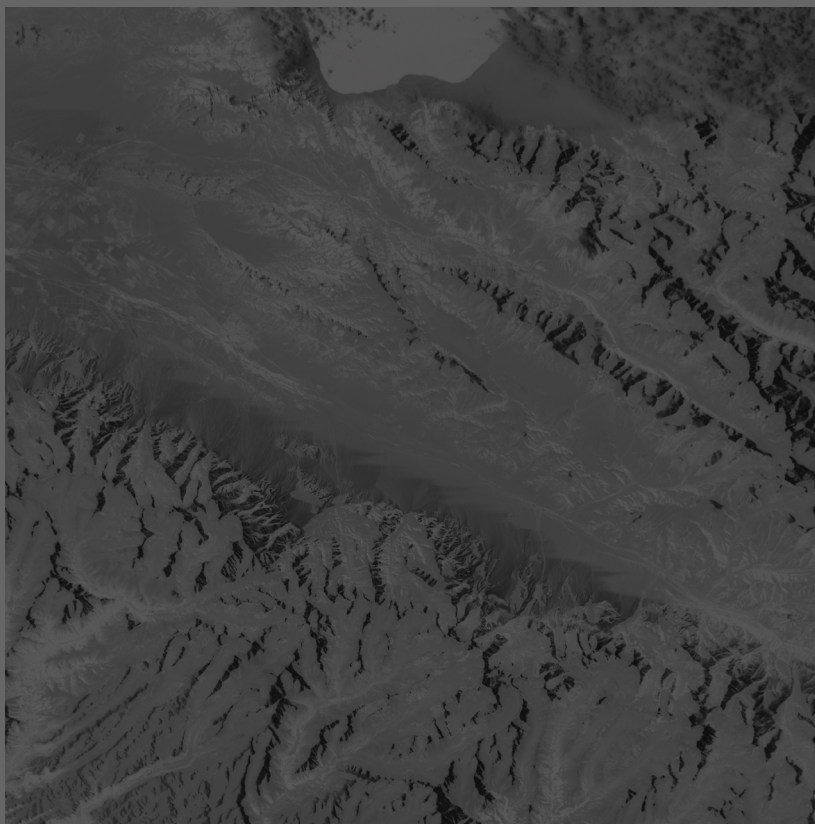


Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, Gentili Berardino Il Giovane (1727/1813), *Mosè, Aronne e la caduta della manna* - 1790-1799 - maiolica dipinta a smalto, cm 31 - *collocazione*: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - *proprietà*: Fondazione Tercas



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, Gentili Berardino Il Giovane (1727/1813), *Mosè fa scaturire l'acqua dalla roccia* - 1790-1799 - maiolica dipinta a smalto, cm 31 - *collocazione*: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - *proprietà*: Fondazione Tercas

Studi personalisti



Prospettiva Persona compie trent'anni

Prospettiva Persona Celebrates Thirty Years

Maria Chiara Mattesini*

Questo saggio intende ripercorrere i trenta anni di «Prospettiva Persona», rivista nata a Teramo nel 1992 per iniziativa di Attilio Danese e Giulia Paola Di Nicola, sulle orme di due precedenti esperienze editoriali: la francese «Esprit», fondata da Emmanuel Mounier nel 1932, e «Progetto Donna», fondata nel 1982 dall'*intelligentia* femminile cattolica e pubblicata sino al 1991. L'approfondimento del personalismo francese è stato fondamentale, ma è l'incontro con i testi di Mounier, in particolare, a rivelarsi determinante. Con questo modo di intendere il personalismo, declinato cioè, in chiave cristiana, «Prospettiva Persona» è divenuta spazio libero e aperto alle discussioni di maggiore attualità, con un approccio interdisciplinare e internazionale.

This essay wants to retrace the thirty years of «Prospettiva Persona» magazine born in Teramo in 1992 on initiative of Attilio Danese e Giulia Paola Di Nicola, in the footsteps of two previous editorial experiences: «Esprit», founded by Emmanuel Mounier in 1932, and «Progetto Donna», founded by female catholic intelligentia in 1982 and published until 1991. The deepening of french personalism has been decisive, but the reading of Mounier has been particularly crucial. Thanks to this way of thinking personalism, that is from a christian perspective, «Prospettiva Persona» provides a framework of debate, open dialogue and free exchange of views, a interdisciplinary, ecumenical, inter-religious and international approach.

Keywords: Personalismo, Mounier, Cristianesimo, Prospettiva Persona.

L'eredità spirituale e politica di Emmanuel Mounier

Studiare una rivista è come osservare un prisma: dietro vi si scopre un mondo, fatto di passioni, aspirazioni, progetti, idee, affetti, relazioni. Vi si scopre molta *ostinazione*, come ha scritto Giorgio Campanini per il centesimo numero di «Prospettiva Persona», uscito nell'aprile-agosto 2017¹. In questo 2022 la rivista compie trent'anni ed è al suo centodiciottesimo numero. Il primo uscì nel 1992. Vi si scopre il legame dichiarato con l'esperienza

* Maria Chiara Mattesini, Ricercatrice non strutturata in Storia contemporanea e Storia del Pensiero politico contemporaneo (Università degli Studi di Roma Tor Vergata) e collaboratrice dell'Istituto Luigi Sturzo.

di un'altra rivista, «Esprit», fondata da Emmanuel Mounier nel 1932. E non è un caso che il primo numero abbia ospitato un contributo dell'allora suo direttore, Olivier Mongin: nello stesso anno in cui usciva «Prospettiva Persona», la rivista francese compiva sessant'anni². Un legame dichiarato dagli stessi fondatori e direttori di «Prospettiva Persona»: Attilio Danese e Giulia Paola Di Nicola³. Dietro la rivista, infatti, si scoprono anche le storie personali di un uomo e di una donna, marito e moglie. Se «Prospettiva Persona» è in ideale continuità con «Esprit», «Prospettiva Donna», inserto permanente all'interno della rivista, quasi una rivista nella rivista, è in ideale continuità con la rivista «Progetto Donna», fondato da Tina Leonzi nel 1982 e frutto di un movimento culturale di donne – di cui ha fatto parte anche Giulia Paola Di Nicola – a cui si sono uniti i nomi migliori dell'*intelligentia* cattolica femminile, sino al 1991, quando ha cessato le sue pubblicazioni.

La storia di «Prospettiva Persona» si collega inevitabilmente alla esperienza personale nostra, come ricercatori universitari e come coppia. Dopo le tesi di laurea in Pedagogia (1971) e Filosofia (1976-79) sul giovane Hegel, entrambi abbiamo convenuto che quel genere di filosofia e quell'ambiente accademico ci stavano stretti. Hegel era un autore importante che ci aveva molto arricchito, per il quale avevamo studiato il tedesco e fatto ricerca per 10 anni anche in Germania (con un bimbo ancora piccolo). Avevamo pubblicato alcuni saggi su di lui, ma non poteva essere l'oggetto degli studi di tutta la vita. Desideravamo una filosofia più impegnata, meno sistematica, più rispettosa delle persone e dei gruppi sociali⁴.

Unitamente alle letture dei personalisti italiani (tra cui Sturzo, Giordani, La Pira, Capograssi, Pareyson), tedeschi (ad esempio Buber, Rosenstock-Hussey, Ebner, Rosenzweig) e spagnoli, (quali Diaz, Moreno Villa, Ortega y Gasset e Zambrano), l'approfondimento del personalismo francese è stato decisivo. Soprattutto l'incontro con i testi di Mounier si è rivelato determinante:

La lettura di Mounier, la sintonia con la sua persona, col suo coraggio, la sua trasparenza, lo stile splendido della sua scrittura, ci hanno affascinato. La sua era una filosofia da tradurre in vita. Volevamo mettere il personalismo in dialogo con i diversi filoni della filosofia contemporanea valorizzandone le peculiarità, in qualche modo unificando le diverse prospettive attorno alla persona⁵.

Assieme alle riflessioni di Mounier, le speculazioni di altri due intellettuali trovano ospitalità sovente, anzi, quasi in ogni numero: quelle di Paul

Ricoeur e di Simone Weil. «Fu Paul Ricoeur, in particolare, ad incoraggiare a non fare dell'archeologia personalista, perché il personalismo è più davanti a noi che dietro»⁶. A lui è stato rivolto l'invito, volentieri accettato, di divenire presidente onorario del Comitato scientifico di «Prospettiva Persona», carica che ha ricoperto fino alla sua morte. E, dicevamo, Simone Weil: «riferimento indispensabile per ripensare il rapporto con la verità nella nostra epoca posto-moderna»⁷. Con questo modo di intendere il personalismo, declinato in chiave cristiana, la rivista inizia dunque le sue pubblicazioni. «Il personalismo non è una dottrina, né una filosofia, né una corrente di pensiero i cui confini siano distintamente segnati. Non è, anche, un qualcosa di compiuto»⁸. Un modo di intendere a cui «Prospettiva Persona» è rimasta coerente. La filosofia personalista non può essere un sistema, né un'ideologia, ma «l'intenzione radicale dell'umanità»⁹. Come il concetto di persona non ha che vedere con quello di appartenenza, così non è riconducibile alla sola ispirazione cristiana: «si può anche dire che la cultura dell'umanesimo contemporaneo va naturalmente verso un personalismo che rivendica il primato di una dignità infinita, di una presenza misteriosa e sacra nel soggetto umano»¹⁰.

Nell'editoriale del n. 86, Giovanni Marcotullio scriveva: «ciò che nel nostro sforzo perseguiamo è il tentativo di lasciare una traccia di umanesimo genuino nelle coscienze, nel mondo»¹¹, con l'aiuto di coloro che ci hanno preceduti: «Cosa direbbero, dei nostri giorni, Emmanuel Mounier e Simone Weil? E Paul Ricoeur? E i coniugi Maritain? E letterati come Ignazio Silone?»¹². L'eredità spirituale raccolta da «Prospettiva Persona» è quella lasciata da testimoni che avevano segnato un'epoca, quella degli anni Trenta: oltre al già citato Mounier, vi troviamo Lacroix, Borne, Fraisse, Touchard, de Rougemont, de Gandillac, Madaule, Domenach. La rivista esce in un momento storico che i fondatori, Danese e Di Nicola, interpretano come analogo a quello degli anni Trenta, come analogo è anche il ritorno dell'ispirazione personalista sul finire del XXI secolo, per la separazione fra sistema sociale e mondi vitali, tra persona e società, per la caduta dei valori e la crisi economica, per la crisi delle istituzioni e del controllo sociale.

Di fronte alle antinomie della democrazia

Come accennato, la rivista nasce nel 1992, a Teramo, nell'ambito del Centro Ricerche Personaliste: recente è il crollo del muro di Berlino e la crisi del sistema sovietico, mentre quello occidentale mostra le piaghe e le storture generate dalla stessa democrazia. In Italia, la Repubblica, fondata sui partiti vincitori contro il nazifascismo, è in una agonia iniziata ben prima

dell'implosione dell'Urss. «Prospettiva Persona», naturalmente, non può non essere coinvolta in questo clima politico e culturale e il suo contributo al dibattito si caratterizza come il recupero di una ricerca di senso che parta dalla persona, concetto che la rivista analizza e rielabora alla luce delle sfide che ad essa pone la post-modernità. Al tema della post-modernità si lega, inevitabilmente, il discorso sulla qualità della democrazia, sul consenso e sulla rappresentanza, sul rapporto governanti/governati.

Non è affatto evidente – scriveva Olivier Mongin in quell'articolo già menzionato – che la democrazia genera un uomo compiuto, in armonia con se stesso. Ciò che, invece, allo stato attuale appare è che l'incomunicabilità che esiste fra passioni individuali e collettive produce una crisi del politico, interrompe l'accesso dell'uomo dalla democrazia alla storia, genera una decomposizione del sociale tramite una sorta di disincarnazione»¹³.

La post-modernità, con le sue antinomie, è tutt'ora al centro delle riflessioni di «Prospettiva Persona». Queste antinomie occorre «sciogliere». Se guardiamo al soggetto, la società contemporanea appare caratterizzata dalle tendenze contrastanti dell'individualismo e della massificazione. Dinanzi, poi, al tema della convivenza, si hanno due opposte reazioni: da una parte il bellicismo, dall'altra il pacifismo. Di fronte, anche, al multiculturalismo, l'umanità appare caratterizzata da atteggiamenti antitetici: dall'intolleranza, o quanto meno dalla diffidenza, oppure dalla tolleranza, ma in termini che rischiano l'indifferenza. Altresì di fronte al tema della laicità, la società contemporanea appare connotata da posizioni contrastanti: per un verso il rifiuto da parte del clericalismo e per altro verso la radicalizzazione da parte del laicismo¹⁴. Antinomie con cui la rivista si è confrontata e si confronta attraverso un taglio aperto alla cultura contemporanea e al futuro in un orizzonte internazionale e interdisciplinare, come dimostra lo stesso nome *Prospettiva*, con l'obiettivo di approfondire i principali filoni delle scienze sociali, nell'ottica della persona, dando spazio al pensiero politico, economico, nonché alla ricerca antropo-teologica, in un dialogo costante fra il personalismo e le altre correnti filosofiche, per scongiurare il disfattismo provocato dallo scetticismo e dal cinismo che contrassegnano i nostri tempi. Una tendenza, quella personalista, che, nata come reazione, prima, all'idealismo e al positivismo, poi, all'esistenzialismo e al marxismo e, infine, allo strutturalismo e al decostruzionismo, si presenta come un'alternativa all'altra che ha dominato il Novecento, ossia al nichilismo che, da Nietzsche

a Heidegger sino a Foucault, ha dichiarato la “morte di Dio”, la “morte della metafisica” e la “morte dell’uomo”.

Con Ricoeur,

il neopersonalismo – scriveva Danese nell’editoriale del primo numero – mette a fuoco la problematica del senso, che evita di involuparsi nel solipsismo e conserva il rapporto con l’oggettività», dopo avere fatto i conti, però, avverte il direttore, «con la crisi della metafisica, grazie agli autori del “sospetto” che Mounier aveva già riconosciuto come tre forti ammonimenti alla civiltà occidentale: Marx, Nietzsche e Freud¹⁵.

Problematica e ricerca del senso illuminate, incoraggiate e supportate da una antropologia relazionale, né individualista né collettivista, e perciò “personalista”, evitando il più equivoco “personalistica”, come hanno spiegato Danese e Di Nicola, ricordando la nascita della rivista. Del resto, gli altri termini usati dai filosofi hanno mostrato i loro limiti:

Se si parla di “coscienza”, si deve essere consapevoli che dopo la critica freudiana non si può più concepirla in modo trasparente e immediato. Anche il termine “Io” appare infecondo, in una forma di solipsismo teorico, dopo la filosofia dialogica messa in luce da Lévinas, dallo stesso Mounier e prima ancora in Germania da Buber. Neanche il termine “soggetto”, dopo la critica delle ideologie della Scuola di Francoforte e la *débâcle* della fenomenologia trascendentale riesce più a convincere e ad essere il riferimento ultimo del filosofare¹⁶.

Nel numero di giugno 2000, Svetla Nikolova-Avramova titolava così il suo saggio: *La filosofia personalista contro la disperazione del secolo*¹⁷.

Su alcune di queste sfide/antinomie, in particolare, ci sembra essersi soffermata l’attenzione della rivista in questi trenta anni, con posizioni, oltre tutto, coraggiose e controcorrente. Dietro «Prospettiva Persona», infatti, si scopre anche la rivendicazione di un pensiero cattolico e femminile cattolico spesso, soprattutto nel caso di quest’ultimo, snobbato e sminuito. La sfida del multiculturalismo, innanzitutto: sfida che si è incrociata con la questione della presenza del crocifisso nei luoghi pubblici e sulla quale «Prospettiva Persona» ha espresso una posizione netta, pur tenendosi lontana da opposti integralismi e da toni apocalittici e da “crociata” sulla fine della civiltà – che invece, purtroppo, hanno per lo più caratterizzato il dibattito – e all’insegna della interculturalità, termine che la rivista preferisce rispetto a quello di multiculturalismo.

La battaglia contro il crocifisso non è una battaglia di sinistra. È la battaglia contro un simbolo che la sinistra fraintende [...]. L'uomo in croce è l'immagine con cui la cultura occidentale ammonisce se stessa nelle relazioni con quello che chiama "l'altro". [...] Certo noi stiamo andando verso un pluralismo di simboli. Prima o poi nei nostri luoghi pubblici entreranno anche simboli portati da altre storie, che confluiscono nella nostra o le scorrono a fianco. Questo è inevitabile. Ma questo non si prepara cancellando il nostro simbolo principale, in questo modo non si va verso un pluralismo, ma verso il nullismo¹⁸.

Piuttosto che alle posizioni di don Lorenzo Milani, ci si sente vicini a quelle di Ignazio Silone, a cui la rivista dedica nel corso degli anni molti articoli, il quale, «cristiano senza chiesa e socialista senza partito, aveva solo una cosa da chiedere [...]: che il crocifisso fosse collocato dalla parte dell'imputato e non dalla parte del giudice»¹⁹.

Altrettanto netta è stata la posizione a riguardo del mancato inserimento delle radici cristiane dell'Europa nel Preambolo del suo Trattato costituzionale: «L'Europa, che lo si voglia o meno, non è nata nel 1700 con l'illuminismo, ma molto prima e non si possono cancellare 14 secoli di storia»²⁰. Temi, questi, che rimandano entrambi alla questione laicità/laicismo, sulla quale «Prospettiva Persona» ha pubblicato diversi articoli. Alla "dea ragione" dell'Illuminismo e all'odierno delirio di onnipotenza – connesso alle nuove frontiere delle conquiste tecnico-scientifiche – la rivista, nel segno del personalismo, suggerisce di distinguere le sfere e le competenze, trovando il modo di farle interagire nella ricerca del bene comune:

Un'operazione che non richiede la separazione: pena il compromettere lo stesso bene comune. Ossia, bisogna che gli uomini di fede (ma non integralisti) e gli spiriti laici autentici (ma non laicisti) s'intendano complessivamente, e non solo giuridicamente, circa lo statuto pubblico delle Chiese cristiane e delle altre religioni²¹.

Altro modo di vedere, anche questo controcorrente rispetto alle tendenze culturali prevalenti, è stato quello assunto nei confronti dell'identità di genere, ossia nei confronti dell'annosa contrapposizione tra quanti pensano che la propria identità dipenda dalla natura e quanti esaltano la libertà assoluta della cultura. È compito di una cultura personalista sostenere la ego sintonia con il proprio corpo? Se un'antropologia rispettosa della persona si dissocia dalla nozione determinista e biologica, è anche vero, però, che l'essere umano non è solo cultura e la storia si costruisce in un confronto dialettico con la natura e tutti i suoi condizionamenti.

Forse bisognerebbe interrogarsi sulle conseguenze di una violenza esercitata contro la natura, prima di accusare il pensiero “tradizionale” di essere “tradizionalista”, e domandarsi se la natura non si vendicherà, a sua volta, violentandoci. [...] Non c'è una troppo stridente dicotomia tra corpo e psiche, in una antropologia che si vuole materialista ed edonista e si ritrova intricata in certi gineprai platoneggianti? Quali conseguenze si possono generare se ciascuno ritiene di essere “libero” dal corpo nel quale non solo abita e che lo costituisce (“io ho un corpo ma sono anche il mio corpo”)?²².

Una libertà che, intaccando l'originaria e originale differenza uomo-donna, mina alla base «l'eterosessualità che dà origine al matrimonio e dunque la priorità della famiglia naturale»²³ e «il cuore dell'antropologia relazionale: l'identità originaria maschio-femmina»²⁴. Questioni non semplici, che danno origine a interrogativi più che a risposte. Anzi, di risposte ce ne sono molte; manca, piuttosto, una sintesi, quel qualcosa che ci riporti alle origini, alle cause vere. Ma, come si legge in un articolo che analizza le posizioni sui matrimoni omosessuali, all'interno dello Speciale Omofobia, benché queste siano assai diversificate fra loro, tutte «invitano la Chiesa a non abbandonare l'uomo contemporaneo, guardando invece in maniera rinnovata e benevola a tutte le questioni sociali, che la legalizzazione del matrimonio *gay* sta sollevando»²⁵.

Altra sfida raccolta da «Prospettiva Persona» è quella che ruota attorno al tema del secessionismo, sollevato, in Italia, dalla Lega, che la rivista interpreta ed elabora alla luce degli insegnamenti, in particolare di Sturzo, sul federalismo, sulle autonomie e sul municipalismo²⁶. Problematica che ha a che fare con la fragilità delle istituzioni e, come si diceva, con la fragilità della stessa democrazia che, da rappresentativa e partecipativa, va trasformandosi in una democrazia elettorale (solo per pochi, visto l'astensionismo degli ultimi anni), «con partiti (o coalizioni) del Capo o del leader (imitiamo l'America?): sono un'altra cosa, diventano macchine del consenso»²⁷, rafforzando nazionalismi esasperati e populismi a buon mercato per attrarre maggiori consensi.

La persona, come compito etico, evoca il diventar persona più che l'analisi metafisica di un'entità data. E questo diventar persona si è tradotto nel confronto che «Prospettiva Persona» ha operato all'insegna, come s'è detto, della interdisciplinarietà, rispettando la diversità degli stili espositivi e degli approcci. Lo si può notare anche dalle rubriche e dagli spazi fissi al suo interno. Ogni fascicolo ha uno spazio dedicato a “Pensiero e persona”, legato alla riscoperta di temi e autori personalisti. La sezione “Studi” non

affronta direttamente le tematiche legate al personalismo, ma ci si confronta in maniera critica, dando spazio all'approfondimento della cultura contemporanea. Il "Laboratorio pedagogico" produce, in ogni numero, interventi sul tema dell'educazione. Poi ci sono le rubriche, aventi, ciascuna, una specifica unitarietà tematica: "Dossier Donna" (poi "Prospettiva Donna"), "Prospettiva Bambino", "Prospettiva Impresa" (poi "Prospettiva Civitas") e l'ultima nata, nel 2017, "Prospettiva Logos", che mira a completare gli argomenti analizzati dalla rivista, spaziando dall'antropologia alla dimensione teologica. Inoltre: "L'angolo dell'arte", "L'angolo della musica", la rubrica "Confronti", con la discussione dei libri che fanno opinione. "Ricordando" è la rubrica che presenta profili di persone scomparse, che hanno avuto rapporto con «Prospettiva Persona» e hanno dato impulso allo sviluppo della cultura personalista. In questi trenta anni il ricordo è andato a Maria Paola Colombo Svevo (luglio-dicembre 2010, n. 73-74), Piersandro Vanzan (gennaio-marzo 2012, n. 79), Giuliana Dal Pozzo (gennaio-aprile 2014, n. 87), Paul Ricoeur (giugno 2005, n. 52). "Speaker corner" raccoglie riflessioni personali libere di lettori e/o autori, anche se non in linea con le idee della redazione. Infine: le "Recensioni" e la rubrica "Libri ricevuti" danno conto del materiale bibliografico conservato nella Bibliotheca della "Sala di Lettura" del Centro Ricerche Personaliste, polo della Biblioteca diocesana e collegata *on line*. Gli "Speciali" sono pensati per discutere i temi emergenti dal dibattito culturale. Ne ricordiamo qualcuno: Speciale "Personalismi" (giugno 1996, n. 15), Speciale Bioetica (giugno 1996, n. 15), Speciale G8 (dicembre 2001, n. 37-38), Speciale Brasile (giugno 2003, n. 44), Speciale Omofobia (gennaio-aprile 2014, n. 87), Speciale Tratta (dicembre 2003, n. 45-46), Speciale Prostituzione (marzo 1999, n. 27), Speciale Cittadinanza europea (gennaio-giugno 2020, n. 111-112), Speciale Democrazia inclusiva (luglio-dicembre 2020, n. 113-114), Speciale Mercato e democrazia (Luglio-dicembre 2020, n. 113-114). Questi ultimi tre sono stati curati da Flavio Felice, membro della direzione di «Prospettiva Persona» dal 2013 e suo nuovo direttore dal 2017²⁸. Gli Speciali sono pensati anche per ricordare personalità prestigiose: Speciale Maritain a 30 anni dalla morte (marzo 2004, n. 47), Speciale Mounier (dicembre 2005, n. 53-54), Speciale Gianna Campanini (luglio-dicembre 2010, n. 73-74), Speciale Luigi Sturzo (maggio-luglio 2019, n. 108). Molti gli Speciali che la rivista e, specificatamente, "Prospettiva Donna" dedicano a Simone Weil: Speciale Simone Weil (gennaio-marzo 2009, n. 67 e luglio-dicembre 2009, n. 69-70), Speciale per il settantesimo della morte di Simone Weil (maggio-settembre 2013, n. 85 e ottobre-dicembre 2013, n. 86). A lei è dedicato, in occasione del centenario della sua nascita, il VII Congresso internazionale del Centro Ricerche Per-

sonaliste e della rivista (10-12 dicembre 2008 Teramo), la prima manifestazione in Italia su questa pensatrice del Novecento.

La internazionalità, altra caratteristica di «Prospettiva Persona», è data dai numerosi convegni e dalla collaborazione con enti nazionali e Università internazionali. Tra queste collaborazioni si ricordano: il Convegno dell'Unesco nel 2000, il Centenario della nascita di Mounier, a Roma nel 2005, il convegno sul personalismo europeo e africano in Burkina Faso nel 2005 e in Benin del 2007, il convegno internazionale su Ricoeur a Roma nel 2003 e nel 2013 in Brasile, Messico e Polonia. Nel 2005 altri convegni sono stati organizzati su Mounier a Roma, Arezzo, Padova, Teramo, Rio de Janeiro. Negli anni, la rivista è divenuta un punto di riferimento nazionale e internazionale per quanto riguarda gli studi sul personalismo. Citiamo solo qualche collaboratore/collaboratrice: Hans Küng, Tina Leonzi, Maria Paola Colombo Svevo, Maria Clara Bingemer, Denise Peters, Piero Viotto e tante altre persone. Approfittiamo, anche, per ricordare i suoi presidenti. Alla nascita, il presidente onorario, come già scritto, è stato Paul Ricoeur; è stato poi nominato il professore Alino Lorenzon, dell'università di Rio de Janeiro, seguito dal professore Giorgio Campanini dell'Università di Parma, che ha consegnato il testimone al professore Robert Royal del Faith & Reason Institute di Washington.

Un rinnovato e benevolo sguardo verso il futuro

La sfida più importante per una rivista è riuscire a dare una risposta alla domanda: ha senso continuare? Nel 2017, così rispondevano Danese e Di Nicola:

Ci si può domandare se il personalismo comunitario sia ancora attuale o, meglio, attraverso quali sentieri passi oggi la sua capacità di incidere nel mondo contemporaneo, dal momento che non sono poche le differenze tra gli anni Trenta e oggi. [...] Alcuni aspetti del personalismo di quegli anni sono certamente desueti, ma l'ispirazione personalista resiste ed anzi è più attuale al confronto con il tramonto delle altre ideologie, perché fa appello direttamente alla responsabilità di ciascuno di fronte ai contesti e alle situazioni mutevoli con cui deve fare i conti. Paradossalmente mentre aumentano i processi di centralizzazione del potere e dell'economia, cresce anche il ripudio per i sistemi di certezze che paiono asservire l'essere umano a fini egemoni di natura teorica e pratica.

Il personalismo non è una filosofia tra le altre, scriveva Mounier, «è il nome stesso dell'umanesimo che include ogni attività filosofica»²⁹, è «la ri-

sposta – come affermano i fondatori di «Prospettiva Persona» – che ciascuno dà alla domanda sull'uomo. È decidere di stare dalla parte dell'uomo»³⁰. Ci sembra che in questo il bilancio sia positivo: nel tentativo, sempre vivo da parte della rivista, di fare ricerca in modo libero e aperto, animati non dalla ricerca della visibilità né da un concetto di cultura come occasione di guadagno, contro la frammentazione del sapere, senza la pretesa della neutralità e senza paura di “inquinare” la ragione con la fede. Compito reso sempre più arduo e faticoso e ciò nonostante «Prospettiva Persona» è stata coraggiosa, come si è scritto già, rispetto al modello culturale prevalente, adottando posizioni e vedute che troppo spesso, frettolosamente ed erroneamente, sono state etichettate come “conservatrici”. Non ci sembrano essere, l'integralismo e il settarismo, le caratteristiche della rivista, pacata e riflessiva, anzi, all'interno di dibattiti condotti sovente non all'insegna dell'equilibrio, tutt'altro, e libera da steccati culturali, ideologici e religiosi, in un confronto sempre aperto e critico anche con la Chiesa. Si dirà, piuttosto, che non è semplice avanzare con le “armi” del personalismo, corrente di pensiero che, tra l'altro, anche accademicamente non riscuote successo, come ricordano gli stessi Attilio Danese e Giulia Paola Di Nicola, che di questo hanno fatto personale esperienza³¹. Dall'accezione negativa di “società liquida” siamo passati al concetto, di carattere invece positivo, di “società fluida”. Il personalismo va in tutt'altra direzione e reclama fatica, molta fatica. Richiede resistenza. Sia detto solo per inciso: perché, da un certo momento, la si è chiamata “resilienza”? Questi cambiamenti e slittamenti semantici sono forse indicativi e anche l'onomatopeica ha da rivelarci qualcosa: questa resilienza sembra avere lo stesso suono della parola fluida. È vero, il pensiero di Foucault non ci lascia molto entusiasmo, ci fa intraprendere un cammino senza vie di uscita. Riteniamo, tuttavia, che ci abbia lasciato un ammonimento esemplare: le cose non sono sempre andate così e, quindi, di fronte ai cambiamenti, chiedersene la ragione. Bisogna *decidersi e scegliere da che parte stare*, prima che siano altri a farlo per noi, fatto che, visto in termini sia politici che culturali, sociali e psicologici, significherebbe la catastrofe. Per non abbandonare l'essere umano e per dargli una via d'uscita, è utile attrezzarci anche di uno sguardo *rinnovato e benevolo*, scriveva Emmanuel Pic, in un saggio che abbiamo ricordato, come ci suggerisce la prospettiva personalista.

Oltre la (comprensibile) disperazione nichilista, oltre la fascinazione esistenzialista, il personalismo può rappresentare una bussola di orientamento, quello stare dalla parte dell'essere umano, spendibile anche nel campo della politica, della *polis* che si distingue (dovrebbe distinguersi) per la convivenza pacifica fra le persone che la abitano. Criterio “spendibile” per

inverare la democrazia che, a nostro avviso, non riguarda tanto la designazione tecnica di un regime politico, definibile secondo categorie precise, quanto uno stile, una prospettiva, un abito mentale, un approccio alla vita, al *cum-vivere*.

Certamente, la democrazia ha regole e strumenti suoi propri che la connotano e la differenziano. Ma questi non sono sufficienti, non sono una garanzia e, comunque, non ne “possiedono” il concetto, il contenuto profondo. La democrazia non si sustanzia, ad esempio, solo con libere elezioni. Anche Hitler è salito al potere tramite regolari consultazioni elettorali, ma il contesto in cui avvennero non era certo pacifico. Anche il regime peronista aveva spunti democratici e sociali, tanto che è stato appoggiato e sostenuto dalla classe operaia.

La democrazia rischia di diventare un concetto astratto, come i due termini che la compongono, popolo e potere. La persona, invece, è corpo, immanenza. Non è riducibile, quindi, a una convenzione nominale, non può essere confinata nel momento vitale-economico, né può più essere considerata un utilitaristico contraente di un patto come nel giusnaturalismo settecentesco, ma effettivo protagonista della storia. Le antinomie di cui s'è detto possono trovare una sintesi superiore, senza miti, senza idealismi, senza quella perdita della ragione che ha caratterizzato drammaticamente la prima metà del Novecento.

L'idea di libertà, la natura dello Stato, il significato della democrazia si liberano così dagli equivoci che hanno accompagnato il suo sviluppo.

- ¹ G. CAMPANINI, *La Rivista "nostra ostinazione"*, in «Prospettiva Persona», aprile-agosto 2017, n. 100, pp. 20-21.
- ² L'articolo cui ci si riferisce è O. MONGIN, «*Esprit*», *sessant'anni dopo*, in «Prospettiva Persona», luglio-dicembre 1992, n. 1-2, pp. 22-28.
- ³ Ricordiamo solo le ultime pubblicazioni: G.P. DI NICOLA, *Ben più che Madonna. Rivoluzione incompiuta*, Effatà, Cantalupa (To) 2021; A. DANESE, G.P. DI NICOLA, *Il buio sconfitto. Cinque relazioni speciali tra eros e amicizia spirituale*, Effatà, Cantalupa (To) 2016.
- ⁴ A. DANESE, G.P. DI NICOLA, *Prospettiva Persona è al numero 100*, in «Prospettiva Persona», aprile-agosto 2017, n. 100, p. 11.
- ⁵ S. GAMBACORTA, *Vent'anni di Prospettiva Persona*, in «Prospettiva Persona», gennaio-marzo 2012, n. 79, p. 5. Intervista ad Attilio Danese e a Giulia Paola Di Nicola.
- ⁶ A. DANESE, *Prospettive neopersonaliste*, in «Prospettiva Persona», luglio-dicembre 1992, n. 1-2, p. 5.
- ⁷ A. DANESE, G.P. DI NICOLA, *Lettera ai lettori*, in «Prospettiva Persona», aprile-giugno 2008, n. 64, p. 7.
- ⁸ A. DANESE, *Prospettive neopersonaliste*, in «Prospettiva Persona», luglio-dicembre 1992, n. 1-2, p. 7.
- ⁹ *Ivi*, p. 8.
- ¹⁰ *Ibidem*.
- ¹¹ G. MARCOTULLIO, *La commemorazione degli umanisti e la crisi dell'umano*, in «Prospettiva Persona», ottobre-dicembre 2013, n. 86, p. 5.
- ¹² *Ibidem*.
- ¹³ O. MONGIN, «*Esprit*», *sessant'anni dopo*, in «Prospettiva Persona», luglio-dicembre 1992, n. 1-2, pp. 26-27.
- ¹⁴ Cfr. il saggio di G. GALEAZZI *Le sfide del personalismo, oggi*, in «Prospettiva Persona», gennaio-marzo 2008, n. 63, pp. 9-15.
- ¹⁵ A. DANESE, *Prospettive neopersonaliste*, in «Prospettiva Persona», luglio-dicembre 1992, n. 1-2, p. 7.
- ¹⁶ *Ibidem*.
- ¹⁷ S. NIKOLOVA-AVRAMOVA, *La filosofia personalista contro la disperazione del secolo*, in «Prospettiva Persona», giugno 2000, n. 32, pp. 7-10.
- ¹⁸ A. DANESE, *La "croce" del crocifisso*, in «Prospettiva Persona», dicembre 2002, n. 41-42, p. 7.
- ¹⁹ *Ibidem*.
- ²⁰ A. DANESE, L. NICASTRO, *Famiglia: laicità e anticlericalismo*, in «Prospettiva Persona», dicembre 2005, n. 53-54, p. 6. Cfr. anche A. DANESE, *Europa e radici cristiane*, in «Prospettiva Persona», giugno 2003, n. 44, pp. 5-6 e ID., *Europa sradicata. Non si tagliano le proprie radici*, in «Prospettiva Persona», giugno 2004, n. 48, pp. 5-6.
- ²¹ P. VANZAN, *Neolaicismo e bene comune*, in «Prospettiva Persona», marzo 2005, n. 51, p. 5.
- ²² A. DANESE, G.P. DI NICOLA, *W la differenza o l'indifferenza per la differenza?*, in «Prospettiva Persona», aprile-giugno 2007, n. 60, p. 5.
- ²³ *Ivi*, p. 6.
- ²⁴ A. DANESE, G.P. DI NICOLA, *Noi tradizionali rispetto al futuro "trans"*, in «Prospettiva Persona», luglio-dicembre 2009, n. 69-70, p. 6.
- ²⁵ E. PIC, *Considerazioni sul c.d. matrimonio per tutti*, in «Prospettiva Persona», gennaio-aprile 2014, n. 87, p. 19.
- ²⁶ Cfr. A. DANESE, *Per un federalismo personalista, solidale ed europeo*, in «Prospettiva Persona», gennaio-marzo 1994, n. 7, pp. 5-10; ID., *Sì al federalismo solidale, no alla secessione*, in «Prospettiva Persona», giugno 1996, n. 15, pp. 3-4; ID., *Autonomia, Unità nazionale e secessione*, in «Prospettiva Persona», ottobre 1996, n. 16, pp. 3-4.
- ²⁷ A. DANESE, *La fragilità della democrazia*, in «Prospettiva Persona», gennaio-marzo 2017, n. 99, p. 10.
- ²⁸ Cogliamo l'occasione per segnalare l'ultimo saggio di F. FELICE, *Michael Novak*, IBL Libri, Torino 2022.
- ²⁹ La citazione in A. DANESE, *Prospettive neopersonaliste*, in «Prospettiva Persona», luglio-dicembre 1992, n. 1-2, p. 8.
- ³⁰ *Ivi*, p. 6.
- ³¹ Cfr. S. GAMBACORTA, *Vent'anni di Prospettiva Persona*, in «Prospettiva Persona», gennaio-marzo 2012, n. 79, p. 5 e A. DANESE, G.P. DI NICOLA, *Prospettiva Persona è al numero 100*, in «Prospettiva Persona», aprile-agosto 2017, n. 100, pp. 11-12.

Paul Ricoeur primo presidente di «Prospettiva Persona»: amicizia e dialogo

*Paul Ricoeur, First President of «Prospettiva
Persona»: friendship and dialogue*

Giulia Paola Di Nicola*

L'articolo ripercorre il rapporto di amicizia e di confronto filosofico-politico-teleologico stabilitosi tra i fondatori della rivista «Prospettiva Persona» e Paul Ricoeur, in nome del comune riferimento ad Emmanuel Mounier, che il filosofo dell'ermeneutica considerava suo amico e maestro. In considerazione di ciò, Ricoeur ha accettato di presiedere il Comitato scientifico della rivista e del Centro personalista, ha presenziato diversi congressi internazionali svoltisi a Teramo e a Roma, ha considerato e fatto apprezzare la rivista come riferimento del personalismo italiano, ha chiamato il direttore responsabile, Attilio Danese, a confrontarsi in una tavola rotonda internazionale all'Unesco e a Chatenay Malabry, luogo di residenza della comunità dei “Muri Bianchi”.

The article recalls the friendly and philosophical-political relationship between the founders of the journal «Perspective Persona» and Paul Ricoeur, in the name of the shared admiration for Emmanuel Mounier, whom the philosopher of hermeneutics considered his friend and teacher. In view of this, Ricoeur agreed to chair the scientific committee of the journal and the Personalist Centre, attended several international congresses held in Teramo and Rome. He appreciated and made the magazine known as the reference of Italian personalism, calling the editor Attilio Danese to address an international round table at Unesco in Paris e in Chatenay Malabry, the home of the “White Walls” community.

Keywords: Ricoeur, Personalismo, Prospettiva Persona, Mounier.

Un Presidente eccezionale

Paul Ricoeur, che ha avuto ovunque e specie in Italia estimatori e discepoli, ha presieduto il Comitato scientifico del Centro Ricerche Personaliste (CRP, 1988-2005) e la rivista «Prospettiva Persona» dalla fondazione

* Giulia Paola Di Nicola, saggista, Docente di Sociologia, ISSR Pescara e Seminario regionale Chieti.

alla morte (1992-2005). Dopo di lui: Alino Lorenzon, Univ. Rio de Janeiro, Giorgio Campanini, Univ. di Parma, Robert Royal, *Faith & Reason Institute* di Washington, Dario Antiseri, Univ. Luiss. Presumibilmente lo ha fatto perché ha creduto nell'impresa che ci accingevamo ad iniziare ma soprattutto perché era una persona capace di amicizia proattiva e fedele – senza se e senza ma – nei confronti di Emmanuel Mounier, di cui si dichiarava discepolo, e anche in parte per dare il suo appoggio all'impresa di noi due, giovani ricercatori allo sbaraglio – che avevamo avuto l'ardire di fondare una rivista idealmente collegata alla più famosa «Esprit» – che egli aveva generosamente accolto tra i suoi amici.

I primi numeri di «Prospettiva Persona» testimoniano la sua disponibilità a collaborare tutte le volte che gli veniva richiesto, lieto di incoraggiare l'ardita impresa con i suoi articoli. Ha voluto sostenere tutte le iniziative proposte dal CRP, dandoci mano libera, investendo fiducia, tempo e competenze e raggiungendo con la moglie la città di Teramo più volte. Sentiva il piacere e il dovere di incoraggiare all'impegno quanti stimava capaci di entrare in sintonia con il suo lavoro di pensiero, quella nobile occupazione che era la vocazione della sua vita. Per questo non ci siamo sorpresi affatto, come invece ha fatto l'opinione pubblica, alla rivelazione del presidente francese Macron di aver lavorato per un certo periodo con Ricoeur, ormai anziano e in cerca di un aiuto per rifinire i suoi lavori, specie le note. Ha destato meraviglia la disponibilità di Ricoeur ad accogliere i suggerimenti di quel giovane promettente che egli incoraggiava ad impegnarsi in politica, come ha testimoniato Macron stesso nel 2015. Tracce dell'influsso di Ricoeur si trovano nei semplici slogan “*La République en marche*”, o “*en marche*”, nell'uso di espressioni come «*en même temps*», e più sostanzialmente nella denuncia della colonizzazione francese come «crimine contro l'umanità» (discorso ad Algeri, che evoca il dovere di una giusta memoria e dunque rimanda al libro *La memoria, la storia, l'oblio*), nel rifiuto di false conciliazioni degli opposti, a vantaggio di quella tensione feconda che consente alle contrapposizioni di smussare le angolature, nell'accento posto sull'«uomo capace», connotato dall'obbligazione interiore a far fruttare i suoi talenti (discorso del 16 novembre 2016), ma anche «fallibile», autore di nefandezze e dunque responsabile. Non facciamo fatica a comprendere il fascino subito da Macron: «Sono come un bambino affascinato, all'uscita di un concerto, che martirizza il suo piano per farne uscire qualche nota»¹.

Anche noi dal primo momento in cui abbiamo conosciuto di persona il già rettore dell'Università di Nanterre, cattedratico della Sorbona e dell'Università di Chicago (Divinity School), *maître à penser* tra i più richiesti nei

simposi di filosofia contemporanea, siamo rimasti affascinati. Ci si rivelava un uomo mite, lineare, profondo. Nessuna prosopopea dell'intellettuale di successo, nessun atteggiamento pregiudizialmente polemico e di superiorità rispetto a due giovani neo-ricercatori. Non ci eravamo preparati a incontrare il grande filosofo a cui periodicamente si riferiva il nostro professore di teoretica, Leo Iugarini, trattando di ermeneutica. Eravamo andati a Châtenay-Malabry per studiare il personalismo francese degli anni Trenta, e in specie Emmanuel Mounier, attratti da un pensiero dinamico e aperto a sviluppi futuri, in contrasto con i rigorosi studi hegeliani precedenti². I libri di Mounier erano una ventata fresca e risvegliavano il gusto delle letture filosofiche.

Incontri e confronti

Abbiamo conosciuto dapprima Paulette Mounier, che si aprì subito all'accoglienza con fiducia piena e ci invitò a vivere nella mansarda della loro casa, ci fece conoscere le figlie Anne e Martine nonché gli altri illustri abitanti della comunità dei "Muri Bianchi", ossia i coniugi Simone e Paul S. Fraisse, J.M. Domenach e Nicole, Denoël: una comunità di intellettuali che aveva scelto di lasciare la vita parigina per stabilirsi in un appezzamento di periferia, acquistato da Mounier per poter sperimentare la condivisione tra famiglie. Le diverse case assicuravano la riservatezza ad ogni nucleo, ma mettevano in comune: parte delle entrate e delle spese, gli spazi comuni ricchi di verde, gli aspetti gestionali, le conquiste culturali a livello interdisciplinare che ciascuno metteva sul tappeto negli incontri mensili, confrontandosi sulle novità librarie come pure sugli eventi politici della Francia e del mondo. Va da sé che soprattutto i figli godevano della grande famiglia, del giardino e della vita all'aria aperta.

Abitando all'interno dei Muri bianchi, era impossibile non incontrare Ricoeur, con la moglie Simone, il cane grande e buono e il figlio sfortunato che un giorno inaspettatamente si suicidò, spezzando il cuore del padre che a noi si manifestò scavato e addolcito dal dolore. Inizialmente non ci eravamo resi conto che il nome stampato all'ingresso dei "Muri bianchi" non era una omonimia, bensì corrispondeva proprio al Ricoeur filosofo e che quel filosofo – cosa che non sapevamo e che per lo più passa sotto silenzio – riconosceva umilmente il suo debito nei confronti dell'amico Mounier, ne onorava la memoria, come ebbe modo di dire pubblicamente a Dourdan (1982) e come ha ripetuto commemorando i 50 anni di «Esprit»: «Muore il personalismo e ritorna la persona». In breve tempo l'oggetto degli studi che il Ministero aveva approvato si trasformò in un coinvolgimento integrale

della mente e del cuore, in spirito di amicizia. La sua casa era di fronte alla biblioteca “E. Mounier” in cui ci recavamo ogni giorno. Potevamo vederlo di fronte (come lui vedeva noi), nello studio dalle finestre ampie, ricurvo ore e ore sulla scrivania, circondato dai libri e dalla collezione di civette (la “nottola” di Minerva, simbolo della filosofia).

Paulette Mounier ci chiese: «Volete conoscerlo? Egli sa già di voi, ne abbiamo parlato». Ci recammo nel suo studio, driblando tra le pile di libri per guadagnare le sedie. Così sono cominciati i nostri incontri periodici, su temi filosofici e di cultura generale. Ricoeur è stato il valore aggiunto della esperienza parigina. La filosofia appresa sui testi era cosa morta rispetto al filosofo che con sapienza e umiltà ragionava dialogando e cercando, insieme ai suoi interlocutori, la *sofia* della vita. Scattavano sentimenti di empatia accresciuti dalla semplicità e dalla disponibilità di quest'uomo mite, che per ascoltarci metteva da parte il suo prezioso lavoro. Non finivamo di meravigliarci del suo interesse per le nostre ricerche, del suo modo di ascoltare, pazientemente, con attenzione e un rispetto quasi sacro. Ciò ineriva al suo modo di essere. Un giorno faticando a salire le scale della biblioteca venne a trovarci per chiederci di spostare l'appuntamento un'ora dopo perché doveva ricevere una telefonata da uno studente degli USA al quale non voleva far perdere tempo e soldi. La moglie Simone condivideva con un sorriso incoraggiante. Di tanto in tanto registravamo le conversazioni, apparse poi su «Nuova Umanità».

Con lui si era ben lontani dalle derive di una cultura superficiale, salottiera, massmediale, orientata alla carriera e alla ideologia. Faticava ad accontentare i numerosi giornalisti curiosi, attenti più a guadagnare visibilità traendo profitto dall'uomo famoso che ad ascoltarlo veramente. Si teneva lontano dal chiacchiericcio inconcludente. Ci disse chiaramente che in Italia era molto conosciuto e osannato ma poco o niente affatto letto.

Ricoeur ci veniva incontro in ogni modo. Come era possibile che egli parlasse con due ragazzi con lo stesso impegno e lo stesso rispetto che aveva per i suoi pari? Potevamo dare sfogo alle nostre curiosità, porgli le domande che venivano alla mente, non da studenti o da giornalisti a professori, ma in un dialogo in cui si entrava gli uni nel pensiero dell'altro e viceversa. Aveva il dono di far sentire l'interlocutore importante, nonostante la differente statura intellettuale e di fama: il dialogo franco sembrava annullare l'oggettiva differenza. Quando, dietro richiesta degli interessati, accompagnavamo da lui qualche professore di chiara fama l'atteggiamento non cambiava. Al centro metteva l'amicizia che le sue lettere o le dediche sui libri costantemente confermavano «*En communion de pensée*». In uno di quei viaggi avemmo un incidente e il suo biglietto consolatore diceva: «*Nous avons trempé pour vous*» (Noi abbiamo trepidato per voi).

Uno dopo l'altro sono venuti i suoi consensi alle nostre proposte: presiedere il Comitato scientifico della rivista e quello dell'Università popolare medio-adriatica, partecipare a congressi, mandare un messaggio. A sua volta egli chiese ad Attilio di commemorare Mounier a Chatenay Malabry nella tavola rotonda (invitati: Olivier Mongin, Maria Vilela Petit dal Brasile, P. Fraisse per l'Associazione, S. Wilkanowicz della Polonia, Jean Offredo di "Antenne 2"). In quella occasione volle che fosse Attilio a rispondere a chi interveniva per sostenere il tramonto del personalismo a vantaggio della filosofia psicanalitica francese. Fu sempre lui ad invitarci a partecipare alla due giorni di studio presso la cattedra UNESCO di Parigi (5-6 ottobre 2000), per fare un bilancio a cinquant'anni dalla morte di Mounier, con la relazione di apertura di Attilio, come fondatore di «Prospettiva Persona» e diversi interventi guidati e moderati da Jacques Delors, con un magnifico intervento conclusivo di Ricoeur. Ci suggerì anche di fare domanda al Premio biennale dedicato ad "E. Mounier" (1985, Commissione: Mongin, Lestavel, Habachi) poi effettivamente vinto (negli anni precedenti avevano vinto N. Bombaci e G. Campanini).

Di tanto in tanto ci offriva il pranzo nel ristorante cinese all'angolo tra la pace dei Muri Bianchi e il caos della macro-città. Singolare il suo messaggio per il Convegno di Rio de Janeiro su Simone Weil (vi si trovano riferimenti espliciti al suo rapporto con la stimata scrittrice ebrea non evidenti altrove). Ricordiamo con meno piacere la lettera che gli fu "chiesta" da alcuni professori ordinari e che scrisse contro voglia – dato il suo rispetto per l'autonomia delle istituzioni e dato che non avevamo mai parlato con lui di concorsi accademici per non inquinare i nostri rapporti – per tener fede all'amicizia. La lettera, che è andata perduta, caldeggiava la cattedra ad Attilio per meriti filosofici.

I viaggi di Ricoeur a Teramo – le cui montagne innevate lo incantavano – per onorare l'amico Mounier furono eventi festosi. La seconda grande festa fu per i suoi 80 anni (1993), con concerto e mostra di disegni in suo onore. Attilio aveva caldeggiato e ottenuto dal Consiglio di facoltà di Scienze Politiche la laurea *honoris causa* e nella stessa occasione anche la nomina del sindaco e del Consiglio comunale a *cittadino onorario*. Aveva chiesto per telefono cosa pensavamo dovesse essere al centro del suo discorso di ringraziamento e gli avevamo suggerito la dimensione etico-antropologica della politica, sicché inserì passaggi toccanti sul perdono e su quel "di più" dell'amore di cui parla San Paolo nell'inno alla carità, indispensabile ad una convivenza pacifica. Il testo del suo discorso fu magnifico ed egli si premurò di assicurarlo ad Attilio per l'uso ritenuto opportuno, dato che era temporaneamente sparito. Nel discorso di ringraziamento alla città di Teramo, ebbe l'amabilità di dire che una sola persona avrebbe potuto organizzare

quell'evento tenendo insieme ambiti diversi come quello della *polis*, dell'arte, dell'accademia e delle scuole di ogni ordine e grado.

Non possiamo dimenticare il raro sorriso che illuminava il suo viso in presenza di persone care, a Roma per i suoi 90 anni, in cui circondato da amici e doni era come inondato dalla Grazia dell'amore e disse:

Ad una certa età la vita diventa più pesante e tutto sembra *dejà vu*. C'è qualcosa però che interrompe la catena dei giorni uguali. È la *sorpresa* che ha la forza di riaprire il gusto di vivere per l'inatteso evento di qualcosa di nuovo. Sono grato perché attraverso i vostri doni si è risvegliato in me il gusto di sorprendermi.

Una gioia indimenticabile fu ricevere la bella prefazione al libro *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona* (Città Nuova, Roma 1984) battuta a macchina, che gli avevamo chiesto con la trepidazione di chi teme di eccedere. Quando poi l'associazione internazionale degli amici di Mounier doveva individuare un nuovo presidente, Ricoeur ci disse di aver pensato inizialmente a noi, per poi escluderlo, dato che comportava un complicato trasferimento della famiglia e del lavoro. Ci voleva qualcuno che risiedesse a Parigi, con cui lavorare in presenza. Domandò il nostro parere e fu sorpreso nel constatare che il nome da noi proposto era lo stesso a cui avevano pensato lui e gli amici di Muri Bianchi: G. Lurol.

Coerenza tra pensiero e vita

Ricoeur diceva e scriveva quello che era, in piena coerenza tra pensiero e vita. Il riferimento alla persona per lui non era l'adesione ad una corrente filosofica, ma un'autentica sollecitudine etica, inscindibile da ogni filosofia. La conversazione dava peso alle singole parole, era ricca di stimoli e favoriva un discernimento paziente e sapiente. Ogni incontro apriva delle frontiere, come a raccogliere tracce di verità da qualunque parte venissero. La filosofia è tornata ad apparirci con la F maiuscola, una vocazione che non indulge in logiche antitetiche, che spinge sempre oltre l'autoreferenzialità dei sistemi, sociali, accademici o politici. Ricoeur era un filosofo a tutto tondo. Confessava di appartenere alla generazione affascinata da filosofi tedeschi, quali Kant, Hegel, Fichte, Heidegger, ma grazie alla permanenza negli Stati Uniti (conseguente alla chiamata dei Quaccheri) aveva potuto confrontarsi anche con la filosofia analitica degli USA, dove diceva di aver appreso come funziona un vero seminario di ricerca, in quanto spazio di lavoro collettivo e rete di collegamento tra cellule di ricerca, non una "macchina da confe-

renze” tra università dedite a distribuire lauree. Rifuggiva da una filosofia persa nell’interrogativo su se stessa; la preferiva interlocutrice dei saperi: linguistica, scienze umane, sociali, politiche, storia, diritto. Filosoficamente era cresciuto sotto il duplice influsso di Gabriel Marcel – filosofo dell’incarnazione e del dialogo – e di Husserl, filosofo dell’analisi concettuale applicata all’esperienza vissuta. Apprezzava del primo la filosofia dell’impegno e del secondo quella distanza critica fenomenologica che permette una visione equilibrata delle cose.

Non si riconosceva nelle etichette che di tanto in tanto gli venivano appiopate³: “umanista”, “filosofo cristiano”, “personalista”. Eppure il suo pensiero era tutto teso a rispondere alla domanda “Chi sono io?”. Per meglio dire, non era un personalista di scuola e rifuggiva dall’esaltare la soggettività egocentrata, ma era personalista, se si trattava di difendere la persona dalle derive politiche, tecniciste, linguistiche, sistemiche. Infatti prendeva le distanze da quegli studiosi di fine anni Sessanta che hanno cercato di eliminare o sottovalutare il soggetto nell’analisi dei fatti sociali. Tra questi lo strutturalismo di Claude Lévy-Strauss che parlava di “società fredde”, accentuando le regole dei sistemi di parentela, di scambio dei beni, di segni, di donne, passando al di sopra della testa degli individui. Preferiva fare riferimento alla storia “calda” (simile in questo alla “corrente calda” di Italo Mancini), in cui i sistemi funzionano grazie all’intervento degli attori sociali, le cui tradizioni, innovazioni e interpretazioni consentono la sopravvivenza delle istituzioni.

Voleva evitare di descrivere l’esperienza umana accentuando il dominio di sé, quasi che l’uomo possa considerarsi il centro dell’universo. Se non altro lo impediva la constatazione del male del XX secolo. Citava le rivoluzioni che avevano relativizzato gli assoluti precedenti: Copernico, per il quale la terra non era più il centro dell’universo, Darwin per cui l’umanità non era il centro dei viventi, la psicanalisi per la quale: «Io non sono padrone a casa mia». Anche per questo preferiva soffermarsi sulle relazioni interpersonali: l’altro gli era sempre presente. Lo attesta il libro *Soi-même comme un autre* con il rilievo filosofico-fenomenologico attribuito all’altro – non senza una radice cristiana – e al rapporto fiduciario con il vicino o il “ciascuno” ignoto verso cui l’io si sente obbligato ad andare. Dal rapporto con l’altro ogni essere umano riceve se stesso rinnovato. L’eticità è nel cuore della relazione: lo scambio della parola contiene implicitamente o esplicitamente una promessa, dunque una responsabilità che attesta la stima di sé e la sollecitudine per l’altro. Perciò lo scambio è piuttosto tendenza alla reciprocità – termine sul quale si era soffermato nel colloquio con la sottoscritta dopo la lettura del testo *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna* (Città Nuova, Roma) –

come la molla della ottimizzazione dei rapporti. Arrivò infatti un biglietto: «Sulla reciprocità sono totalmente d'accordo con lei».

La passione politica

Chi lo conosceva sapeva bene che la politica contemporanea era per lui una passione e un cruccio. Gli spiaceva constatare la disaffezione dell'opinione pubblica per la politica. Voleva restituire nobiltà e credibilità, dato che era scesa troppo in basso rispetto al suo nobile scopo: rischiare scelte che decidono la qualità della vita dei popoli e delle nazioni. Sapeva guardare con distacco la prassi, ma al contempo scegliere con coraggio da che parte stare. L'Europa gli stava a cuore e soffriva della mancanza di libertà negli Stati dell'Est, la cui frequentazione clandestina gli aveva confermato la drammaticità dei sistemi politici dittatoriali. Similmente s'immedesimava nelle ingiustizie subite dai popoli del Sud del mondo.

L'accento che Ricoeur metteva sulle istituzioni – ciò lo distingueva parzialmente da Mounier, più concentrato sulla vita comunitaria – rispondeva all'esigenza di articolare dei puntelli regolatori oggettivi alla convivenza civile. Se non si può ridurre la funzione dello Stato al potere di decidere e imporsi (faceva riferimento a Raymond Aron e Max Weber), neanche basta vivere insieme per costruire una città. La relazione verticale del potere è indispensabile quanto quella orizzontale. Però diceva che avevamo fatto bene a dedicare i primi studi a Hegel proprio perché il mondo contemporaneo doveva confrontarsi più con la hegeliana intollerabilità del potere che con la marxiana questione economica.

Lo preoccupava la tenuta delle istituzioni democratiche, minacciate permanentemente dalla decomposizione e dalla conseguente necessità di ricostruire se stesse rielaborando la funzione di arbitraggio tra le parti. La complessità e la fragilità delle democrazie gli pareva consistere nel fondarsi sul consenso, il che mette di fronte all'enigma della filosofia politica: come combinare valori, gerarchia e consenso? Inevitabile per le democrazie saper gestire i compromessi – da non confondere con le compromissioni – che richiedono un'abile e faticosa negoziazione rispetto ai conflitti che si generano tra la pluralità di sottosistemi in cerca di progetti collettivi condivisibili. Piuttosto che arrendersi alla delusione della politica, che sarebbe come rinunciare a vivere insieme, bisognerebbe risvegliare il gusto dell'attività politica e sentirsi responsabili rispetto alla fragilità soprattutto delle democrazie. Queste infatti sono come sospese nel vuoto di appoggi esterni, perché non possono contare sul principio dell'assolutismo monarchico o sul principio divino di una teocrazia, ma solo sulla volontà di vivere insie-

me dei suo cittadini (citava in proposito Hanna Arendt). Di questo vuoto Ricoeur aveva fatto esperienza sia nel 1939 (“un ricordo terribile?”) sia nei lager come prigioniero in Germania in mezzo a un popolo tedesco in disfatta. Citava cruciato la tragedia Jugoslava con gli Slavi del Sud che non volevano più vivere insieme.

Un punto su cui tornavamo più volte nelle conversazioni era la fede cristiana. Ricoeur avvertiva un profondo senso di gratitudine e un legame infrangibile con la catena dei predecessori che gliela avevano trasmessa e dei quali si sentiva erede. Diceva: «Io so di essere preceduto da una parola più forte della mia. In quanto credente, io ho un legame simbolico che preesiste alla mia persona». Si rammaricava della povertà concettuale dei credenti, anche intellettuali, che, nella gran parte, non avevano ampliato la conoscenza della fede oltre l’insegnamento catechistico, preferendo non mettersi in questione e non mettere in questione la tradizione. Né ciò riguardava solo i fedeli, giacché la stessa povertà di pensiero la riscontrava nelle gerarchie, in grande maggioranza dedite quasi esclusivamente alla pratica sacramentale. Negli uni e nelle altre denunciava una fede debole di fronte alle sfide del tempo.

Se nelle opere di filosofia pura non si trovano argomentazioni religiose e solo rare citazioni bibliche (riteneva etico e scientificamente rigoroso distinguere la filosofia dalla filosofia della religione), in *Lectures III*, il rimando è esplicito. Come già Léon Brunschwig, Ricoeur teneva in grande considerazione il «cristianesimo del filosofo» nel senso che a fronte dell’universo complesso di scritti e interpretazioni religiose spettava ai filosofi sentirsi sollecitati a riflettere sui testi fondatori. Come nella filosofia della religione di Immanuel Kant – che non è una filosofia religiosa – si cominciava con una riflessione sul problema del male, così è anche per *Lecture III*.

A chi lo accusava di eccedere in riflessioni bibliche abbandonando la pretesa “neutralità” della filosofia, replicava che non esiste un pensiero che parte da zero: tutti riflettono a partire dalla propria tradizione culturale che è anche religiosa, ossia da ciò è stato detto, scritto, fatto. Riteneva corretto però dichiarare ciò da cui ciascun pensatore parte. Era cristiano calvinista e si confrontava volentieri con i grandi testi di quella tradizione. C’era in questo più fedeltà che orgoglio di appartenenza, dato il suo innegabile ecumenismo. Ci confessò che agli incontri biennali di cultura, voluti da papa Giovanni Paolo II a Castelgandolfo, egli veniva costantemente invitato e anzi il Papa gli chiedeva di sedere alla sua destra. Ci confidò anche che era colpito da come il Papa ascoltava e prendeva appunti come uno studente durante le sessioni plenarie e del suo fare amichevole che contrastava con gli impietosi pregiudizi antipapali che aveva respirato tra i calvinisti concentrati sugli abusi di potere. Quando con Ricoeur andammo dal Papa

alla Sala Nervi per chiudere il Convegno personalista di Teramo (gennaio 1990), Giovanni Paolo II lo salutò con un sorriso affettuoso scherzando con lui per il fatto che quell'anno era venuto a Teramo e non aveva partecipato invece agli incontri estivi di Castelgandolfo (1989).

La morte di Paul Ricoeur – come lui la desiderava, naturale, a casa, senza sofferenze traumatiche e senza perdere la coscienza, a conclusione di una vita produttiva, onesta e creativa – dopo una frequentazione diretta o a distanza di 25 anni, è stata una vera perdita. Ci siamo recati da lui il 2 dicembre 2004. Volle accompagnarci Guy Coq, allora presidente dell'associazione. Ci aspettava seduto con una gamba sollevata sulla sedia e in mano il programma del convegno al quale avremmo voluto invitarlo. Capimmo che non era il caso: la visita era un addio. Non mancarono il suo sorriso amicale e il grazie per i doni di un suo ritratto e di una civetta, che andava a unirsi alla sua ricca collezione. Anche allora ci domandò dei nostri studi, dei libri, della filosofia in Italia. Pur non potendo partecipare di persona, non volle far mancare la sua presenza al convegno con un testo. Gli suggerimmo di utilizzare quello da poco preparato per gli USA, senza affaticarsi ulteriormente, ma lui volle aggiungere qualcosa di suo.. Il video commosse i presenti al convegno e la risposta fu un breve messaggio siglato da 500 persone (gennaio 2005). Avremmo voluto registrare, scattare foto, fissare sulla carta il suo sorriso, ma prevalse il rispetto del pudore per un uomo provato che si stava approssimando alla fine dell'esperienza terrena. Ripartimmo addolorati, tanto più che la casa Mounier dove avevamo abitato, con Paulette Mounier, veniva messa in vendita dopo che noi, a cui avrebbe voluto venderla la figlia Martine Mounier, vi avevamo rinunciato, non essendo alla nostra portata. Lasciando Chatenay tirammo un profondo consapevole respiro per farci forza e poi pranzammo ancora una volta dal cinese con Guy Coq.

Ricoeur aveva chiesto che la sua morte restasse riservata ai pochi intimi fino a che i funerali fossero espletati nella sua parrocchia. Egli vive certamente nei tanti amici sparsi per il mondo che ne hanno raccolto la filosofia e la testimonianza di vita. Che i nostri incontri toccassero argomenti a 360 gradi lo attesta la prefazione che abbiamo citato al libro di Attilio, nella quale egli – rivolgendosi ad entrambi – sottolineava il ritmo ternario della vita della persona, della società e della teologia trinitaria. Aveva letto, rielaborato da par suo e restituito centuplicato. Ebbe l'amabilità e l'umiltà di dirci che dai colloqui e dal libro aveva tratto stimoli per meglio comprendere la Trinità. È il suo dono più prezioso.

¹ Cfr. <https://riforma.it/it/articolo/2017/07/10/il-lavoro-del-giovane-emmanuel-macron-con-paul-Ricoeur>.

² «Il personalismo non è una filosofia tra le altre è il nome stesso dell'umanesimo che include ogni attività filosofica» (E. MOUNIER, *Les tâches*

actuelles d'une pensée d'inspiration personaliste, cit., p. 13).

³ Cfr. Intervista raccolta da Bernard Bonilauri e Franz-Olivier Giesbert e pubblicata su «Le Figaro», 13 Luglio 1994, p. 9.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, Grue Francesco Antonio Saverio (1686/1746), *Coppia di viandanti con cane* - 1700 - ante 1746 - maiolica dipinta a smalto, cm 17x12 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

Fare memoria, scambiare memorie. Dal ricordo al perdono in Paul Ricoeur *Remembering, Exchanging Memories. From Memory to Forgiveness in Paul Ricoeur*

Edoardo Simonotti*

Saper fare memoria del proprio passato e saper scambiare le proprie memorie con quelle di altre culture sono per Ricoeur fondamentali capacità dialogiche, perché costituiscono la premessa di una ricostruzione “pluralista” della storia stessa. Nel contributo viene approfondito lo sfondo concettuale di questo pluralismo ermeneutico, mettendolo in particolare in relazione con l’originale figura della “memoria del futuro” e con l’atto del perdono.

According to Ricoeur, knowing how to remember one’s past and knowing how to exchange one’s memories with those of other cultures are fundamental dialogical skills, because they constitute the premise of a “pluralist” reconstruction of history itself. In my essay, the conceptual background of this hermeneutic pluralism is analyzed, relating it in particular to the original expression of the “memory of the future” and to the act of forgiveness.

Keywords: Ricoeur, Memoria, Pluralismo ermeneutico, Perdono.

Perché imparare a ricordare?

“Perché imparare a ricordare?” è la domanda che collega idealmente Paul Ricoeur a questo fascicolo dedicato ai trent’anni di attività di «Prospettiva Persona», rivista di cui egli è stato a lungo presidente del Comitato scientifico. Il suo insegnamento ci rammenta, infatti, che ricordare, fare memoria, ripercorrere i propri passi, può diventare, a ben vedere, un invito, una sfida a continuare, a non temere le trasformazioni, né i possibili ripensamenti, a guardare in avanti con riconoscenza.

Tra le molte intuizioni ancora estremamente attuali che Ricoeur ci ha lasciato in eredità vi è senza dubbio l’idea, alla base del suo suggestivo modello di pluralismo ermeneutico, secondo cui non può esservi autentica costituzione delle singole identità culturali che non passi attraverso la ri-

* Edoardo Simonotti, Professore associato di Filosofia teoretica - Università degli Studi di Genova.

elaborazione di una universale esperienza di esilio e di estraneità. È utile in tal senso ricordare l'insistenza con cui il filosofo francese ha ribadito che la storia è attraversata da numerosi movimenti di sconfinamento e di migrazione i quali danno luogo a sempre nuove possibilità di contatto e di scambio tra le culture. Migrare vuol dire allontanarsi, decentrarsi, incontrare, scambiare: implica il vivere nella pluralità e, al contempo, la continua ridefinizione di spazi di ospitalità. E tale condizione comune fa emergere la consapevolezza che l'appartenenza ad uno spazio culturale, l'abitare qui piuttosto che altrove, non è di per sé un diritto acquisito: ciascuno sperimenta, realmente o simbolicamente, di essere o di essere stato straniero¹. Ma ancora di più: proprio il riconoscimento di sé come straniero, estraneo, altro da sé, paradossalmente distante da sé, questa coscienza condivisa di originaria estraneità, diventa premessa di un sapere identitario più profondo e dialogicamente aperto all'incontro con altre prospettive.

L'idea di fondo è che l'accoglienza di altri e l'essere accolti da altri, proprio in quanto stranieri, rappresentano presupposti necessari affinché le singole identità possano restare vive e creative, ritornando in sé e al tempo stesso rivolgendosi all'altro². Pensare il dialogo, dunque, tra risorse etiche e spirituali di popoli diversi: è questa una sfida che presuppone uno specifico lavoro di comprensione e di messa in discussione della propria *storia* di migrante e di abitatore. E volendo portare l'attenzione sul valore di queste considerazioni dal punto di vista interculturale, occorre anzitutto riconoscere che per Ricoeur la conoscenza reciproca tra storie e narrazioni storiche appartenenti a differenti ambiti culturali è premessa fondamentale di un approccio realmente pluralistico; saper *fare memoria* del proprio passato, senza ricadere in abusi o manipolazioni ideologiche, è per ciascuna prospettiva una fondamentale risorsa dialogica. Per dialogare occorre ricordare chi si è stati.

Recuperando il modello già approfondito da Ricoeur nella sua nota rivisitazione della traduzione in senso etico³, è pertanto possibile affermare l'esigenza di mettere in gioco e sottoporre a confronto i contenuti di senso e le convinzioni che nel corso del tempo hanno contribuito a costituire ciascuna specifica identità, affinché l'incontro con mondi culturali estranei possa diventare una reale occasione di *scambio di memorie* tra le culture stesse. Nel seguito verrà proposta, dunque, una lettura in termini pluralistici di alcune riflessioni di Paul Ricoeur dedicate all'importanza del fare memoria, dello scambiare memorie e, infine, del difficile gesto del perdono: la capacità di mantenere e rielaborare il ricordo del passato può essere intesa come premessa di incontro, mediazione o negoziazione, consentendo di affrontare alcune delle importanti sfide ermeneutiche ed etiche che interpellano il mondo contemporaneo.

Fare memoria, costruire identità

Il ricordo fa sì che determinati fatti vengano strappati «alla “rapacità” del tempo (Agostino *dixit*), alla “sepoltura” nell’oblio»⁴. *Fare memoria* significa, per ciascuna collettività, organizzare secondo un certo ordine gli eventi accaduti, rievocarli, renderli parte di una narrazione unitaria e coerente. La memoria consente di non dimenticare, di non dimenticare se stessi, è un atto di resistenza contro quella possibilità minacciosa e destabilizzante che è rappresentata dall’oblio: «per resistere all’universale rovina che minaccia le tracce stesse lasciate dagli eventi: per conservare radici all’identità»⁵. Un interrogativo prende immediatamente forma, una domanda la cui risposta consente di pensare il rapporto tra costruzione dell’identità e capacità di ricordare a partire da una più ampia prospettiva di carattere pluralista e interculturale: in che modo la capacità di mantenere *una propria* storia, di identificarsi in questa specifica narrazione, può davvero diventare la risorsa che fa sì che l’immagine di sé possa resistere ai cambiamenti dovuti al corso del tempo, ad una costitutiva vulnerabilità identitaria? E in che modo, all’interno di questo processo di identificazione, ciascuno può entrare in rapporto con l’altro da sé in modo più fiducioso e fecondo, senza ricadere in dinamiche di minaccia ed esclusione⁶? Domande importanti che preludono, in ultima istanza, all’idea di una memoria riconciliata, la quale ha saputo superare i rischi derivanti dalla patologica rimozione oppure dalla volontaria distorsione di quanto accaduto.

Sulla violenza fondatrice

Le singole identità culturali, come quelle personali, si formano attraverso racconti risalenti ad un passato di cui si mantiene il ricordo. Le grandi narrazioni storiche riportano un’enorme quantità di eventi, ordinandoli secondo una specifica logica di consequenzialità e riconducendoli ad un’unica denominazione (ad esempio: *la* Rivoluzione francese o *la* Guerra fredda); in tal modo esse hanno la funzione di attivare processi di identificazione e, quindi, di consentire il costituirsi di una comune memoria collettiva e ufficiale⁷. Tutto ciò avviene anzitutto attraverso l’attribuzione di un valore particolare a singoli eventi fondatori, in cui frequentemente sono implicate dinamiche di violenza.

Quelli che celebriamo sotto il titolo di eventi fondatori, sono essenzialmente atti violenti legittimati retroattivamente da uno Stato di diritto precario, legittimati, al limite, dalla loro stessa anzianità, dalla loro vetustà. I medesimi eventi si trovano, così, a significare per gli uni la gloria, per gli

altri l'umiliazione. Alla celebrazione da un lato corrisponde l'esecrazione dall'altro. Per questo accade che, negli archivi della memoria collettiva, sono immagazzinate ferite reali e simboliche⁸.

Il fenomeno della *violenza fondatrice* contribuisce a costruire l'identità delle differenti comunità storiche: queste, infatti, hanno alle proprie origini conflitti che vengono ricordati e celebrati affinché la consapevolezza delle sofferenze in essi inflitte o patite funga da elemento catalizzatore in termini identitari. Fare memoria degli eventi fondatori può diventare, per i diversi gruppi di potere, un modo per selezionare e trasmettere solo quei fatti che rievocano pubblicamente, a fini propagandistici e in maniera strumentale, una storia ufficiale, attraverso cui possa fissarsi una più stabile e forte identità comune. Le narrazioni vengono distorte e manipolate, operando una selezione strategica degli avvenimenti e utilizzando i racconti per giustificare le ragioni del vincitore.

La memoria viene ideologizzata, così che possa essere ricordato soltanto ciò che si vuole fare ricordare. L'importanza di alcuni eventi del passato viene negata, quella di altri viene esasperata; la possibilità del fare memoria e dell'oblio diventa l'occasione per imporre un determinato intreccio come racconto esclusivo, diventa uno strumento di appropriazione o distorsione dei fatti «per via di intimidazione o di seduzione, di paura o di adulazione»⁹. Non lasciando spazio al confronto con altre storie ed escludendo la voce di chi avrebbe altro da dire, i governanti autorizzano soltanto il racconto di singoli eventi fondatori, che vengono istituzionalizzati e messi al servizio della chiusura identitaria della comunità: «come è accaduto nella politica, ad opera dei regimi totalitari che hanno esercitato una vera e propria censura sulla memoria»¹⁰. Qui l'istituzione giustifica se stessa con un abuso di memoria: «a partire dalla memoria *censurata* fino alla memoria *imposta* passando attraverso la memoria *manipolata*»¹¹.

Lasciarsi raccontare altrimenti

Fare memoria non è però soltanto questo. Ogni narrazione storica, se estranea a tali eccessi ideologici, possiede in sé uno specifico potenziale dialogico. Ciascuna storia particolare, qualora resti aperta a ulteriori possibili interpretazioni, può intrecciarsi con racconti e testimonianze differenti, talvolta anche divergenti. Ricoeur suggerisce di collegare l'azione esplicativa logico-causale e ordinatrice della storia alla «logica del probabile»¹². Non essendovi, infatti, un'unica spiegazione possibile, ma molti modi, talvolta anche contrastanti, di concatenare i fatti, è necessario limitarsi a concepire le singole narrazioni soltanto come più probabili rispetto alle altre. La sto-

ria, quale racconto unitario di eventi, coinvolge l'intera umanità qualora sia concepita come *insieme* di racconti, molteplicità di memorie individuali e di memorie collettive; qualora in essa venga riconosciuta la ricchezza, spesso dimenticata, delle storie particolari. Non vi è un soggetto unico di una storia mondiale o universale, ma vi sono tante storie, punti di vista differenti, che rispecchiano la frammentarietà e la dispersione del fenomeno umano, nelle sue numerose espressioni (popoli, lingue, costumi, religioni, nazioni).

Se non ci si rinchiude, dunque, in un rigido etnocentrismo, risulta sempre possibile *raccontare altrimenti* gli stessi avvenimenti. Possono esserci memorie diverse degli stessi fatti, si può riconsiderare ciascuna storia tenendo conto di ulteriori elementi, ad esempio non ancora narrati, oppure organizzando diversamente l'intera narrazione. All'interno di questa lettura ricoeuriana è però altrettanto rilevante affermare la necessità di *lasciarsi raccontare altrimenti* dagli altri, nella consapevolezza che anche gli eventi che ci riguardano direttamente possano essere narrati da una prospettiva estranea alla nostra. Occorre accettare che il racconto della propria storia venga presentato da storici appartenenti a popoli diversi, a culture differenti rispetto a quelle che hanno avuto una funzione fondatrice all'interno dell'area culturale di appartenenza. Davvero la sfida più difficile – sottolinea Ricoeur – è quella di accogliere narrazioni differenti degli «avvenimenti fondatori della nostra identità collettiva»¹³, perché qui viene messo in gioco uno dei centri simbolici più potenti dell'identità sociale, politica e culturale in cui ci riconosciamo. Accettare tale pluralismo ermeneutico è la necessaria premessa affinché si realizzi, quale elemento chiave del modello interculturale di Ricoeur, un effettivo *scambio di memorie*.

A ben vedere, ciascuna identità culturale è dinamica e si trasforma attraverso differenti interpretazioni: questo contatto con altre narrazioni non costituisce una minaccia per l'identità, ma un'occasione per ripensarla e spesso rafforzarla¹⁴. In quest'ottica diventa auspicabile che si realizzi uno sforzo di *lettura plurale* dei cosiddetti eventi fondatori, anche di quelli da cui hanno avuto origine culture appartenenti a luoghi lontani oppure alle minoranze etniche e religiose con cui si convive. Sapere condividere il ricordo e la commemorazione di questi fatti, come anche lasciarsi raccontare altrimenti dall'altro, presuppone l'accettare che la propria prospettiva non sia assoluta, così che determinati eventi passati, ma ancora simbolicamente presenti, ad esempio la perdita di un territorio, di una popolazione o della propria credibilità, possano essere ripensati e, se necessario, anche messi in discussione. Si aprono allora occasioni di condivisione e di reciproca comprensione.

Ecco perché, dunque, lo *scambio delle memorie* è più che una semplice lettura incrociata di quanto accaduto: è la premessa di una visione o

ricostruzione essenzialmente *pluralista* della storia stessa. Secondo Ricoeur, è in questo ideale intreccio tra narrazioni differenti che si assiste ad uno dei più significativi fenomeni di «irraggiamento incrociato delle culture»¹⁵. Non v'è dubbio che la perdita di certezza circa la verità, o esclusività, del proprio racconto può comportare un rischio di destabilizzazione identitaria. È però qui che si prospetta un'ulteriore possibilità: lo scambio di memorie può acquisire anche la funzione di antidoto contro tutte quelle forme di ripiegamento identitario che stanno alla base delle manipolazioni e distorsioni ideologiche del passato. Immaginare le storie raccontate da altri, identificandosi in esse, rende possibile il reciproco contaminarsi tra le diverse narrazioni; consente di reinterpretare la propria identità in una direzione davvero pluralista, in relazione a universi identitari differenti o apparentemente contrapposti. Tutto ciò diventa il presupposto di un autentico riconoscimento interculturale.

Un nuovo *ethos* nasce dalla comprensione applicata all'intrecciarsi, gli uni negli altri, dei racconti nuovi che strutturano e rappresentano questo incrociarsi delle memorie. È un vero e proprio compito, un lavoro, nel quale si potrebbe individuare l'*Anerkennung* dell'idealismo tedesco, il "riconoscimento" visto nella sua dimensione narrativa¹⁶.

L'intreccio dei racconti può dare luogo ad un atteggiamento di consapevole autocritica e di reciproca collaborazione. Liberarsi da eredità statiche e irrigidite consente di arricchirsi di nuove possibilità di interpretazione e di arrivare così a ridefinire alcuni aspetti della propria identità. Scambiare memorie rappresenta la più felice realizzazione del fare memoria: il ricordo del passato viene mantenuto in vita, anche se riconsiderato secondo nuove costellazioni di senso e rivisitato in una prospettiva futura.

Avere memoria del futuro

Alla luce di quanto detto finora è importante ribadire come per Ricoeur il passato, e quindi la sua stessa narrazione, non possa mai essere separato dal futuro, dato che la «passività del passato», in quanto «non essere più»¹⁷, è tale solo in relazione all'avvenire verso cui si muove. La storia non è costituita soltanto da ciò che è definitivamente trascorso, ma anche da ciò che si è atteso e in realtà non è mai avvenuto. Da qui si sviluppa una nozione complessa ma estremamente feconda all'interno della prospettiva pluralista che si sta qui definendo: la figura della *memoria del futuro*, quale presupposto di una temporalità dove siano possibili atti

di rigenerazione e riconciliazione. Si tratta ora di capire meglio il senso di questa paradossale espressione.

La memoria di fronte all'irriconciliabile

Lo scambio delle memorie è un compito che implica un reciproco spazio di accoglienza, dove permangono però anche zone di discordanza¹⁸. Se le diverse memorie sono fondate necessariamente sul racconto di altri e sulla fiducia nella parola altrui, cosa accade quando si presentano differenti testimonianze del passato, quando esse vengono messe a confronto e risultano in contrasto? Non v'è dubbio, infatti, che ogni scambio «apre il campo al *dissensus* altrettanto che al *consensus*»¹⁹. Più in generale, secondo Ricoeur, per giustificare l'accordo e gestire il disaccordo, occorre agire secondo il principio della *phronesis*, costruendo compromessi, certamente provvisori, ma capaci di sostenere il dialogo senza utilizzare violenza. Si tratta di applicare una «regola di prudenza»²⁰, un modello prudenziale che invita a dare assenso alla parola dell'altro, ma anche a dubitare di essa in presenza di ragioni forti in tal senso. Seguendo Rawls, è inevitabile riconoscere che la sfida della convivenza nelle società pluralistiche contemporanee deve includere la possibilità di accettare «disaccordi ragionevoli»²¹.

Nel caso specifico dello scambio di memorie, dunque, le parti in gioco sono chiamate a gestire gli eventuali dissensi, accettando che talvolta non sia raggiungibile un totale accordo, né una piena riconciliazione con l'altro. Occorre riconoscere la necessità di continuare a incrociare le diverse narrazioni, pur nella consapevolezza che qualcosa del passato possa essere andato perduto e che non potrà mai essere chiarito definitivamente. In tutte le narrazioni storiche, così come nel loro reciproco intrecciarsi, vi saranno sempre eventi in ultima istanza *indecifrabili*: non si può arrivare, soprattutto rispetto ai conflitti più esasperati, a trovare tutte le ragioni che hanno condotto all'attuale complessità; costantemente si riproporranno, inoltre, situazioni *inconciliabili*, senza possibilità di soluzione: determinate tensioni tra posizioni avverse risultano di per sé irrisolvibili, perché di fatto non esiste alcun arbitro superiore capace di dare ad esse una conclusione definitiva; infine, mai cesseranno di esservi azioni *irreparabili*: vi sono oltraggi che rappresentano ferite da cui sembrerebbe sia impossibile guarire.

Gli scambi culturali ci impongono di accettare che nelle storie di vita ci sia qualcosa di indecifrabile, nelle controversie qualcosa di irriconciliabile, nei danni subiti o inflitti qualcosa di irreparabile. Una volta riconosciuta questa parte di lutto, allora ci si potrà affidare a una memoria riconciliata, al fuoco incrociato proveniente da nuclei di culture disperse, alla nostra

reciproca reinterpretazione delle storie e al lavoro, sempre incompiuto, della traduzione da una cultura a un'altra²².

Le parole di Ricoeur lasciano venire alla luce alcune domande: come accettare ciò che nella storia si dà come irrimediabile e irreparabile? Com'è possibile, se è possibile, andare oltre tali situazioni, certamente tra le cause più frequenti dei conflitti che sempre si susseguono? Come superare le sofferenze subite, ferite tanto profondamente radicate a livello identitario? Come costruire una memoria riconciliata? Certamente già attraverso l'intreccio delle narrazioni sarà possibile riconoscere, come si è visto, le ragioni che hanno condotto a situazioni ormai fossilizzate, così da tentare di estirpare alla radice le numerose tensioni irrisolte. Tornare indietro nel tempo non è tuttavia l'unica via, o perlomeno non è quella sufficiente a dare una risposta ultima agli interrogativi del passato. Così lo scambio delle memorie consente di lavorare in modo incrociato sulle contingenze storiche all'origine dei diversi conflitti e delle numerose sofferenze della storia, ma, proprio di fronte all'irrimediabilità di alcuni eventi, permette anche di iniziare a rileggere ciò che è stato sotto una prospettiva differente, ovvero con uno *sguardo orientato in avanti*.

Far rivivere le promesse inadempite

Il progetto di Ricoeur è quello di tornare alle radici dell'esperienza della temporalità, per mostrare quanto il riferimento ad una dimensione di incertezza e di apertura non appartenga soltanto a ciò che deve ancora avvenire, ma, paradossalmente, anche agli eventi che sembrerebbero ormai definitivamente realizzati. In che senso, dunque, il passato rimane in certa misura aperto? Se chiaramente ciò che è stato non può essere cancellato, né modificato, è l'interpretazione dei fatti, la definizione del loro senso, a non poter mai essere considerata compiuta. Anche la ricostruzione di un passato di per sé già determinato trova ulteriori possibilità interpretative, se messa in relazione con la prospettiva indeterminata di un futuro ancora possibile, desiderato e sperato. È così che il «progetto del futuro»²³ agisce retrospettivamente sulla storia passata, la rivisita e ne spezza il determinismo. Ad esempio, leggere il passato assumendo un reiterato atteggiamento di accusa è differente dal rivisitarlo attraverso un atto di perdono: il passato, lo stesso passato, assume un diverso senso complessivo.

In questa prospettiva gli atti del fare memoria e dello scambio di memorie riacquistano vitalità: non sono semplici modalità di ripetizione di ciò che è stato, ma occasioni per liberare risorse nuove all'interno delle diverse tradizioni storico-culturali, per riaprire possibilità che il corso degli eventi

aveva bloccato. Ora la conoscenza storica riattiva e fa rivivere il passato. Coloro che ci hanno preceduto hanno compiuto intenzionalmente molte azioni, ma hanno assistito anche a inattese conseguenze del loro agire, oppure hanno visto fallire, senza volerlo, i loro progetti e desideri più cari. Per questa ragione non è sufficiente mantenere l'attenzione soltanto sulle effettive glorie o umiliazioni degli uomini del passato, dimenticando la loro capacità di proiettarsi verso il futuro: «[essi] sono stati come noi soggetti di iniziativa, retrospezione e prospezione: [...] hanno formulato aspettative, previsioni, desideri, paure e progetti»²⁴. Cosa ne è stato di questa apertura al futuro? L'atto di fare memoria non equivale a rendere il passato un substrato inerte, quanto piuttosto riapre spazi di possibilità, diventa esso stesso progetto e accompagna verso il futuro.

Ecco in che senso, dunque, raccontarsi e raccontare diversamente può diventare l'occasione per ridare vita alla storia: lo scambio di racconti tra diverse tradizioni culturali consente di rinvenire tracce, anche inedite, di ciò che è già stato, ma anche di ciò che non è mai avvenuto o che è stato tradito: delle promesse inadempite del passato (il passato è «un cimitero di promesse non mantenute»²⁵). Lo scambio di memorie riaccende le scintille della temporalità; pur senza rinnegare il carattere irreversibile del tempo già trascorso, evoca la figura temporale del futuro inadempito. Può rendere possibile ciò che non è stato, liberando tutto quel «carico di speranza» non realizzato perché «tradito dal corso successivo della storia»²⁶.

Ricoeur si riferisce alla reale possibilità di fare *memoria del futuro*, ovvero di ricordare ciò che gli uomini del passato desideravano per il tempo avvenire, che si erano ripromessi, ma che non si è mai né ancora realizzato. Si tratta di riscoprire le promesse contenute in un «passato incompiuto», ancora vive nella memoria «grazie alle frecce di futuro non lanciate o la cui traiettoria è stata interrotta»²⁷. Ridare vita a tutto ciò può assumere una reale funzione terapeutica, permettendo di superare atteggiamenti fatalistici di fronte alla storia stessa. In questo contesto, dunque, le diverse tradizioni culturali possono essere viste non tanto come depositi morti, in cui si ripetono i medesimi ricordi traumatici, ma come spazi di speranza, di rinnovamento e talvolta anche di possibile riconciliazione.

Pensare una temporalità rigenerativa

Il percorso della storia, pur restando irreversibile, sembrerebbe poter riaprirsi attraverso il recupero delle promesse inadempite, di quanto è rimasto incompiuto nel passato. È chiaro che tali riflessioni di Ricoeur non possono essere considerate un punto di arrivo, ma impongono inevitabilmente

alcune questioni ulteriori: com'è davvero possibile realizzare aspettative, il cui compimento è stato negato dagli eventi storici? Come riaprire il senso di una storia già avvenuta? Ma, soprattutto, sembra porsi una domanda eticamente ancora più significativa: com'è possibile, se è possibile, riuscire ancora a porre rimedio a ciò che è già stato?

Per rispondere a tali interrogativi è utile fare alcune considerazioni preliminari. Dal punto di vista di un'eventuale filosofia della storia, Ricoeur non condivide l'idea di un costante progresso e della conseguente svalutazione dei tempi passati; né si riferisce immediatamente ad una concezione teologico-providenziale della storia come storia della salvezza; a suo avviso, compito del fare memoria non è quello di ripercorrere gli eventi passati secondo una logica ordinatrice e giustificatrice; è piuttosto quello di comprenderli come narrazioni di promesse ancora aperte. La storia viene conosciuta in rapporto ad un orizzonte escatologico che non è tuttavia garanzia di un esito positivo. Il processo storico non segue una logica di progressione, né di predestinazione; si costruisce, invece, come insieme impreveduto e imprevedibile di promesse realizzate oppure non mantenute, forse anche di un'iniziale promessa (trascendente) di compimento, dove le possibili trame di senso non sono però presupposte, ma vengono ricercate nello spazio dell'ancora possibile e dell'ancora da farsi. Si tratta di un presupposto fondamentale per riuscire a leggere la storia stessa sotto la prospettiva di una temporalità realmente rigenerativa.

In questo contesto occorre collocare quella che Ricoeur considera la possibilità più profonda, benché anche la più complessa, di reciproca revisione e di rigenerazione delle memorie: l'atto del *perdono*. Atti di perdono sono quelli compiuti da determinate istituzioni che, avendo in carico la somministrazione di una pena, stabiliscono di eliminare la punizione e le conseguenze penali dell'azione, ad esempio attraverso prescrizione o amnistia. Il discorso si complica quando ci si trova di fronte a crimini di tale gravità, come quelli contro l'umanità, in cui i fatti commessi e ogni possibile conseguenza penale sono in una relazione di sproporzione: essi non possono essere perdonati perché, in realtà, per la loro enormità non possono nemmeno essere puniti, cioè rompono ogni principio di proporzione con cui viene regolato il rapporto tra crimine e pena. «Non c'è pena appropriata a un crimine sproporzionato»²⁸. Vi sono forme di colpevolezza ingiustificabili per via dell'immensità della sofferenza generata, dove le azioni risultano irreparabili dal punto di vista degli effetti, imprescrittibili dal punto di vista della giustizia penale, imperdonabili dal punto di vista del giudizio morale.

Come affrontare la difficile questione della colpa imperdonabile e, quindi, del perdono impossibile? Come superare la logica che porta la vittima

a estendere il desiderio di vendetta di generazione in generazione? È possibile spezzare questa catena di impietose requisitorie? Secondo Ricoeur, l'autentico perdono non implica la fuga o la rimozione della colpa, ma ne mantiene consapevolmente traccia alleggerendone il peso, affinché la colpa stessa perda la sua forza paralizzante. È però davvero possibile perdonare senza dimenticare? Il perdono si rivolge al passato e non dimentica i fatti, ormai incancellabili, ma ha anche a che fare con la capacità di proiettarsi in modo creativo oltre ciò che è stato; il suo reale ambito d'azione è il significato che questi stessi eventi hanno per il presente e per il futuro. È evidente che esso non agisce e non può agire direttamente sul passato, ma sul *sensu* di ciò che è accaduto. Memoria *del* futuro, ma anche memoria *per* il futuro: l'atto di perdono rimanda qui alla figura di un «oblio felice», ad una «memoria riconciliata»²⁹, in cui la dimensione paralizzante dell'essere in debito e in colpa viene proiettata verso un orizzonte di compimento (nonostante tutto) ancora possibile.

Tempo per perdonare

Non v'è dubbio che queste analisi sulla temporalità rigenerativa e sul perdono diventano più chiare se collocate nel più ampio contesto dell'antropologia dell'*homo capax*, in cui Ricoeur descrive il soggetto in relazione alla dimensione della sua imputabilità originaria, capacità morale fondamentale che lo rende non soltanto centro di azioni singole, concrete ed effettivamente realizzatesi, ma anche portatore di risorse di rigenerazione di sé. Con l'atto del perdono chi ha commesso un torto viene restituito alla sua piena capacità di agire, perché riconosciuto come «capace di qualcosa d'altro che dei suoi delitti e dei suoi errori»³⁰. Ma questo non è ancora tutto.

Laddove vi sono ferite ancora vive nella memoria, il perdonare riapre lo spazio della relazione, consente di ripensare il rapporto tra l'autore del torto e la vittima. È qui che si impone la sfida più complessa. Dal punto di vista relazionale, chi chiede perdono presuppone la possibilità, e non l'obbligo, di essere perdonato dalla vittima; ogni richiesta di perdono, infatti, può anche essere rifiutata dall'altro: non vi è mai – scrive Ricoeur – un «*perdono facile*»³¹. Non si dà immediata risoluzione di conflitti e rivendicazioni conseguenti ad un male commesso, in quanto tutto ciò non è sempre ragionevolmente, proporzionalmente risolvibile.

Il perdono difficile è quello che, prendendo sul serio il tragico dell'azione, punta alle radici degli atti, alla fonte dei conflitti e dei torti che richiedono il perdono: non si tratta di cancellare un debito su una tabella

dei conti, al livello di un bilancio contabile, si tratta di sciogliere dei nodi. In primo luogo, c'è il nodo dei conflitti inestricabili, delle controversie insuperabili³².

Il perdono è tanto difficile, perché va alle radici dell'azione colpevole, senza dimenticare nulla di ciò che è stato, non sminuendone la gravità, né cercando di trovare facili soluzioni nei termini di un bilancio *in pareggio*. Perdonare non vuol dire eliminare un debito, ma sciogliere un nodo, un intreccio spesso inestricabile di colpe e sofferenze, rispetto a cui non si giunge mai ad un piano di reale equivalenza. Nel perdono si ripropone la figura ideale del riconoscimento quale forma di donazione incondizionata: come il dono più autentico, eccedente rispetto alle dinamiche dello scambio commerciale, anche il perdono è segnato dalla dissimmetria tra le parti coinvolte. È questa la ragione per cui perdonare non presuppone necessariamente la confessione della colpa, né la richiesta di perdono: può compiersi al di là di tutto ciò, stabilendo nella relazione una differenza di altezza, una sproporzione in termini di gratuità.

Riproponendo la logica del dono incondizionato, perdonare implica la consapevolezza e l'accettazione di debiti non pagati e che mai lo saranno, perché chi chiede perdono sa di restare comunque un debitore insolvente, mentre chi lo concede avverte di avere subito una perdita irrecuperabile. Così l'atto del perdono presuppone il passaggio dal piano della giustizia e della reciprocità all'ordine della carità e della generosità liberata dalle regole di equivalenza, l'ordine dell'*agape*; riafferma il comandamento dell'amare i propri nemici senza desiderare nulla in cambio, senza che essi domandino perdono³³. Viene qui abolita ogni forma di aspettativa e di indebitamento, evocando un gesto iperbolico, un dono incondizionato privo di alcun interesse nascosto o speranza di ritorno. Appare una peculiare potenza poetica, una forza creativa che spezza la stessa «legge della irreversibilità del tempo»³⁴.

In conclusione, è il gesto del perdono a permettere che l'intreccio tra memorie differenti, soprattutto quando accompagnato da rivendicazioni e conflitti irrisolti, possa essere ricostruito in modo nuovo e preludere così a futuri percorsi di riconciliazione. A ben vedere, tuttavia, dato che lo scambio di memorie si fa promotore di forme di convivenza e di pluralismo ermeneutico restando sul piano della giustizia e non su quello dell'*agape*, esso può accostarsi soltanto «con prudenza» e «pazienza»³⁵ all'eccezionalità del perdono. Scambiare memorie consente una lettura viva e aperta del passato, liberando la storia dai vincoli di un avvenire irrimediabilmente condizionato da ciò che è stato. In questo intreccio

tra narrazioni differenti diventa possibile affrontare la sfida del dialogo, immaginare altrimenti il futuro, anche nonostante il carattere tragico del passato³⁶. La conclusione, però, in questo caso più modesta e prudentiale che normativa e prescrittiva, è che il piano della giustizia, in cui si realizzano le diverse azioni di scambio di memorie in senso socio-politico e interculturale, non possa essere troppo facilmente sostituito da quello del (per) dono incondizionato: la giustizia deve restare tale finché i tempi non siano davvero maturi per il perdono, così che esso non venga confuso con il mero oblio e possa essere esercitato, nel tempo giusto, come risposta alla «difficile pratica della domanda di perdono»³⁷. «C'è un tempo per l'imperdonabile, c'è un tempo per il perdono»³⁸.

Nel discorso di Ricoeur tante domande restano aperte. Quand'è davvero il tempo del perdono? Fino a che punto è realmente possibile perdonare? In che modo il perdono può diventare parte dei complessi processi del fare memoria e dello scambio di memorie? Probabilmente, non è nemmeno possibile trovare risposte troppo perentorie. Il tempo del perdono sembrerebbe poter essere inteso come tempo della possibilità, un tempo non circoscritto, che mantiene viva e rigenera la temporalità stessa. E forse, in definitiva, l'atto stesso di perdonare, il cui pieno valore risulta ad oggi intuibile soltanto attraverso alcune esperienze eccezionali, sembrerebbe poter essere compreso non tanto come forma di dimenticanza, né come giustificazione dell'agire umano, ma come sfida ultima alle sue possibilità.

¹ Cfr. P. RICOEUR, *Ermeneutica delle migrazioni. Saggi, discorsi, contributi*, trad. it. di R. Boccali, Mimesis, Milano-Udine 2013.

² L'esperienza dell'esilio, intesa come cifra dell'incontro con l'altro e del sentirsi stranieri, assume certamente un ruolo importante rispetto al processo di continua riconfigurazione dell'identità narrativa; in termini più generali, infatti, alla pluralità culturale non può che corrispondere una costante evoluzione e diversità dal punto di vista del Sé, non soltanto della sua costruzione e della sua scoperta, ma anche delle possibilità di narrazione. Una sottile analisi in tal senso è stata recentemente condotta da I. BREUER, *How the Limit-Experience of Exile Disrupts and Reconfigures Narrative Identity*, in J. MICHEL, C. CANULLO (a cura di), *Renewing Hermeneutics. Thinking with Paul Ricoeur - Renouveler l'herméneutique. Penser avec Paul Ricoeur*, Inshibboleth, Roma 2021, pp. 179-208.

³ Cfr. P. RICOEUR, *La traduzione. Una sfida etica*, trad. it. di I. Bertolotti e M. Gasbarrone, Morcelliana, Brescia 2001.

⁴ ID., *La memoria, la storia, l'oblio*, trad. it. di D. Iannotta, Cortina, Milano 2003 (ed. or. 2000), p. 49.

⁵ ID., *Ricordare, dimenticare, perdonare*, trad. it. di N. Salomon, il Mulino, Bologna 2004 (ed. or. 1998), p. 82.

⁶ La dimensione identitaria, dunque, è resa fragile dal trascorrere del tempo e dalla possibilità di dimenticare; in modo strettamente correlato, Ricoeur afferma che alla base delle nostre possibili «crisi d'identità» vi è però anche l'incertezza che deriva dal contatto con altri, dalle minacce reali o immaginarie che essi rivolgono all'immagine che abbiamo di noi stessi; l'«alterità mal tollerata» (ID., *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 117), viene avvertita come minacciosa e diventa oggetto di rifiuto e di esclusione, perché pone di fronte ad altri modi di vivere e di comprendersi.

⁷ Cfr. ID., *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., p. 91.

⁸ ID., *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 118.

⁹ *Ivi*, p. 636.

¹⁰ ID., *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., p. 82.

¹¹ ID., *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 100.

¹² ID., *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., p. 89.

¹³ *Ivi*, p. 91.

¹⁴ Più in generale, la filosofia dell'identità di Ricoeur presuppone l'esistenza di una feconda

tensione tra la comune condizione degli esseri umani e le molteplici forme culturali in cui di fatto essi si esprimono; tutto ciò non è un limite in termini identitari ma una risorsa, in quanto amplia le possibilità di manifestazione e, quindi, di interpretazione dell'umano, anche in un'ottica interculturale. Cfr. T. HELENIUS, *Ricoeur, Culture, and Recognition: A Hermeneutic of Cultural Subjectivity*, Lexington Books, Lanham 2016.

¹⁵ P. RICOEUR, *Culture, dal lutto alla traduzione*, in *Ermeneutica delle migrazioni. Saggi, discorsi, contributi*, trad. it. di R. Boccali, Mimesis, Milano-Udine 2013 (ed. or. 2004), pp. 101-104, qui p. 102. Un approfondimento a parte andrebbe dedicato alla possibilità di operare anche una «lettura plurale» delle nostre città. Ricoeur individua, infatti, uno stretto parallelismo tra architettura e racconto, tra edificare nello spazio e intrecciare nel tempo, descrivendo le stesse strutture architettoniche e organizzazioni urbanistiche come tracce e, al contempo, intrecci dei diversi modi di abitare e costruire all'interno delle differenti realtà culturali. Cfr. ID., *Architettura e narritività*, in *Leggere la città*, a cura di F. Riva, trad. it. di D. Gianola, Castelvecchi, Roma 2013 (ed. or. 1998), pp. 77-93.

¹⁶ ID., *Quale nuovo ethos per l'Europa? Traduzione, scambio delle memorie, perdono*, trad. it. di I. Bertolotti, in *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia 2001 (ed. or. 1992), pp. 75-92, qui p. 82.

¹⁷ ID., *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., pp. 60 e s.

¹⁸ In questo contesto è certamente possibile accostare lo scambio delle memorie alla traduzione linguistica, la quale, secondo Ricoeur, non porta mai ad ottenere una piena equivalenza o corrispondenza tra i testi; il difficile compito di interpretazione incrociata delle memorie rivela il medesimo carattere provvisorio e incompleto dell'atto traduttivo.

¹⁹ ID., *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 233.

²⁰ *Ivi*, p. 232.

²¹ ID., *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., p. 117.

²² ID., *Culture, dal lutto alla traduzione*, cit., p. 104.

²³ ID., *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., p. 42.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ivi*, p. 95.

²⁶ ID., *Quale nuovo ethos per l'Europa? Traduzione, scambio delle memorie, perdono*, cit., p. 85.

²⁷ *Ivi*, p. 84.

²⁸ *Id.*, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 670.

²⁹ *Ivi*, p. 413.

³⁰ *Ivi*, pp. 701 e s.

³¹ *Id.*, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., p. 112.

³² *Ivi*, pp. 116 e s.

³³ *Cfr. Id.*, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 683.

³⁴ *Id.*, *Quale nuovo ethos per l'Europa? Traduzione, scambio delle memorie, perdono*, cit., p. 88.

³⁵ *Ivi*, p. 89.

³⁶ È quindi attraverso i momenti del narrare e dell'immaginare che Ricoeur riconosce un'ul-

tima opportunità di «valutazione diversa», «per intravedere forse l'incognita del perdono» (F. BREZZI, *Il soggetto agente: dalla giustizia al perdono*, in «Prospettiva Persona», 45-46, n. 3, 2003, p. 17; l'articolo è inserito all'interno di un ampio *Dossier Ricoeur*, a cura di Daniella Iannotta, interamente dedicato alla lettura di *La mémoire, l'histoire, l'oubli*).

³⁷ P. RICOEUR, *Quale nuovo ethos per l'Europa? Traduzione, scambio delle memorie, perdono*, cit., p. 89.

³⁸ *Ivi*, p. 84.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, Gentili Carmine Antonio (1678/1763), *Ratto delle Nereidi* - 1700-1749 - maiolica dipinta a smalto, cm 28 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

Federalismo integrale in Alexandre Marc (Parte II, Politica ed Economia)

Integral Federalism in Alexandre Marc (Part II, Politics and Economics)

Attilio Danese*

Nel vasto mondo di coloro che J.L. Loubet del Bayle ha definito «gli anti-conformisti degli anni Trenta», Marc, ebreo russo convertitosi al cattolicesimo, introduce per primo in Francia l'idea di federalismo personalista in senso più politico che culturale. L'originalità di questa prospettiva – che si distingue sin dall'inizio dal personalismo di Mounier con il quale, tuttavia, Marc collabora alla fondazione di *Esprit* – lo porta a progettare la costruzione di un nuovo ordine sociale di stampo federalista, in cui le ragioni di emancipazione sociale coesistono con quelle della libertà e della creatività. L'approccio fortemente critico nei confronti sia della democrazia liberale che dei regimi comunisti rientra a pieno titolo in quell'ambito culturale che Zeev Sternell ha definito “*ni droite ni gauche*” oggetto, anche in epoca recente, di una *querelle* storiografica sul significato da attribuirsi a tale posizione con valutazioni contrastanti sulla partecipazione al progetto di “Ordine nuovo”, tra le due guerre. Tali critiche hanno offuscato a volte il giudizio sul suo successivo impegno profuso a favore dell'Europa.

L'intento del saggio è quello di verificarne, attraverso un'analisi puntuale dei testi, l'effettivo percorso intellettuale, non in base alla ricostruzione dei suoi contatti epistolari e umani né in forza di una lettura filtrata da lenti contemporanee, ma ricostruendo dall'interno i punti salienti del suo percorso: dalla sua riflessione sulla crisi esistenziale ed economica dell'Occidente, prima della Seconda guerra mondiale, al travagliato periodo tra le due guerre e alla organizzazione del primo Congresso dell'Unione europea dei federalisti (U.E.F.) nel 1947, fino, successivamente, per oltre un cinquantennio a una convinta battaglia per “*L'Europe en formation*”, come recita la rivista da lui fondata.

In the vast world of those whom J.L. Loubet del Bayle called «The anti-conformists of the thirties», Marc, a Russian Jew who converted to Catholicism, was the first to introduce the idea of personalist federalism in France, declining it in a political rather than a philosophical sense. The originality of this perspective – which is distinguished from the beginning by the personalism of Mounier with whom, however, Marc collaborates in the founding of Esprit – leads him to plan the construction of a new federalist social order, in which the reasons for social emancipation coexist with

* Attilio Danese, Docente di Filosofia politica, Itam Chieti.

those of freedom and creativity. The highly critical approach towards both liberal democracy and communist regimes is fully part of that cultural sphere that Zeev Sternell defined as “ni droite ni gauche” the subject, even in recent times, of a historiographical controversy on the meaning to be attributed to this position with conflicting assessments on participation in the project of the “New Order”, between the two wars. Such criticisms have at times clouded the judgment on his subsequent commitment to Europe.

The intent of the essay is to verify, through a punctual analysis of the texts, the actual intellectual path, not on the basis of the reconstruction of his correspondence and human contacts nor on the strength of a reading filtered by contemporary lenses, but reconstructing from the internal the salient points of his path: from his reflection on the existential and economic crisis of the West, before the Second World War, to the troubled period between the two wars and to the organization of the first Congress of the European Union of Federalists (U.E.F.) in 1947, until, subsequently, for over fifty years to a convinced battle for “L’Europe en formation”, as stated in the magazine he founded.

Keywords: Federalismo, Personalismo, Economia, Marc.

Prospettive politiche

Qualsiasi nuova ermeneutica di taglio antropologico e filosofico provoca anche un cambiamento socio-politico. L’ispirazione personalista del federalismo resterebbe nel quadro delle “cittadelle sul monte”, se non avesse a cuore i problemi politici della convivenza e non si traducesse in progetti¹. Dal punto di vista etico, ci si arresterebbe alle buone intenzioni, alle “anime belle” incapaci di incarnare in azioni gli alti ideali proclamati. «La decadenza di una società comincia quando l’uomo si domanda: cosa accadrà? al posto di chiedersi: cosa posso fare?», ripeteva sovente Denis de Rougemont².

Il problema politico del federalismo consiste proprio nel riuscire a tradurre l’ideale della cultura personalista in prassi socio-politica. Ciò non comporta che il federalismo di ispirazione personalista, come quello professato da Marc, consideri la prassi come criterio dell’azione e misura dell’essere, ma piuttosto che voglia sfuggire ad una utopia aleatoria, paga di principi e ideali³. «L’edificio federalista – scrive Marc – si innalza sul fondamento del reale, delle esperienze, delle difficoltà, delle angosce, delle speranze dell’esistenza quotidiana. L’adesione a questa base preserva il federalismo dall’utopia»⁴. Al contempo l’edificio federalista non si confonde con le fondamenta, non si arresta alla realtà fattuale, ma se ne innalza e la innalza, astraendo quel che serve per vedere meglio la meta e tornare rileg-

gere la realtà alla luce dell'ideale personalista. Marc non cessa di sollecitare a confrontarsi con quella

totalità non solamente quantitativa, ma qualitativa, di forze che talvolta si oppongono e talaltra si coniugano, il cui senso non si rivela, in ultima analisi, che attraverso la loro integrazione nell'uomo concreto, in questo essere paradossale che si interroga sull'essere, in questo animale estraneo che non vive, non pensa e non agisce se non al di là di se stesso⁵.

La persona e la comunità restano riferimenti valoriali ben superiori alla misurazione dell'efficacia nel dominio organizzativo della realtà oggettiva esterna (*poiein*). Ciò tutela dal cadere nel fanatismo o "delirio" dell'azione: «[...] agitazione inquieta e mediocre presso le nature povere; esaltazione dell'esaltazione e della potenza presso i più forti»⁶.

A fronte del rischio di restare intrappolato in schemi dottrinali chiusi, de Rougemont preferisce parlare di *attitude*. Rinuncia intenzionalmente a formulare un sistema razionale compatto, accettando i limiti di una realtà plurale e irriducibile, meglio rappresentabile secondo una prospettiva federalista che favorisca «l'unità di ciò che è frammentario: non l'unità oppressiva e assorbente del totalitarismo, ma l'unità vivente dell'uomo totale»⁷. «Il federalismo cerca il segreto di un equilibrio leggero e costantemente in movimento tra gruppi che vuole comporre rispettandoli senza sottomettere gli uni agli altri o frantumarli l'uno dopo l'altro»⁸.

Fare politica sul territorio

Riportando uno slogan in voga nel periodo della fondazione di «*Ordre Nouveau*», Marc segna la distanza da quegli intellettuali del suo tempo che privilegiavano il politico (*politique d'abord*) rispetto al sociale, al culturale e anche allo spirituale. Al fine di ristabilire il giusto posto del politico, preferisce il motto: «*Spirituel d'abord, Economique ensuite, politique, à leur service*»⁹!

In accordo con le tradizioni della Confederazione elvetica e degli Stati Uniti, Marc esalta la dimensione territoriale: «Dopo due secoli è quasi esclusivamente sotto l'angolo di questa componente originale, abusivamente ipostatizzata, che il federalismo è stato instancabilmente esaminato, studiato, sistematizzato»¹⁰. Occorre pensare la politica «ad altezza d'uomo», nelle articolazioni e nelle istituzioni vicine alla gente, nella concretezza della loro vita quotidiana, con una inversione di tendenza: democrazia ascendente e non discendente. Resta ferma la convinzione che l'ordine ascendente parte

dalla persona, per andare solo in seconda battuta e attraverso i corpi intermedi verso il centro e lo Stato, nel rispetto del principio di sussidiarietà. Marc mette in guardia dal confondere “federalismo” con “decentramento”: nessuna decisione importante può essere presa senza il mutuo consenso, perché i partner devono poter conservare gradi di autonomia soddisfacenti, anche per questioni cruciali e anche eventualmente in opposizione alle politiche nazionali.

La *Charte fédéraliste* ribadisce al riguardo:

A tutti gli stadi della società nazionale e internazionale, il federalismo coniuga la competenza, l'autonomia e la responsabilità, in modo tale che la corrente sociale divenga ascendente e che la società si edifichi principalmente dal basso verso l'alto, a partire dalle comunità della vita quotidiana, grazie ad una delega successiva di poteri. Nessuna autorità superiore interviene nella sfera d'azione di un'autorità inferiore sino a quando questa è efficace, perché il federalismo applica il principio di sussidiarietà¹¹.

Quale suffragio universale?

Al motto degli Stati Uniti, largamente condiviso: «*One man, one vote*», Marc oppone provocatoriamente: «Un uomo più voti», allo scopo di riformulare il suffragio universale, ristrutturandolo e diversificandolo, senza svirilizzarlo o depotenziarlo, ma al fine di renderlo più efficace «meno esposto ai pericolosi capricci della *doxa*, alle fluttuazioni della ‘mitica’ opinione pubblica; più attento alla lezione dell'empirismo storico; più adatto alla crescente complessità del sociale»¹². Egli considera necessaria un'operazione di demistificazione del suffragio diretto, ingiustamente privilegiato da tutti «i guardiani del tempio», benché nelle democrazie delle superpotenze contemporanee, il suffragio diretto sia quanto di più indiretto e manipolato possa esserci, dal momento che, pur volendo stabilire un contatto tra l'individuo e il rappresentante, il voto finisce col legittimare scelte già manipolate dall'alto e morbidamente imposte da chi detiene le fila del gioco comunicativo.

Per non urtare i benpensanti giacobini, schierati a favore del suffragio diretto universale, Marc precisa che non intende cancellarlo, bensì riorganizzarlo. Non esclude infatti i vantaggi del voto indiretto, purché parta dalle unità territoriali e salga verso unità più grandi, e neanche esclude i vantaggi del sistema di cooptazione a tutti i livelli:

Il suffragio – scrive – faciliterà lo sviluppo delle *forze vive* della città e regolerà l'indispensabile circolazione delle *élites* – questo sangue generoso che è chiamato ad irrigare e dinamizzare il corpo sociale tutto intero: sangue generoso e vivificante che se lo si lascia impoverire condanna ogni città, ogni civiltà all'anemia perniciosa e al deperimento finale.

Sia pure con dubbi effetti, Marc incoraggia un'operazione sui sistemi elettorali che è stata interpretata come inclinata verso la destra conservatrice. Aspira a combinare i tre modelli di selezione della classe dirigente – voto diretto, indiretto, cooptazione – con l'intento di valorizzare gli aspetti positivi di ciascun sistema e tenere sotto controllo e ridurre gli aspetti negativi.

La sua proposta di riforma elettorale di stampo federalista tiene conto della complessità del reale per cercare di correlare (qui Marc ripete quasi con gli stessi termini il concetto espresso cinque anni prima):

elezione e selezione, suffragio diretto e indiretto, elezione (a partire dalla base), designazione (a partire dal centro) e cooptazione. L'obiettivo è una ristrutturazione del suffragio che faciliti il dispiegamento delle forze vive della città e regolarizzi una formazione efficace delle *élites* e della loro indispensabile circolazione¹³.

Demitizzare la democrazia

La voce di Marc è tra le prime e più attente a de-idolatrare le democrazie, senza con ciò pretendere, col federalismo personalista, di distribuire soluzioni ai complessi problemi della vita politica. Un contributo prezioso sta già nel demitizzare idoli e illusioni e dunque fare un'opera di problematizzazione del sistema democratico perché non se ne faccia un ideale compiuto e risolutivo, imm modificabile e degno di essere esportato ovunque.

Come non pochi conformisti degli anni Trenta, anche Marc osserva con occhio critico la decadenza della democrazia parlamentare vigente, troppo vuota e formale¹⁴. Non può accettare una democrazia liberale e parlamentare che, come denunciava Mounier, *iam foetet*, in quanto «democrazia di schiavi in libertà, sfaccendati nell'anima e nel lavoro, sottomessi alla forza brutale del denaro»¹⁵. Credere che la democrazia rifletta semplicemente la libertà degli individui crea le premesse per

[le] dimissioni dalle responsabilità collettive... mani libere per la corsa individuale al guadagno o ai posti... La libertà è una delle dimensioni della democrazia. Se si vuole farne la *sola* dimensione, la democrazia esplode:

bisogna aggiungervi l'esigenza di una collettività organizzata e quella di un ordine della giustizia¹⁶.

Marc ritiene di avvantaggiarsi anche della rilettura dei testi più significativi di Proudhon (*Du principe fédératif*), che studia e cita:

La Democrazia si mostra infedele a se stessa; ha rotto con le sue origini, volta le spalle ai suoi destini [...] Una abdicazione, un suicidio [...] La Nazionalità e l'Unità, ecco [...] quale è oggi la fede, la legge, la ragion di Stato, ecco quali sono gli dei della Democrazia [...] l'equivalente del nulla, la più impietosa tirannia¹⁷.

Anche il pensiero di Péguy viene valorizzato dalla tradizione federalista contro lo Stato-nazione¹⁸.

Di fronte alle dittature, la democrazia mostra tutta la sua debolezza (Kerensky, Brüning von Popen). Essa ha tradito le promesse, si è mostrata infedele, soprattutto quando lo Stato liberale si è trasformato in Stato-nazionale e quindi in Stato-providenza che Marc paragona al *Big brother*, allo Stato leviatano e totalitario. Questo non significa cedere alla tentazione di tornare indietro.

I federalisti al contrario – scrive Marc – guardano risolutamente al di là. Sono lontani dal rimanere prigionieri del passato, anche quando esso merita il nostro fervente e fedele attaccamento, essi sono ardimento, deliberatamente rivolti al futuro verso l'avvenire [...] Non vogliono ridurre gli spazi di libertà, suscitati o promessi dai nostri democratici patentati, bensì allargarli considerevolmente, crearli quando non esistono, o esistono solo sulla carta. Essi sanno, ormai, che una democrazia senza strutture federali, è come “un'ancora di ferro in legno”, di cui parlava Péguy¹⁹.

Proprio prendendo atto del montante rischio di decadenza delle democrazie europee e americana, Marc sostiene il pensiero cattolico europeo quando manifesta una decisa diffidenza verso la modernità dai fondamenti materialistici e atei, premesse di effetti distruttivi sulla convivenza. La democrazia non può promettere ciò che non può dare perché non ha il potere di soddisfare ciò che esige la realtà profonda della condizione umana, colmandone la fragilità. Essa ha bisogno di spiritualità come fattore decisivo per frenare la tendenza alla corruzione e guidare la cultura, le relazioni socio-politiche e di conseguenza le sorti dell'Europa. Per questo i federalisti personalisti ritenevano indispensabile sostanziare la democrazia potenziando il fronte spirituale, alla base del politico: «Non è

nelle urne, o sulle strade, che si gioca la sorte della persona, è innanzitutto in ciascuno di noi»²⁰.

Proposte istituzionali

È sempre particolarmente arduo passare dalla fase *destruens* a quella *costruens*, dalla critica alla declinazione degli obiettivi, delle strategie, delle articolazioni istituzionali che debbono reggere e regolare la vita democratica²¹. Marc non si sottrae alla sfida.

Gli Stati federali dovrebbero aggiungere ai due rami del parlamento tradizionale un terzo ramo, la Camera economica e sociale. Il Senato rimarrebbe la Camera del popolo, la Camera dei Deputati rappresenterebbe le Regioni, le nazioni e le culture, e la terza Camera, detta “Sociale”, sarebbe composta da rappresentanti dei corpi economici e sociali, a tutti i livelli e di ogni natura. Quest’ultima Camera aggiuntiva avrebbe il compito di proporre soluzioni alle questioni più delicate del conflitto sociale, esercitando un certo potere di controllo sull’azione del governo. Il potere legislativo resterebbe affidato alle prime due Camere, ma le proposte di legge sarebbero valide se approvate anche dalla terza. Qualcosa di simile esiste a livello di istituzioni europee (Commissione, Consiglio d’Europa e Parlamento), benché sia opinione corrente che il funzionamento andrebbe migliorato.

Sulla base della cooperazione ascendente, si giunge al Consiglio supremo, una sorta di Corte costituzionale, istituzione che s’ispira soprattutto alla Corte Suprema degli Stati Uniti. Tale Consiglio ha il compito di²²:

- garantire e rispettare la Costituzione federale, favorendo lo sviluppo crescente di libertà e giustizia;
- controllare la costituzionalità delle leggi;
- proteggere i diritti “dell’uomo e del cittadino”, singolo e comunità, contribuendo al completamento e miglioramento di tali diritti;
- intervenire in casi rigorosamente limitati e definiti nel campo propriamente politico, eventualmente per la scelta del Presidente, dei membri di un presidio collettivo, del Primo Ministro. La scelta è da affidare al voto di fiducia delle camere federali.
- Designare i membri del Consiglio stesso, senza lasciare tale compito soltanto ai detentori del potere esecutivo. I membri potrebbero essere in parte eletti (dalle Corti supreme delle collettività appartenenti alla federazione), in parte nominati o cooptati dal governo e dalle camere federali (per esempio su una lista elaborata da tutte le istituzioni rappresentative di carattere giuridico).

Questo complesso procedimento garantirebbe – a detta dei federalisti – l'indipendenza del Consiglio dagli altri poteri, collocandolo anche al di sopra del livello statale.

Prospettive economiche

Nell'affrontare le tematiche economiche Marc precisa l'ordine delle priorità, secondo i criteri del personalismo: «[...] prima di tutto lo spirituale, quindi l'economico e la politica al loro servizio».

I grandi assi di questo pensiero, che si sviluppa per tutti gli anni Trenta, propongono una organizzazione economica non statalizzata e liberatrice contro il monismo statale, per il pluralismo in materia economica e sociale, pensata ancora per un quadro ristretto, quello della sola Francia. Si tratta prima di tutto di 'federare le forze francesi per costruire un ordine nuovo'. Marc difende questa visione nel corso di molte collaborazioni con giornali francesi (*La vie intellectuelle*, *Sept*, *Temps présent*, *Plans*) e più raramente stranieri (*New Britain*)²³.

Marc ritiene indispensabile una svolta nel modo di concepire e gestire l'economia che parta dall'assicurare ad ogni persona i mezzi di sussistenza:

Appena dopo l'inizio degli anni Trenta abbiamo proposto che tutti i cittadini della futura federazione europea potessero avere la sicurezza, sin dalla nascita e sino alla morte, indipendentemente dal loro lavoro, di poter soddisfare – nei cinque settori seguenti: alimentazione, abbigliamento, alloggio, salute, cultura – i loro bisogni fondamentali, ad un livello modesto, medio sia sul piano qualitativo che quantitativo²⁴.

L'obiettivo del progetto federalista è dunque che non vi sia qualcuno che manchi del necessario per vivere. Ai suoi tempi ciò suonava utopico e si prestava ad essere irriso come fallimentare. Oggi tuttavia i paesi avanzati non considerano più tale proposta come fantasiosa e populista, ma tornano a riproporla nella formula del "minimo sociale garantito": garantire il minimo di sussistenza è indisciungibile dal proclamato principio della dignità della persona²⁵.

Cambia la terminologia, si parla di rendita sociale, di salario minimo, di minimo sociale garantito, di reddito di cittadinanza, ma l'obiettivo di garantire il soddisfacimento delle esigenze vitali di ogni cittadino, indipendentemente dalle sue condizioni e dalle sue capacità produttive restano le stesse e i governi vanno sempre più considerandolo indispensabile alla convivenza civile e alla riduzione dei conflitti²⁶.

Piano e mercato

Per tentare di esorcizzare le abituali tentazioni dei giacobini, questi terribili semplificatori... – scrive Marc – è necessario precisare subito che deconcentrazione e decentralizzazione non si limitano alle sole entità politiche [...] ma riguardano anche le entità economiche, sociali, ossia *societali*²⁷.

Soffermandosi sulle contraddizioni dell'economia, Marc sottolinea l'impossibilità di conciliare le antinomie ineliminabili che si presentano nelle coppie dei contrari: miseria nell'abbondanza, disoccupazione nei paesi ricchi, proliferazione della burocrazia parallela alla stagnazione e alla recessione, false alternative tra inflazione e deflazione, libero scambio e protezionismo. Sono fenomeni che gli Stati ben conoscono ma che fanno fatica a governare.

Gli obiettivi di una impostazione federalista globale possono essere riassunti nei due principali: «[...] il dominio della tecnica e la lotta contro l'alienazione». Essi possono essere raggiunti solo se si prende in mano in modo scientifico la *pianificazione economica*, la quale però non può essere identificata e confusa con la pianificazione marxista-staliniana:

concepita e applicata come mezzo politico di realizzazione di *un'economia di sussistenza* ('economia di caserma'), efficace forse in certi ambiti, quanto ai risultati, ma con costi umani insopportabili. Gli effetti di una pianificazione simile non sfuggono all'arbitrio, all'indeterminato, agli imperativi di una politica imperialista di potenza²⁸.

In Russia, secondo Marc, non c'è mai stata una pianificazione oggettivamente elaborata e controllata scientificamente, ma piuttosto una sorta di «*economia di guerra*, sullo stile di quella hitleriana, che non poteva che provocare una 'economia di servitù generalizzata'»²⁹.

La preoccupazione di Marc di essere frainteso dai neoliberali è opportuna. Infatti la "pianificazione" comporta sempre il rischio di soffocare la libertà creativa dell'impresa. Perciò egli ammonisce i suoi lettori a non lasciarsi condizionare da termini rispetto ai quali sussistono precognizioni negative. Una pianificazione staliniana contraddirebbe il federalismo, a vantaggio della prospettiva monista e assolutizzante:

Agli occhi dei monomaniaci, dovendo tutto procedere da un'unica fonte e dovendo rientrare in un unico quadro, non ci si può meravigliare di suscitare immancabilmente l'opposizione sterile e radicale tra il *mercato* (preteso libero) e la *pianificazione* (autocratica)³⁰.

Anche in campo economico l'impostazione personalista rifugge dal contrapporre gli estremi a rischio di contraddire gli obiettivi. Se Marc rifiuta decisamente la pianificazione marxista, guardando la questione dalla parte della difesa della libertà economica non pianificata, egli denuncia una pura finzione liberale: *nella concretezza dell'agire economico sociale delle persone l'economia va orientata*³¹. È oggetto della scienza economica proprio perché implica una certa pianificazione.

Il federalismo, rigettando la logica dell'esclusione (*aut-aut*) e favorendo quella della complementarietà (*et-et*), individua tra piano e mercato

l'esistenza di un rapporto dialettico [...] che implica una rete di relazioni strutturali. Queste sono costituite non solo da Stati ma anche da tendenze. Un rapporto dialettico esclude pertanto ogni giustapposizione tra piano e mercato, ogni coesistenza dualista, che sarebbe solo il camuffamento di due monismi paralleli [...] La concezione federalista della pianificazione non procede né da una giustapposizione, né da un miscuglio, né da un dualismo, ma da una dialettizzazione che si traduce in dicotomia (*ibidem*).

Il controllo del rapporto tra piano e mercato deve mirare a correggere le derive dell'uno e dell'altro rispettando la loro tensione e orientandola alla cooperazione, senza con ciò escludere inevitabili nodi conflittuali.

La dicotomia dello spazio economico

Nella società tecnologica del XX secolo vanno distinti i bisogni insopprimibili da quelli più flessibili che chiamiamo desideri, entrambi esposti a fluttuazioni molto forti. Il federalismo marciano si sofferma sui bisogni fondamentali che ritiene debbano essere pianificati a livello scientifico.

Se si rappresenta lo spazio economico attraverso un campo vettoriale – si legge – nel quale i vettori simboleggiano le differenti branche dell'economia, si può designare il campo economico come omogeneo, per usare un linguaggio banale, se tutti i vettori – rappresentativi dei più diversi movimenti – progrediscono alla stessa velocità, qualunque ne sia l'orientamento³².

Si capisce bene che questa ipotesi, valida sul piano scientifico matematico, è difficilmente applicabile al campo economico, nel quale i vettori progrediscono con velocità differenziate.

Il campo economico è soggetto ad un processo di complessità crescente che impedisce ogni concezione monista e orienta le forze verso un'econo-

mia bizonale, con due poli che si contrappongono e si contraddicono. Dopo la grande depressione del '29, l'economia prende atto della polarizzazione dello spazio economico, per esempio tra centro e periferia, con evidenti difficoltà sia per la concezione liberale sia per quella collettivista, che considerano omogeneo lo spazio economico. In realtà l'omogeneità in questo campo non è mai esistita o comunque non esiste più. Diviene indispensabile fare i conti con la polarizzazione: da una parte (*zona B*) i bisogni secondari e superflui, legati alle mode e alle dinamiche di mercato; dall'altra (*zona A*) si polarizzano i bisogni *vitali* insopprimibili (alimentazione, abbigliamento, alloggio), aggiungendo ad essi la salute e la cultura che nelle società evolute costituiscono anch'essi fattori insopprimibili di una vita degna di essere vissuta.

Marc precisa:

Se si chiamano bisogni di consumo individuale l'insieme dei beni regolarmente consumati in quantità medie, praticamente identici da un periodo all'altro, il paniere comune di consumo nella società corrisponderà a delle quantità medie vicine... e se si misurano gli scarti dalla media attraverso un indice statistico di dispersione, i beni appartenenti al paniere saranno caratterizzati da un indice debole³³.

L'indice di dispersione più debole sarà il punto di partenza oggettivo di un trattamento calcolato in termini scientifici e matematici del mercato libero a finalità distributiva, che si rappresenta nella zona A.

Su questo schema Marc fonda la concezione federalista della pianificazione dicotomica:

Grazie alla dicotomia che conferisce una espressione istituzionalizzata alla polarizzazione esistente nello spazio economico, la dialettizzazione dell'economia bizonale permette un controllo automatico di ciascuna delle due zone da parte dell'altra³⁴.

Al contrario, concependo il mercato e il piano come due unità omogenee, non è possibile stabilire un controllo endogeno dell'economia, ma bisogna far ricorso ad un controllo esogeno e spesso autoritario. Grazie all'ipotesi di una polarizzazione, il controllo è di tipo endogeno e alla economia si applica il teorema di Gödel: «[...] la coerenza di un sistema omogeneo non può essere dimostrata se non attraverso un riferimento esteriore a se stesso» (*ibidem*).

Proprio perché il federalismo globale fa riferimento all'ipotesi della polarizzazione dello spazio economico, esso può riporre la fiducia in una

“complementarietà funzionale” tra piano e mercato, ponendo le basi per orientare l’economia tecnologica al servizio delle «esigenze sociali di giustizia e libertà, nodi essenziali di un socialismo originale, così lontano sia dal collettivismo gregario sia dall’individualismo atomistico».

La riflessione marciana, senza presentarsi come definita e risolutiva, ritiene di orientare l’economia verso un socialismo libertario che realizza per quanto è possibile l’*optimum* di giustizia sociale, dando a ciascun cittadino pari opportunità di sviluppo dei propri talenti e realizzando al contempo anche un *optimum* di libertà sociale. Infatti il federalismo non tollera le catene del processo “massificazione-proletarizzazione-statalizzazione”, fonte di alienazione mascherata dall’ideale abolizione della condizione di proletario.

Concludendo, è necessario garantire a ciascun cittadino sia la sua autonomia di *consumatore*, in ordine al soddisfacimento dei bisogni fondamentali e attraverso l’istituzione del minimo sociale garantito (M.S.G.), previsto dalla pianificazione, sia la sua creatività come “produttore”, lasciando sempre aperta la possibilità che egli stesso diventi imprenditore attraverso la diffusione della pratica del credito individualizzato (C.I.).

Minimo sociale garantito

Marc spera che l’idea per la quale i federalisti integrali si sono battuti sin dagli anni Trenta possa iniziare a realizzarsi, almeno in forma rudimentale, nei tentativi che si andavano sperimentando negli Stati Uniti, in Belgio e nei Paesi Bassi. Di fronte a incoerenze, contraddizioni, crisi periodiche, inflazione, concorrenza selvaggia e conseguenti sacche crescenti di miseria, egli ribadisce che la salute degli Stati dipende dal poter disporre di un esercizio endogeno di controllo in grado di intervenire sulla zona economica A (i settori del minimo sociale garantito) e nei confronti della zona B (i settori del consumo superfluo)³⁵. L’obiettivo è evitare esclusioni, scartare ogni possibile discriminazione, anche in presenza di un minimo sospetto, per far sì che ciascuno possa sentirsi cittadino a casa propria e a tutti gli effetti, «partecipe sul piano dell’eguaglianza alla vita della società».

A Marc sono state mosse obiezioni numerose e incalzanti, che avrebbero potuto denunciare l’impossibilità di realizzare concretamente una pianificazione morbida e di impostare adeguatamente il finanziamento del M.S.G., dato il rischio che l’intervento statale potesse trasformarsi in un’azione assistenziale-caritativa controproducente. Quel che Marc ritiene certo è che l’economia se ne avvantaggerebbe in termini di stabilità e sicurezza. Egli aggiunge: «Come già detto a tutti, conviene mettere l’accento risolu-

tamente sul carattere universale di questa istituzione. Il M.S.G. non deve essere confuso con attività caritatevoli»³⁶. Una seconda obiezione riguarda la decisione da prendere sul come selezionare coloro ai quali accordare il M.S.G. e un'altra ancora su come trovare le risorse per finanziarlo.

«Domanda che si ritiene imbarazzante, ossia dirimente, ma alla quale è meno difficile rispondere di quanto si pensi», risponde Marc, asserendo che «il finanziamento necessario, almeno per lanciare l'operazione, esiste già [...] ma è utilizzato talvolta in maniera irrazionale e caotica»³⁷. Del resto il progresso scientifico, tecnologico e culturale consente già l'impiego di ingenti mezzi economici per garantire ai cittadini dei paesi più evoluti alcuni benefici che garantiscono la qualità della vita: sicurezza sociale, assegni familiari, cassa integrazione guadagni, indennità disoccupazione, prepensionamenti, indennità di accompagnamento per disabili e anziani, pensioni minime, assegni di povertà, in aggiunta alle voci principali di elargizioni gratuite da parte degli Stati, ossia scuola, salute, aiuti alle imprese. Si tratta di ricalibrare e meglio orientare questa massa finanziaria già assegnata al sociale – calcolata attorno al 30% del pil.

Questo salario – sottolinea Marc – deve essere stabilito non arbitrariamente, ma in funzione del consumo reale, assicurato a ciascuna delle cinque branche citate, al livello medio, calcolato scientificamente attraverso una aggregazione di dati statistici³⁸.

Andando a dettagliare la proposta, Marc propone di attribuire a ciascun cittadino *un conto in banca sin dalla nascita*, come un tributo dovuto alla vita che si affaccia all'esistenza ed entra a far parte di una determinata società che la accoglie. Su questo conto, a intervalli regolari, verrebbero accreditate delle somme in relazione all'età e soprattutto al livello statisticamente accertato di sviluppo economico. Pur consapevoli della stabilità dell'evoluzione dei cinque bisogni fondamentali, Marc ritiene infatti indispensabile monitorare l'andamento periodico della situazione con criteri matematico-statistici, come precisa Lipiansky:

Non saranno né i produttori (come è il caso [almeno in parte] delle economie liberali), né ancor meno lo Stato (come nelle economie dirigiste, a pianificazione statale) a determinare, apriori e arbitrariamente, i bisogni dei consumatori, ma i consumatori stessi, cioè i dati del consumo, così come vengono registrati dalle statistiche³⁹.

Il *minimo sociale garantito* risulterebbe dunque calcolato in un quadro complesso di teoria economica e politica che i federalisti globali inten-

dono a promuovere. Si richiederebbero riforme accordate con il ritmo di crescita dal basso, svincolate dalle regole delle economie capitaliste o stataliste in auge.

Marc ha alle spalle il discorso sul mutualismo di stampo proudhoniano. Pensa ad una riforma che consenta effettivamente alle imprese di intraprendere, in accordo con il principio di libertà, creatività e responsabilità di ogni persona, anche grazie alla possibilità di accesso facile al credito individualizzato, impensabile nell'attuale sistema di mercato bancario. Egli suppone un circuito monetario duplice legato alle due zone di polarizzazione o addirittura multiplo, secondo le diverse economie, non in contraddizione tra loro. L'obiettivo è di conseguire una autoregolamentazione scientifica dell'economia correlata ai mezzi multimediali dell'informatica deputati a garantire il regolare controllo dell'inflazione, e meccanismi di fiscalizzazione a misura d'uomo e non di burocrazia statalista. Scrive Marc:

Il fisco potrebbe, ad esempio, ricoprire una funzione utile sia indicativa che incitativa, a condizione di non giocare più un ruolo di bilancio e di essere mantenuto rigorosamente nei limiti costituzionali stretti, senza più falsare la logica del mercato⁴⁰.

Tenendo conto del ruolo inflattivo del fisco, bisognerebbe realizzare un suo snellimento, democraticamente stabilito attraverso il controllo di fissazione, indicazione e assegnazione delle competenze a tutti i livelli.

Non si può negare che la "rivoluzione federalista personalista" non è scevra dal manifestare i limiti di una bella utopia, la quale tuttavia, benché non realizzata e forse non realizzabile, è indispensabile a lottare per una società più giusta, perseguendo l'imperativo categorico di assicurare l'esercizio del diritto alla vita umana a tutti e a ciascuno. I federalisti inoltre chiariscono che qualunque riforma non ha possibilità di incidere significativamente se non si realizza a livello culturale un cambio di mentalità in grado di disgiungere, per quanto possibile, «il lavoro da ciò che si usa indicare come il potere di acquisto o il diritto a una vita umana».

Libera impresa e Credito individualizzato (C.I.)

Un primo decisivo intervento in senso federalista va a sostenere il credito, partendo dalla considerazione che la moneta è una modalità non esclusiva ma incisiva nel rapporto tra economia di mercato e persona.

Nell'economia bi-zonale marziana la moneta deve essere una e duale, nel senso che ciascuna zona si caratterizza per una circolazione monetaria

autonoma; duale, ma nello stesso tempo una perché i due circuiti partecipano della stessa unità di moneta, comunicano e interferiscono tra loro. Le fluttuazioni continue e i transfert da una zona all'altra sono intesi come fattore di stabilità e di autoregolazione dei flussi che permettono l'aggiustamento dei prezzi. Quelli della zona A corrisponderebbero al valore effettivo e quelli della zona B attenuerebbero le tendenze inflazioniste inevitabili, ma controllabili con aggiustamenti interdipendenti.

I federalisti personalisti non hanno un concetto negativo del mercato e del denaro come "sterco del diavolo". Dal momento che il federalismo è per sua natura un sistema ascendente, anche nel credito, esso deve organizzarsi dalla base verso il vertice e dalla periferia verso il centro. Nelle collettività di base e nelle unità territoriali il credito deve consentire la soddisfazione dei desideri, la realizzazione dei progetti, l'arricchimento legittimo delle comunità. In un'economia di libero mercato è sufficiente il M.S.G. per conservare il livello e la libertà dei consumi. Occorre tuttavia garantire la libertà d'impresa a chiunque intenda svolgere liberamente il ruolo di produttore imprenditore. A tal fine va offerto ai cittadini

una o più volte lungo il corso della vita (per esempio al momento del compimento degli studi, o quando decide eventualmente di cambiare mestiere) un credito (rimborsabile sul lungo periodo e secondo modalità particolarmente vantaggiose) destinato a facilitare [...] il suo reinserimento nella vita attiva⁴¹.

Il credito è indispensabile a sostenere nel cittadino la volontà di fondare un'impresa o di entrare in una società già esistente, non come salariato ma come associato, il che è auspicabile nella linea delle pari opportunità nell'assumere rischi, vantaggi e responsabilità. Favorendo l'organizzazione multipla del mercato di libere imprese, queste tenderanno a federarsi in stabilimenti, con *ateliers* ed *équipes* di lavoro in rete. L'auto-organizzazione delle imprese rispecchierà l'architettura socio-politica, che vuole partire appunto dalle unità più prossime e salire su verso il Quartiere, il Comune, la Zona, la Provincia, la Regione.

La libertà di impresa resterebbe una affermazione astratta se non si rendesse effettivamente possibile ottenere il C.I., che appaga e stimola imprenditori creativi a investire e rischiare, realizzando quella rivoluzione che è premessa del cambiamento politico:

Le *équipes* di lavoro – scrive Marc – composte da uomini liberi e responsabili, tendono a collegarsi in stabilimenti, i quali, federandosi liberamente a

loro volta, formano imprese libere e responsabili. A condizione che questa prospettiva di libertà venga rispettata, tutti i tipi di imprese (in senso globale) sono da accettare senza riserve: personali, familiari, comunali, cooperative, sindacali. Sono escluse solo le imprese puramente capitaliste, che implicano la 'prepotenza' del denaro come del resto quelle totalmente statalizzate, strumenti di oppressione dello Stato sull'economia e sull'uomo.

Tale rifiuto è motivato dal fatto che il capitale non viene reinvestito e obbedisce solo alle aspirazioni individuali dell'imprenditore alla ricerca dei vantaggi degli investimenti monetari, con conseguente allargamento della disoccupazione (considerata uno dei mali del secolo): «I quattro quinti delle imprese dominanti utilizzano gli investimenti sia per procedere a speculazioni finanziarie di tipo anti-produttivo per “*degraisser*” la mano d'opera, dunque non per fabbricare nuove ricchezze»⁴².

Benefici indiretti

Gli obiettivi finali dell'impostazione economica federalista sono legati all'implementazione dell'etica della giustizia, che corregge le disfunzioni dell'economia in relazione alla dignità e al rispetto dovuti ad ogni persona umana. Quattro sono i fini intermedi: «1. migliorare il meccanismo dei prezzi; 2. introdurre una nuova nozione di rendita; 3. sopprimere la tutela sulle imprese; 4. individuare un modo legittimo di retribuzione del capitale»⁴³.

Il sistema federalista tende a liberare il meccanismo dei prezzi da fattori parassitari che falsano il mercato. Una sana dialettica tra prezzi stabilizzati della zona A e prezzi mobili della zona B dovrebbe rendere possibile un equilibrio che tenda alla “giustizia dei prezzi”. Stabilita la frontiera tra le due zone, sia le merci che la moneta fluttueranno in maniera oggettiva e leggera da una zona all'altra, in funzione dello stato generale dell'economia, controllabile in tempo reale⁴⁴.

Non esistendo ragioni valide per identificare un tipo particolare di impresa federalista se ne deduce che fatte salve le eccezioni negative (*impresa meramente capitalista*: primato del denaro e asservimento del proletariato; *impresa statale*, che esclude le responsabilità, favorisce un proletariato generalizzato, non favorisce la dignità umana di nessuno) il federalismo prevede tutti i tipi di impresa. Esse possono produrre beni nell'ambito di ciascuna delle due zone, per soddisfare ciò che Marc distingue in bisogni e desideri, sfruttando al meglio le novità tecnologiche e favorendo nuove possibilità di rendita. Nella zona A, in cui vige la pianificazione imperativa, la rendita è ridotta al minimo, non tanto per imposizione, ma a causa della

concorrenza. Nella zona B, a pianificazione indicativa e in presenza di maggiori rischi, anche la rendita è maggiore. Quando nella zona A la rendita scende al di sotto del minimo, Marc ritiene necessario che la Commissione di pianificazione la riporti a livelli accettabili, mettendo l'azienda in condizione di continuare ad operare⁴⁵. Il compito di riportare equilibrio dovrà oculatamente evitare di invadere e sostituirsi alla creatività dell'impresa, vanificando il progetto stesso di economia federalista.

La tutela delle imprese non è considerata compatibile col regime di mercato reale:

In una società conforme al “doppio criterio” già invocato, l'impresa deve essere purgata... in maniera da svolgere pienamente una funzione socio-economica irrimpiacciabile. Per far ciò dovrà liberarsi dalle costrizioni già citate (influssi costrittivi legati ai grandi trusts, ai monopoli multinazionali e alle mafie sopranazionali), ma anche da tutte le forme specifiche di fiscalità che oggi trasformano l'impresa in “vacca da latte” atonica dell'economia di Stato capitalista e decadente. In breve, i federalisti vogliono una impresa realmente libera, formata da uomini liberi, funzionante in un mercato altrettanto libero [...] affrancato dal Re-Denaro e dallo Stato-Moloch⁴⁶.

In un'economia federalista bene ordinata il capitale va ricompensato entro limiti corretti e accettabili, al di là dei quali si configurerebbe un'appropriazione indebita, in linea con lo sfruttamento del capitale a danno degli altri elementi in gioco. Per svolgere la sua funzione nella zona B, il capitale deve giocare la dialettica tra *benefit* e *profit*, tenendo conto del problema più generale dell'allocazione delle risorse e prevedendo, attraverso il C.I., la possibilità di suscitare il gusto di intraprendere, ovvero di rischiare⁴⁷. Nella zona A invece, nella quale il rischio è minimo, si collocano le imprese orbitanti in una zona più stabile confacente a coloro che si accontentano di una rendita minima.

Sul piano sociale, l'applicazione del M.S.G. tende a ridurre le forme di ineguaglianza e di asservimento, in particolare il salariato, il servilismo burocratico, la schiavitù di chi manca di risorse minime per una vita dignitosa. È indispensabile combattere la proletarizzazione di massa, non legata solo alla condizione del lavoro manuale, ma soprattutto alla funzione illiberale di alcune forme frammentate e esacerbate, di cui soffre la società occidentale. È possibile interrompere il processo di crescente individualismo e di pendolare massificazione se tutti vengono messi nella condizione di disporre dei mezzi minimi di sussistenza.

Marc dunque ritiene possibile abolire il salariato, sia trasformando l'economia attraverso forme cooperative e contrattuali mutualiste, sia fornendo

a tutti il M.S.G., sia infine riducendo allo stretto indispensabile le forme di lavoro indifferenziato e alienante. Ciò sarà possibile con lo sviluppo della robotica, ma anche – nella misura in cui determinati lavori sono ancora necessari – prevedendo forme di Servizio civile (SC) per tutti, che educino i cittadini a percepire l'interiore obbligazione ad assolvere il debito nei confronti della società come personale e doveroso contributo di solidarietà. Si eviterebbe così di lasciare alla più svantaggiata porzione della popolazione l'onere di sopportare indefinitamente il peso di lavori faticosi e alienanti risparmiati ai privilegiati.

Marc è consapevole della difficoltà di far accettare un tale cambiamento delle dinamiche dell'economia e umilmente riconosce di aver fatto molte affermazioni e insufficienti e dettagliate dimostrazioni:

In verità – scrive – noi abbiamo posto solo alcuni puntelli che segneranno, oso sperarlo, la prospettiva propriamente economica del personalismo federalista: il minimo sociale garantito, la pianificazione oggettiva, la sostituzione del mutualismo alla condizione di proletariato, lo sviluppo sistematico del dominio di macchine automatizzate, che libera l'uomo, favorendo l'instaurazione di un nuovo tipo di economia il cui dinamismo, senza precedenti, faciliterebbe molto la soluzione non solo dei nostri problemi, ma anche di quelli di paesi detti sottosviluppati, angosciati e disperati, assicurando così l'irrefrenabile capacità di impresa a 'misura d'uomo', veramente libera, la sola capace di spezzare l'inesorabile progressione a livello planetario del *gigantismo inumano*, che è riuscito a trasformare in macabra beffa le migliori intenzioni e le più belle promesse di libertà⁴⁸.

Al di là delle auspiccate conseguenze benefiche, l'idea del M.S.G., come quelle del CI e dell'SC, presuppongono lo sviluppo di un livello di cittadinanza attiva e responsabile nella maggior parte dei cittadini. In un orizzonte utopico-profetico, il ripensamento dell'economia nell'ottica personalista non può rinunciare al tentativo di conformare la realtà terrena a quella ideale ultraterrena. Marc scrive:

Quella della conversione dell'uomo all'umano e dell'umano allo spirito [...] è tale da conferire un senso ultimo al federalismo. In verità, il federalismo globale oltre a rappresentare la filosofia del pensare e dell'agire della futura era cosmica, è anche, e soprattutto, il luogo storico della rivelazione della persona nel presente, cioè del trans-superamento dell'immanenza verso il compimento del nostro eterno destino⁴⁹.

Quale federalismo per l'Europa?

Alla domanda «Quale federalismo per l'Europa?», Marc non esita a rispondere: «Il federalismo personalista»; ma alla successiva domanda «Perché l'Europa?», dopo aver analizzato altre soluzioni risponde:

Perché non ci sono altri candidati. Non sono i suoi meriti che suscitano e giustificano la candidatura dell'Europa, ma il fatto brutale di assenza momentanea di soluzione migliore. Non abbiamo più scelta. Che ciò piaccia o no, siamo forse l'ultimo appiglio per l'uomo libero e responsabile; e ciò non solo per noi, ma anche per gli altri. Compito lacerante del quale si può sperare essa resti all'altezza della nostra vecchia Europa, a condizione tuttavia che raddrizzi la testa e sfugga al peso delle utopie mortifere che, a partire dal XV secolo, hanno tentato di mistificarla.

I principi essenziali del federalismo legati al modello europeo sono per Marc almeno due:

- a) Federare la diversità. Convinto della realtà multietnica e della multidimensionalità delle tradizioni europee, Marc non pretende una unificazione frettolosa delle differenze. Nei tempi necessari comunque il futuro federalismo europeo dovrà federare le diversità in modo non coatto.
- b) Il federalismo europeo impone di decentrare e al contempo centralizzare ciò che è necessariamente centralizzabile.

Per applicare questi principi, Marc individua una strategia operativa in più punti.

1. Forzare la mano ai governi con mezzi assolutamente pacifici, favorendo il dibattito e l'accoglienza dei principi orientativi proclamati dal federalismo personalista.
2. Organizzare le forze vive del territorio favorendo la mobilitazione di tutte le organizzazioni federaliste ed europeiste.
3. Operare pressioni per giungere ad un'Assemblea Costituente, senza lasciarsi bloccare dagli interessi dei paesi che vi si oppongono.
4. Dare un tempo di nove mesi all'Assemblea Costituente per elaborare, redigere e votare il progetto di Costituzione della Federazione europea.
5. Sottoporre il progetto all'approvazione della volontà popolare.
6. Assumere la Costituzione federale dell'Europa approvata da almeno metà o meglio tre quarti dei paesi. «È importante terminarla al più presto, altrimenti la costruzione si sgretola e rischia di caderci sopra, schiacciando il nostro essere, ma peggio ancora la nostra ragion d'essere»⁵⁰.

Benché la posizione di Marc incontri gli oppositori restii ad una Costituzione per l'Europa che considerano limitativa delle libertà nazionali, egli, nativo di Odessa, la rilancia e la estende per un'Europa più inclusiva. Suggerisce infatti di aprire, seppure con una certa gradualità, all'ingresso di nuovi paesi, soprattutto quelli dell'Europa centrale. La disposizione di fondo è

riconoscere che ciascun paese europeo pronto a ratificare la nostra futura Costituzione federalista e a garantire solidamente, con atti e non con parole, il rispetto e lo sviluppo dei diritti dell'uomo – cioè dell'individuo e delle collettività – ha il diritto imprescrivibile di aderire alla Federazione.

Marc è consapevole del rischio di aprire a tutti e subito, affrontando conseguenze già sperimentate dalla Germania, giacché un'adesione precipitosa danneggerebbe sia i paesi che accolgono sia quelli che entrano. L'idea stessa di Europa rischierebbe di consumarsi e ridursi a zona di libero scambio, tuttavia insiste: «Bisognerebbe avere il coraggio e la generosità di aprire subito le porte della nostra dimora a coloro che domandano solo di essere accolti fraternamente».

Non chiudere le porte in faccia ai paesi che chiedono di entrare e sapere aprire con prudenza – partendo da forme intermedie di associazione, da accordi stipulati caso per caso, ponendo in essere tutte le azioni che possano preparare e facilitare l'adesione – è la sfida da affrontare, rifiutando la tentazione di tornare indietro e rinunciare a investire in fiducia nel progetto di federare tutti i paesi nell'Europa desiderosi di unirsi allo zoccolo duro della prima ora.

Quello di Marc è un appello alla cittadinanza europea orgogliosa dei suoi valori e consapevole dei suoi limiti; un'Europa che poggia sulle gambe degli uomini che se ne sentono parte:

Le più belle idee non diventano idee forza se non sono assunte dall'uomo. L'uomo le incarna realmente solo divenendo persona, non solo attraverso le parole, ma anche e soprattutto nella verità; cioè, lo ripetiamo con degli atti [...] allo sguardo della Sfinge della storia contano solo le idee portate avanti dall'azione dell'uomo⁵¹.

Occorre infatti che i cittadini ì sentano l'Europa come la loro casa, *chez soi*, una casa sempre da custodire e ricostruire.

¹ Cfr. C. ROY, *Le personnalisme de L'Ordre Nouveau et le Québec, 1930-1947: son rôle dans la formation de Guy Frégault*, in «Revue d'histoire de l'Amérique française», vol. 46, n. 3, 1993, pp. 463-484.

² Cfr. D. DE ROUGEMONT, *Penser avec les mains*, A. Michel édition, Paris 1936; ID., *Politique de la personne*, Je Sers édition, Paris 1946; AA.VV., *Dennis De Rougemont*, Cadmos, Genève 1986.

³ «La filosofia sociale e concreta – scriveva Maritain – [...] esige cambiamenti radicali [...] e questa trasformazione non richiede solo l'instaurazione di strutture sociali nuove e di un regime di vita sociale nuovo che succeda al capitalismo, ma anche, e in maniera consostanziale, una spinta di energie che scaturiscono dalla fede, dall'intelligenza e dall'amore, dalle potenzialità interiori dell'anima, un progresso nella scoperta del mondo delle realtà spirituali. A queste condizioni solamente l'uomo potrà veramente entrare più in profondità nella sua natura, senza mutilarla né sfigurarla» (J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, cit., p. 132. Cfr. G. MANGANARO FAVARETTO, *Il federalismo personalista di Alexandre Marc 1904-2000*, Franco Angeli, Milano 2006).

⁴ A. MARC, *Dialectique du déchainement, Dialectique du déchainement, Fondements philosophiques du fédéralisme*, La Colombe-Éditions du Vieux Colombier, Paris 1961, p. 45.

⁵ A. MARC, *A hauteur d'homme, La Révolution fédéraliste*, Éditions Je Sers, Paris 1948, p. 52.

⁶ E. MOUNIER, *Le personnalisme*, in *Œuvres*, 4 tt., Seuil, Paris 1961-1963, III, pp. 499-500.

⁷ A. MARC, *A hauteur d'homme...*, cit., p. 58. La cultura contemporanea è sulla stessa linea quando, edotta dal disincanto degli effetti disastrosi delle ideologie, assume il compito di orientare lo sviluppo: «L'intellettuale deve chiarire a sé e agli altri le fonti e le direzioni del suo impegno, senza bleffare, senza passare dalla pretesa moderna di stabilire leggi di organizzazione e sviluppo della società (come verso la fine del Settecento), alle trincee di una conoscenza come pura interpretazione nel postmoderno; senza paludare di retorica e di esoterismi l'ambizione di potere, finendo, di fatto, col giustificare l'emarginazione dei più deboli, nella lotta per il prestigio sociale. Non cultura dello spettacolo, della raffinatezza, dei salotti e della fama ad ogni costo, ma valutazione dei progetti, controllo delle previsioni, esplicazione di ciò che si ritiene vero o falso, giusto o ingiusto, buono o non buono. È tempo di

chiarezza e coraggio per passare dalla pura amministrazione delle regole comunicative, dalle norme autoreferenziali dei gruppi, alla responsabilità verso la società. Occorre esplicitare la teleologia delle regole del funzionamento, perché si possa giudicare se esse sono dirette al bene delle persone» (G.P. DI NICOLA, *Per un'ecologia della società. Problemi di sociologia*, Dehoniane, Roma 1994, pp. 8-9).

⁸ D. DE ROUGEMONT, *Lattitude fédéraliste*, in *L'Europe en jeu*, La Baconnière, Neuchâtel 1948.

⁹ Cfr. C. ROY, *Le «bon Européen»: Alexandre Marc comme figure d'intellectuel au carrefour des traditions occidentales*, in «L'Europe en formation», n. 319-320 («Hommage à Alexandre Marc»), hiver 2000 - printemps 2001, pp. 71-92. Su queste tematiche si vedano gli accurati lavori di G. MANGANARO FAVARETTO, *Il federalismo personalista di Alexandre Marc 1904-2000*, Franco Angeli, Milano 2006; ID., *Quelques réflexions sur le saint-simonisme en Italie*, in *L'Actualité du saint-simonisme*, Colloque de Ceris, P.U.F., Paris 2004.

¹⁰ A. MARC, *Le fédéralisme face au futur*, Presses d'Europe, Nice 1990, p. 34.

¹¹ M.F.E., *Charte fédéraliste* (collectif), Presses d'Europe, Paris 1963, III, 3, p. 642.

¹² A. MARC, *Le fédéralisme face au futur*, cit., p. 40.

¹³ A. MARC, *Quel fédéralisme pour l'Europe?*, Presses d'Europe, Nice 1995, rispettivamente pp. 42 e 34.

¹⁴ Cfr. E. BORNE, *Démocratie et personnalisme*, in AA.VV., *Le personnalisme d'E. Mounier hier et demain*, Seuil, Paris 1985, pp. 143-164, 162.

¹⁵ E. MOUNIER, *Révolution personnaliste et communautaire*, in *Œuvres*, cit., I, p. 226.

¹⁶ E. MOUNIER, *Réflexions sur la démocratie, réponse à l'enquête philosophique sur "les conflits actuels d'idéologies" menée par l'Unesco*, in «Cahiers de l'Unesco», 6-20 avril 1949, in «Bulletin des amis d'E. Mounier», n. 41(1973), pp. 21-30, 24.

¹⁷ A. MARC, *Le fédéralisme face au futur*, cit., p. 35.

¹⁸ Cfr. il numero speciale dedicato a Péguy dalla rivista «Prospettiva Persona» nel n. 91(2015).

¹⁹ A. MARC, *Le fédéralisme face au futur*, cit., p. 37.

²⁰ E. MOUNIER, *Les deux grandeurs*, in «Esprit», 44 (1936), p. 153. Cfr. ID., *L'Europe contre les hégémonies*, in «Esprit», 74 (1938), p. 162. Cfr. E. BORNE, *Démocratie et personnalisme*, cit., p. 155.

²¹ Cfr. A. MARC, *Civilisation en sursis*, La Colombe, Paris 1955, reprint 2021.

²² A. MARC, *Le fédéralisme face au futur*, cit., pp. 38-39. Per questi compiti del Consiglio supremo, mi sono limitato ad una traduzione libera e contenutistica senza ulteriormente commentare, data la semplicità dell'esposizione dello stesso Marc.

²³ B. VAYSSIÈRE, *Alexandre Marc. Il personalismo al servizio dell'Europa*, in «Il Federalista», LXIII (2021), rip.da *Interventi*, anno XLIV, 2002, n. 2, pp. 127 e ss.

²⁴ *Ivi*, p. 15. Cfr. J.-L. ARNAUD, *L'Europe sociale. Historique et état des lieux*, Groupement d'Études de recherche «Notre Europe», Études et Recherches, n. 3, juillet 1997. «Dopo il pensiero, l'azione: agli occhi di Marc, come di molti altri federalisti, la Seconda guerra mondiale sembra possedere le condizioni rivoluzionarie necessarie per far trionfare un progetto sino ad allora ignorato dalle élites e dall'opinione pubblica. Questo passaggio all'azione avviene all'interno dell'Unione Europea dei Federalisti (UEF), organizzazione immaginata durante la guerra, che Marc ha contribuito a creare (dicembre 1946), nel cui seno egli si impegna totalmente in una epoca-cerniera: il presentatore del progetto europeo si dedica allora a questioni tattiche, coinvolto nei grandi problemi di riorganizzazione politica, economica e sociale posti dalla fine della guerra. Tuttavia questo momento privilegiato sembra concludersi con l'inizio della Guerra fredda, quando allo stesso Marc il progetto non sembra più corrispondere al contesto politico: rassegnato sul piano dell'azione, si trasforma in un educatore che scommette sul potere delle sue idee nel lungo termine» (B. VAYSSIÈRE, *Alexandre Marc...*, cit., p. 128).

²⁵ Cfr. M. MARC-LIPIANSKY, *Esquisse d'une économie fédéraliste*, in «L'Europe en formation», n. 190-192, janvier-mars 1976. Per una presentazione più completa, cfr. *id.*, *Esquisse d'une économie fédéraliste*, Presses d'Europe, Nice 1976, 1984, 2015.

²⁶ «Cominciare con l'economia non significa allinearsi a un qualsiasi pan-economicismo e neppure alla sua variante marxista, apparentemente meno grossolana: significa riconoscere semplicemente che, nella nostra società, così come è stata costruita, dopo il XV secolo, dal modernismo (cioè gradualmente dallo stato-capitalismo), l'aggravarsi lento e progressivo delle contraddizioni iniziali dell'economia costituisce

uno dei fattori principali della crisi generalizzata nella quale è piombato il mondo intero». Cfr. *Quel fédéralisme pour l'Europe?*, cit., p. 14. Cfr. anche *Prospective socio-économique du fédéralisme*, Presses d'Europe, Nice 1984; *Minimum social garanti [M.S.G.] pour l'Europe*, Presses d'Europe, Nice 1987; M. HERLAND, *Le financement du Minimum social garanti*, in «L'Europe en formation», n. 291 (1993-1994).

²⁷ A. MARC, *Prospective socio-économique du fédéralisme*, Presses d'Europe, Paris-Nice 1984, p. 5 e *passim*.

²⁸ A. MARC, *Prospective...*, cit.

²⁹ A. MARC, *Quel fédéralisme pour l'Europe?*, cit., pp. 16 e prima 31.

³⁰ A. MARC, *Prospective...*, cit., p. 5.

³¹ Cfr. R. CAGIANO DE AZEVEDO, «Fédéralisme et politiques sociales», dans *Le fédéralisme personnaliste aux sources de l'Europe de demain de F. Kinsky et F. Knipping*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1996, p. 273.

³² A. MARC, *Prospective...*, cit., p. 7.

³³ Y. BRESSON, *Le Capital-temps. Pouvoir, répartition et inégalités*, Calman-Lévy, Paris 1977, p. 25, riportato da A. MARC, *Minimum social garanti (M.S.G.) pour l'Europe*, Presses d'Europe, Paris-Nice 1987, p. 15; cfr. anche A. MARC, *Monnaie et socialisme*, in «Cahier du fédéralisme», n. 3, supplément à «L'Eef», n. 212 (1977).

³⁴ A. MARC, *Prospective socio-économique du fédéralisme*, cit., pp. 8-9 (anche relativamente alle citazioni successive). Cfr. M. MARC-LIPIANSKY, *Esquisse d'une économie fédéraliste*, ebook, Feni XX, réédition numérique (Presses d'Europe), Nice 2015, pp. 2-5.

³⁵ A. GORZ, *Misères du présent, Richesse du possible*, Galilée, Paris 1997.

³⁶ A. MARC, *Minimum social garanti (M.S.G.) pour l'Europe*, cit., p. 6. Cfr. G. RATTI, *Introduzione alla presentazione del volume di A. Marc, Europa e Federalismo globale*, che cita la profezia di Marc (1996): «La Costruzione Europea è in una fase estremamente delicata. Dietro il paravento dell'Unione Economica e Monetaria si rischia di creare una zona di libero scambio e di rinunciare alla Federazione Europea pregiudicando così ogni disegno di risposta globale in un mondo polarizzato dagli Stati Uniti e dal Giappone. Il potere politico in quest'Europa, anche con la revisione in corso del trattato di Maastricht, è troppo debole e rimarrà troppo debole» (consultabile in <http://www.eurit.it/Eurplace/organizzazioni/ratti.html> (visit. il 20.03.2022)).

³⁷ A. MARC, *Le fédéralisme face au futur*, Presses d'Europe, Nice 1990, p. 26.

³⁸ *Ibidem*. Cfr M. MARC-LIPIANSKY, *Esquisse d'une économie fédéraliste*, cit., II, p. 1.

³⁹ *Ivi*, p. 11.

⁴⁰ A. MARC, *Minimum social garanti (M.S.G.) pour l'Europe*, cit., p. 13.

⁴¹ A. MARC, *Le fédéralisme face au futur*, cit., pp. 31 e 33, anche rispettiv. alle citazioni seguenti.

⁴² A. MARC, *Minimum social garanti (M.S.G.) pour l'Europe*, cit., p. 4.

⁴³ ID., *Prospective...*, cit., p. 5.

⁴⁴ Cfr ID., *Prospective...*, cit., p. 20.

⁴⁵ Cfr. M. MARC-LIPIANSKY, *Esquisse d'une économie fédéraliste*, cit., p. 9 (ebook 2015, V, pp. 1-2).

⁴⁶ A. MARC, *Quel fédéralisme pour l'Europe?*, cit., pp. 25-26.

⁴⁷ Cfr M. MARC-LIPIANSKY, *Esquisse d'une économie fédéraliste*, cit., p. 29 (ebook 2015, III, p. 6).

⁴⁸ A. MARC, *Quel fédéralisme pour l'Europe ?*, cit., 26.

⁴⁹ A. MARC, *Minimum social garanti (M.S.G.) pour l'Europe*, cit., p. 16. «Questo si rivela come la sintesi legittima perché *demarchica* [termine che, non solo per ragioni etimologiche, Marc considera preferibile a quello, profanato e compromesso di *democratica*], del socialismo liberario e dell'«ana-cratia» positiva» .

⁵⁰ A. MARC, *Quel fédéralisme pour l'Europe?*, cit., p. 41, *passim*.

⁵¹ A. MARC, *Quel fédéralisme pour l'Europe?*, cit., pp. 43-44.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, *Sant'Ignazio di Loyola* - 1800-1849 - maiolica modellata a stampo e dipinta a smalto, cm 25x17x6 - collocazione: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - proprietà: Fondazione Tercas

La musa Dantesca. Geneaologia poetica dell'estetica di Jacques Maritain*

Dante's Muse. Poetic Genealogy of the Aesthetics of Jacques Maritain

Giovanni Botta**

La tesi principale del saggio è quella che Jacques Maritain abbia conferito una sistematizzazione coerente a molteplici punti della sua teoresi estetica in virtù di una approfondita ermeneutica dell'opera di Dante la cui lettura, in special modo durante gli anni della stesura di "Intuizione creativa" gli fornisce materia ricchissima per tutte le sue argomentazioni.

Per cogliere appieno il tema della nostra indagine infatti il saggio farà riferimento al terzo periodo della speculazione estetica di Maritain e cioè quello rappresentato da *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia* del 1953 in cui è presente uno specifico capitolo su Dante.

Possiamo senza dubbio definire la *lectura Dantis* un dato invariabile nella vasta speculazione ed erudizione enciclopedica del Maritain. L'attenzione a Dante, però, può essere considerata una cifra caratteristica del pensiero del filosofo francese in senso più generale.

The main thesis of the essay is that Jacques Maritain has conferred a coherent systematization to multiple points of his aesthetic theory by virtue of an in-depth hermeneutic of Dante's work whose reading, especially during the years of the drafting of "Creative intuition" it provides him with very rich material for all his arguments.

*To fully grasp the theme of our investigation, in fact, the essay will refer to the third period of Maritain's aesthetic speculation, namely the one represented by Creative intuition in art and poetry of 1953 in which there is a specific chapter on Dante. We can undoubtedly define the *lectura Dantis* as an invariable datum in Maritain's vast encyclopedic speculation and erudition.*

Keywords: Maritain, Dante, Ermeneutica, Estetica.

* Una selezione di questo articolo farà parte di una pubblicazione prevista per «Vita e Pensiero» promossa dall'Università Cattolica in occasione delle celebrazioni dantesche del 2021.

** Giovanni Botta, Professore ordinario Conservatorio "Guido Cantelli" - Novara.

Lineamenti essenziali dell'estetica di Maritain e l'incontro con Dante

Prima di addentrarci *in medias res* sullo stato della questione del rapporto intercorso tra Maritain e Dante Alighieri occorre una premessa necessaria atta ad un inquadramento complessivo della cornice concettuale ed epistemologica in cui si declina la lunga e significativa ricerca speculativa maritainiana sul *logos* estetico. Anche per il caso di Dante l'approccio di Jacques Maritain sui grandi temi della creazione artistica, e in generale su qualsivoglia argomentazione filosofica sull'arte e l'estetica, non sorge da deduzionismi di teoresi astratte, ma bensì da prese dirette, esperienziali, talvolta di amicizia concreta con gli artisti e il loro mondo.

Maritain si muove sicuro nella sua ampia parabola riflessiva estetica sulla scorta di una ricca precomprensione ermeneutica tomistica, per certi aspetti inedita e ibridata che, lungi dall'essere un limite esegetico, nel corso del tempo assume una valenza metodologica feconda in dialogo costante con la contemporaneità. Gli scritti di natura estetica permeano e influenzano in maniera pervasiva gran parte della *koinè* culturale del suo tempo; sono decine gli artisti che ridiscutono e riformano la loro *vis* creativa e operativa mediata alla luce dei suoi scritti operando spesso conversioni non solo poetiche ma esistenziali e di fede vissuta. I suoi scritti (pensiamo all'impatto folgorante di *Arte e scolastica* del 1920) sono studiati e assunti come paradigmi regolativi e normativi in grado di incidere in maniera irreversibile sul corso degli sviluppi dei linguaggi degli artisti coinvolti dal dialogo con il filosofo, che a sua volta viene letteralmente ispirato in molti dei suoi assunti dagli artisti stessi, in un dialogo serrato e profondo costellato di amicizia e comprensione grande (anche il caso di Dante è emblematico per la sua incidenza nella teoresi di Maritain).

La forza di Maritain risiede appunto nella sua capacità di attraversamento del mondo della fruizione estetica, campo che potremo definire di elezione per il filosofo francese, che ha precorso e che ha agito in seguito come controcanto costante della sua speculazione più marcatamente teoretico-filosofica. L'arte è per Maritain fin da subito un vettore aletico, elemento costitutivo di quella radicata e invisibile ambizione alla salvezza che contrassegna la dinamica dell'umano e del suo esserci, una vera e propria soteriologia in azione della via *pulchritudinis*. A dispetto di un'ampiezza temporale che connota le sue ricerche estetiche lungo più di quarant'anni e a fronte anche di alcune periodizzazioni possibili che possiamo ritagliarci in questo continuum della sua indagine estetica, possiamo senza dubbio rivendicare una sostanziale omogeneità e unitarietà sulle grandi questioni affrontate dal filosofo francese¹.

Per cogliere appieno il tema della nostra indagine è al terzo periodo che guarderemo e cioè quello rappresentato da *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia* del 1953² in cui è presente uno specifico capitolo su Dante; Maritain è spronato nella redazione di un capitolo riservato al poeta fiorentino da Francis Fergusson, amico e docente di letteratura comparata all'Indiana University School of Letters. È opportuno comunque puntualizzare che il primo incontro con Dante e la sua lettura risale alla frequentazione con Humbert Clérissac, suo direttore spirituale dal 1908 al 1914 e devoto lettore del poeta, in un tempo quindi precedente alla prima edizione di *Arte e scolastica*.

Possiamo senza dubbio definire la *lectura Dantis* un dato invariabile nella vasta speculazione ed erudizione enciclopedica del Maritain. In proposito scrive Francesco Miano:

L'attenzione a Dante, però, può essere considerata una cifra caratteristica del pensiero del filosofo francese in senso più generale. Attraverso il riferimento al Sommo Poeta si coglie in modo evidente la tensione del pensiero di Maritain tra dimensioni teoretiche ed estetiche, tra aspetti religiosi e istanze etiche, tra ricerca della verità e intuizione creatrice³.

Dante e l'inconscio creativo. Idee per un melodismo interiore

Maritain illustra in tutta la sua portata metodologica rivoluzionaria la dimensione dell'inconscio creativo, gravido di implicazioni esegetiche, ponendosi *in continuum* e in superamento totale rispetto alle metodologie dell'inconscio che seguono a Cartesio ed ereditate poi da un certo idealismo. Maritain tra una pretenziosità intellettualistica pan-totalizzante e il brutale e ferino estremo dell'inconscio automatico opta risolutamente per il principio tomistico dell'intelletto possibile; nel centro dell'anima, dove non c'è ancora chiarezza dell'intelletto agente ma nemmeno l'oscurità totale ed irreversibile dell'automatismo inconscio, si situa un regno inconcusso e inviolabile della melodia interiore o per meglio dire della *Mousiké*.

La riflessione sulla "melodia interiore" fornisce a Maritain stimoli forti per la sua lettura dantesca perché è proprio in questo regno della melodia consustanziale alla natura dell'umano che agisce e opera un inconscio musicale vibrante, sede di una sporgenza ontologica e spirituale irriducibile dell'umana configurazione potente e operoso nella poiesis dantesca:

Una lunga melodia interiore di sentimenti e significati, che scorre attraverso l'opera intera, le conferisce la sua unità segreta, e quella pura libertà,

cui è sufficiente di essere, che testimonia in essa la libertà del senso poetico... La musica delle pulsioni intuitive, per per quanto possa essere impedita dall'esprimersi direttamente delle esigenze dell'intelligibilità, passa nonostante tutto nell'intelligibilità stessa dei versi⁴.

Per Maritain tale inconscio vibrante è foriero di una potente ed inaudita carica poetica che ritroviamo nel concetto tomistico delle "*subtiles motus*" al termine dello stato di veglia, come ben individua il saggio di Guidubaldi: «C'è, in altre parole [...] nella nostra vita psicologica un'ampia zona ridotta all'inazione dal normale stato di veglia, da cui essa è distinta e che all'azione scatta proprio quando cessa questo stato di veglia»⁵.

Maritain si pone nel solco tomista, antesignano per certi aspetti di tutte le future teorie sull'inconscio, con un approfondimento concettuale stringente, ardito ed inedito rispetto all'estetiche a lui contemporanee, operando sincretismi con elementi neoplatonici, platonici e soggettive vedute.

Per il filosofo è proprio la notte e il sonno intellettuale a configurare lo spazio interiore di una veglia estetica in cui la conoscenza creativa è incapace di esistere in termini di ragione concettuale e logica formale, ma che è nel medesimo tempo liberata proprio in virtù di questa notte creativa e feconda in cui la soggettività creatrice è immersa. L'arte supera l'impossibile del linguaggio, la sua strutturale e costitutiva inopia inaugurando una dizione trasgressiva e notturna del logos estetico che trascende i limiti di razionalità meridiana.

L'arte è commistione feconda e sintesi suprema di soggettività (il mondo delle regole, la tecnica, le forme) e oggettività (l'inconscio melodico, la dimensione ontologica, la sostanza intima del reale), chiasma di inseità e alterità, di immanenza e trascendenza.

Reputiamo plausibile che Maritain abbia conferito una sistematizzazione coerente a tali sopraccitati punti della sua teoresi estetica in virtù di un'autorevole ratifica nell'opera di Dante la cui lettura in questo periodo gli fornisce materia ricchissima per tutte le sue argomentazioni; un'ulteriore dimostrazione che gran parte dell'estetica di Maritain si origina in una presa induttiva con le opere e il mondo degli artisti in cui si imbatte.

In Dante è operante, per il filosofo, una spiritualità originale dell'emozione creativa, della melodia interiore e dell'intuizione dell'inconscio creativo che rendono unico il suo mondo poetico ed ispirativo.

L'arte di Dante, inoltre, per il filosofo francese è altamente comunicativa ed al contempo universale, in virtù di una profondità dove l'ego si dissolve per far luce al sé creativo che rende possibile nell'animo del lettore una sorta di consenso complessivo e aprioristico; tale consenso pare a Maritain

esito di una riuscita intenzionalità della zona a-logica, pre-logica e notturna dell'animo umano, risvegliata con un'articolazione del fare artistico soggiacente a regole formali atte a cogliere l'essere dell'ente. Per Maritain il genio dantesco riesce a rispondere all'appello urgente della responsabilità estetica di una chiamata in causa dell'uomo totale, preservando un primato della dimensione metafisica del soggetto creatore che di declina in un senso di ordine teorizzato all'interno dell'apparato conoscitivo.

Dante ispiratore. I tre asserti e le tre epifanie

Una secondo tipo di responsabilità artistica ravvisabile in Dante è per Maritain una sensibilità rara sostanziata tra tre specifici asserti della sua estetica di derivazione tomista che consistono nella *cognitio per assimilationem* (aggressione amorosa delle cose), il concetto di “mimesi in libertà” (*ars imitatur naturam in sua operatione*) e quello della “dimensione melodica del senso poetico”.

In relazione al primo asserto della conoscenza per connaturalità sovrapposto si tratta di un'attitudine di trasformazione nell'altro, di un soggetto che si fa oggetto. Dante è, nell'ottica di Maritain, sempre tutt'uno con le cose, compartecipando con esse, le quali divengono così specchio dei suoi sentimenti con polisemici e caleidoscopici colori.

In merito al secondo asserto, e cioè quello della mimesi in libertà, dobbiamo specificare che Maritain ha generato tale costellazione concettuale con correlati e implicazioni potentissime in virtù di una sua assidua frequentazione del mondo dell'arte contemporanea e di alcuni eminenti rappresentanti dell'antifigurativismo (Kandinskij, Picasso, Mondrian, ecc.) e la viva amicizia con gli artisti a lui contemporanei impegnati nello sforzo di generazione di significanti e nel reperimento delle ragioni sostanziali del fare e del *logos* dell'arte (Rouault, Stravinskij, De Falla, Cocteau, Severini, Lourié e molti altri)⁶.

L'asserto della mimesi è cruciale per la riflessione estetica di Maritain per il quale non può e non deve compiersi secondo apparenze esteriori ma secondo il dinamismo creativo interiore delle cose stesse; cogliere cioè quella fu la grande illuminazione boeziana dell'*Impertitans Numerus*, soggiacente a tutte le cose, legge essenziale della realtà ontica e spirituale del creato. Per i medievali il *Numerus* è sinonimo di *Proportio*, che contraddistingue l'ossatura intellegibile e invisibile degli essenti e della totalità e Maritain, ponendosi in questi solchi, sosterrà a più riprese che la mimesi si possa legittimare solo come afferramento del segreto recondito dello spirito, come logica del visibile a servizio dell'invisibile e della ineffabile spiritualità della brutta materia.

Il terzo asserto maritainiano è quello della pulsione intuitiva, un'emozione musicale, una melodia allo stato fontale e sorgivo, un'interiorizzazione della musica che è in fin dei conti l'asse portante della sua metodologia estetica.

È senza dubbio possibile sostenere la tesi che la delineazione così specifica che Maritain fornisce in relazione ai postulati della sua teoresi in *Intuizione Creativa* si siano sistematizzati e chiarificati grazie all'impatto con il genio dantesco, che si annovera tra gli artisti che gli forniscono criteri operativi e ispirazioni concettuali insieme all'amico Georges Rouault e Arthur Lourié.

Maritain è immerso nel mondo concreto e vivo delle problematiche e delle criticità della genesi delle grammatiche generative degli artisti a lui contemporanei e sempre in ricerca affannosa di sintesi e di reperimenti dei guadagni storici della modernità per il tramite del dispositivo metodologico tomista e lo studio tomista. Attraverso l'opera dantesca il filosofo francese però coglie quel difficile e a tratti impossibile punto di sutura tra questi due fuochi della sua febbrile conciliazione speculativa tra il tomismo e la contemporaneità delle esperienze artistiche:

Non per nulla il Maritain, ufficialmente ubicato dai suoi specifici interessi metodologici tra mondo tomista ed arte contemporanea, proprio a Dante si rivolgerà come termine di paragone con cui colmare il divario esistente tra questi due poli dei suoi interessi estetici, come ideale riprova della fecondità metodologica sprigionata dal confronto tra pensiero tomista e moderne conquiste⁷.

Dante è l'unico in grado di colmare e sanare lo iato e il divario esistente tra i suoi due poli di attenzione costituiti da arte contemporanea e tomismo:

Maritain in San Tommaso ha trovato il maestro che con la sua metodologia fondata sulla rigorosità del ragionamento lo ha liberato dalle ambiguità dell'intuizione bergsoniana; nella *Divina Commedia* di Dante Alighieri ha trovato il parametro di riferimento della sua estetica⁸.

Proseguendo con la nostra disamina su Maritain e Dante, è il capitolo nono dell'*Intuizione creativa nell'arte e nella poesia*⁹ del 1952 precisamente quello sulle "tre epifanie" della intuizione creativa.

Per Maritain la sostanza dell'opera d'arte è costituita da una triade valoriale costituita da un primo momento caratterizzato dalla Sostanza, cioè quello del senso poetico e della melodia interiore presente nel preconcio spirituale; un secondo momento rappresentato dalla qualità che si declina in azione e tema; un terzo e ultimo momento costituito dalla quantità, cioè dal numero e dalla espansione armonica.

Questi sopraccitati valori intenzionali, assi portanti dell'estetica di Maritain, corrispondono di fatto alle tre componenti della bellezza individuata da San Tommaso di "Claritas, Integritas e Proportio", coordinate essenziali anche queste in Maritain stimulate dalla lettura dantesca e utilizzate a sua volta per un *surplus* ermeneutico del suo genio poetico.

La prima epifania, a ben guardare, possiede una primazia indiscutibile nell'economia del discorso del filosofo francese; codesto primo valore intenzionale è il vettore primario della caratterizzazione del fatto artistico; il senso poetico orienta e ispira la *poiesis*, forte della sua collocazione nella sfera avalutativa e metafisica dell'inconscio ben distinto da quello meccanico e istintuale.

La seconda epifania come momento del preconsciouso e atto del pensiero sensibilizzato dall'intelletto agente è una sorta di gioco di strutturazioni di nessi intellettuali che Maritain sintetizza in "Azione tematica", che è come il fuoco e l'epicentro della vita creativa.

La terza epifania invece è costituita dall'espansione armonica che può identificarsi con un certo e specifico senso dello spazio e del numero; l'azione tematica e l'espansione armonica devono coniugarsi in un accordo interno con il perno cruciale della *vis* creativa e cioè quella intuizione creativa della vita preconsciousa dello spirito in modo tale che l'opera d'arte non corra il rischio di una sempre possibile degenerazione o inautenticità.

Per Maritain l'artista transita da uno stato melodico di realtà d'amore verso il movimento dinamico dell'azione tematica, da non confondere con l'azione, che è veicolo eminente mediante il quale il senso poetico si oggettiva e si intellettualizza mediante una estraposizione di parti, leggi della creazione comuni a tutte le arti.

Il tema per Maritain è l'elemento più vicino all'intellettualità razionale in stretta connessione con il vissuto e il retaggio culturale dell'artista creatore. La struttura armonica è l'esito finale dei processi epifanici ed è coordinazione e sistematizzazione di parti proporzionate o, per meglio chiarire, disposizione ordinata delle parti. La disposizione delle parti è quella più intellegibile e percepibile dai sensi.

In relazione ai tre tipi della poesia si manifestano in modo più evidente il senso poetico con il poema, l'azione con il teatro drammatico e l'espansione e struttura armonica con il romanzo:

La Divina commedia è Romanzo, Dramma, e Canto in modo indivisibile e con una eguale pienezza. Questo fatto-unico, penso, nella nostra cultura. Non dipende solo dal genio di Dante, proviene anche dalla sua fortuna straordinaria¹⁰.

Il senso poetico assume per Maritain una centralità assoluta nel suo discorso estetico perché, se viene a mancare, l'arte degenera in accademismo e artificiosità ed è rispetto al poema la sua *entelechia*; se difetta l'azione tematica mancherà all'opera un respiro integrale e la sua musica esteriore che caratterizza in modo peculiare la poesia del teatro; mentre la struttura armonica denota la forma propria del romanzo.

Le tre epifanie maritainiane corrispondono, come abbiamo già scritto, agli attributi fondamentali del *pulchrum*:

La Divina commedia è allo stesso tempo e con la stessa intensità realtà poesia del canto, poesia del teatro e poesia del racconto o del romanzo; le tre epifanie dell'intuizione poetica compongono insieme la sua anima unica, la sua unica entelechia¹¹.

L'innocenza creativa e la Beatrice dantesca. La ferita ontologica

Maritain si interroga e porta a alla luce il nesso dialettico e dialogico tra conscio e inconscio nell'animo di Dante, soprattutto sulla grande questione di Beatrice che è come una zona di evidenze e realtà psicologiche percepite allo stato di innocenza ontologica ed esistenziale di integrità umana elargita da Dio stesso. Per Maritain c'è in Dante una dimensione miracolistica nella sua poesia come un epifenomeno della sua innocenza creativa risvegliata da Beatrice. In Dante si esercita una libertà totale, un potere non ostacolato dell'intuizione poetica che fa sì che Maritain configuri progressivamente una sorta di inaudita e potente ontologia dell'inconscio dantesco.

La ingenuità creativa di Dante, che il filosofo francese percepisce come peculiare del poeta, è come una fiducia e una semplicità infantile nell'osservazione del mondo a cui si aggiunge un'integrità esemplare e una semplicità ontologica libera da tutti i condizionamenti e le precomprensioni.

La libertà di Dante è disinteresse esistenziale, affrancamento dall'utilitarismo e da interessi psicologici; tale innocenza però non è considerata dal filosofo nella sua accezione moralistica. La vita dell'artista, nella lettura di Maritain, può essere anche immorale perché l'innocenza creativa permane nell'alveo della intuizione poetica, in un luogo così recondito che è come avulso da vizi, insuccessi, passioni, concupiscenze ed istinti che non riescono ad intaccare la integrità ontologica dell'artista; in tale luogo non c'è conflitto tra il senso e la ragione.

La poesia e il senso poetico, che promana dai recessi della intuizione creativa, è una sorta di *surplus* che permea l'opera d'arte ma senza mai esaurirsi in essa, ben ravvisabile nell'opera dantesca sempre pregna di una ispirazione poetica potente:

Il senso poetico è l'espressione immediata dell'intuizione poetica, la sua espressione originaria e più pura-perché è ancora immersa nella notte intuitiva della soggettività. È perciò attraverso il senso poetico che il poema riceve la sua essenza poetica e la sua esistenza davanti allo spirito¹².

Maritain scorge in Dante lo stato dell'innocenza creativa in maniera eminente: «Questa innocenza creativa che fa tutt'uno con il potere senza ostacolo e con la libertà dell'intuizione poetica è, credo, l'aspetto più profondo del genio di Dante»¹³. La Divina commedia coniuga le caratteristiche del poema come canto alla donna amata, del dramma attraverso la vivacità dell'azione scenica e drammatica e del romanzo attraverso i suoi personaggi e la loro vita e la loro interiorità esistenziale.

L'innocenza di Dante è il frutto maturo del suo genio, cioè di un'intuizione poetica che si origina nei meandri dell'interiorità dell'anima ad un grado eccezionale di profondità che Maritain designa con il nome appunto di "Innocenza creativa". Tale innocenza ha una duplice connotazione come ingenuità e fiducia semplice dello sguardo del poeta sulle cose del mondo e dall'altro come intelligenza nel suo più alto grado di vitalità. In Dante esiste una fiducia consustanziale che crede in tutte le cose, un'attitudine fiduciaria adamantina verso il reale che il filosofo francese giudica immune da qualsiasi traccia di dubbio o scetticismo. La fiducia del poeta si radica, senza alcun dubbio, nella ferita ontologica ed esistenziale aperta da Beatrice che è stata così in grado di liberare e nutrire la fonte creativa dantesca, situando così il suo sé creativo in una zona franca. Beatrice è foriera di un immanente dinamismo creativo sostanziato di sogni, ideali, passioni, visioni, fede liberata dal gravame e del consesso umano in un'orbita fanciullesca sempre assorta in uno stupore permanente di fronte alla realtà, un senso religioso costante, e una visione soprannaturale permanente.

Per Maritain l'in sé del poeta è come una coalescenza di inseità e trascendenza radicale ed è Beatrice il detonatore di questa articolazione del profondo dantesco; Beatrice è, infatti, un vettore aletico, soteriologico e teofanico che ha una forza destinale e catecontica assoluta. Beatrice è come l'incarnazione dell'in sé del bello che disvela agli occhi del poeta un'eccedenza insaturabile nella sua esistenza, una sporgenza ontologica ineludibile che diverrà in Dante come una verità personale di cui si nutre la sua genialità poetica.

Beatrice, per Maritain, è la credenza primaria di Dante, una folgorazione spirituale, grazie alla quale tutte le realtà del mondo visibile ed invisibile risvegliano la sua creatività.

Tutto ciò che è rivelato a Dante, nella notte della conoscenza poetica, attraverso il *medium* dell'amore per Beatrice che è come uno *choc* primigenio,

un trauma esistenziale che, seppur agli esordi, assume i tratti desideranti e passionali prontamente si trasfigura e si traspone simbolicamente; tale trasfigurazione idealizzante e ideale di Beatrice operata dal poeta non diverrà mai agli occhi di Maritain un semplice simbolo o un'allegoria disincarnata ma sempre resterà insieme se stessa e ciò che essa stessa significa:

Beatrice doveva divenire, pur rimanendo se stessa, una costellazione delle supreme luci spirituali, è perché ogni cosa rivelata a Dante nella notte della conoscenza poetica gli era rivelata nel e attraverso il suo amore per lei... e in continuità con l'intuizione primordiale che gli aveva rivelato oscuramente la femminilità del desiderio¹⁴.

Per Maritain progressivamente Beatrice assumerà, con un'ingenuità disarmante, una valenza escatologica, l'incarnazione della conoscenza teologica in cui l'umanità e la divinità di Cristo sono rivissute in lei fino ad essere vettore di visione beatifica e tutta la Divina commedia è scritta in funzione primaria della sua glorificazione.

Una seconda connotazione dell'innocenza creativa dantesca per Maritain è costituita dalla purezza originale, un'incorrusione di fondo e una integrità irreprensibile; tale purezza sorge nei recessi della semplicità ontologica preservata da qualsivoglia affaccendamento e da interesse psicologico.

Al centro dell'anima del poeta la ricerca di sé perde ogni senso, la sua intuizione poetica è caratterizzata dal totale disinteresse, effetto delle riverberazioni dei recessi della semplicità ontologica del poeta. Al contrario di Dante, l'emozione creativa di molti poeti minori, per il Maritain, sorge in una zona crepuscolare ad un livello dell'anima prossima alla superficie, a differenza dei grandi poeti che si immergono nella notte creativa nelle regioni della integrità e della purezza. Dante è il modello assoluto, per il filosofo, di immersione radicale nelle regioni della semplicità ontologica del preconcio e lo fa inserendosi attraverso la sua ferita e primordiale che condiziona la sua sensibilità nascente ed alimenta il suo stupore di fronte al volto dell'amore e alla sua ambiguità costitutiva, sospesa tra la sua capacità anagogica ed iniziatica a quella passionale e concupiscente: «Egli non ha mai idealizzato l'amore carnale, di cui comprendeva le astuzie [...] conosceva perfettamente la differenza di natura che distingue le varie specie di amore, e specialmente l'amore divino dall'amore umano»¹⁵.

Per Maritain, nonostante le debolezze e gli insuccessi della vita esperiti da Dante, persiste una fedeltà spirituale verso un continuo e ininterrotto approfondimento nella conoscenza e nella purificazione dell'amore; il poeta non idealizza, infatti, l'amore carnale (ambiguità e tenebre) ma solo la sua intrinseca opzio-

ne contemplativa e salvifica. Dante trascende senza indugi quel sentimento di vergogna misto a spavento che pur sente in paradiso, «D'antico amore la gran potenza», operando per un totale riscatto dell'amore umano in quello divino; l'amore per Beatrice è trasfigurato in sentimento morale archetipico ed è *medium* attraverso cui l'amore divino penetra nel centro creativo della sua poesia.

L'intuizione dantesca è sostenuta ed è come apparentata dall'amore ma che dipende in ultima istanza dalla *ractio* ed è in virtù di questa dimensione noetica, metafisica dell'esperienza d'amore che quella di Dante non può fallire né è soggetta alla degradazione morale.

L'innocenza creativa, che si manifesta in Dante in modo così superlativo, per il filosofo è come contigua alla integrità ontologica dello spirito e per questo immune da turbamenti, passioni e vizi disegnando un luogo edenico interiore esente dalle ferite del peccato originale.

Maritain non è però così ingenuo da non rilevare che il mondo interiore di un poeta può essere ricolmo di impurità perché l'esperienza morale di un poeta può essere corrotta e perversa; quando le cose corrotte entrano nei recessi profondi conservano la loro impurità morale che si manifesterà poi nelle opere che sarà attraversata da una imperfezione relativa e non assoluta. Per Maritain tutto ciò che passa nel luogo della purità ontologica viene de-umanizzato e transumanato in forme della rivelazione dell'essere, tutte le deficienze morali assumono un nuovo statuto ontologico di natura poetica; tutti i vizi dell'uomo divengono così accidentali e secondari come deficienze relativizzate:

Così un grande poeta può essere corrotto, mentre la sua intuizione creativa non lo è mai. Rimane in lui una purezza, che di per sé non è di nessun profitto per la sua anima, ma che è una benedizione per lui e per noi. E se ci sono in questa opera significati umani velenosi e fermenti moralmente impuri, il loro effetto sullo spirito degli uomini dileguerà con il tempo, essendo assorbito o sostituito da un altro effetto più essenziale per l'opera, l'effetto della purezza poetica e dell'energia poetica¹⁶.

Le cose hanno in sé una nuova natura investite e benedette come sono dalla inevitabile ondata della purezza dell'innocenza creativa; anche se l'artista può inevitabilmente produrre significati moralmente impuri tutto, per Maritain, dileguerà nel tempo e nel filtro della sua purezza poetica.

Nel caso di Dante, però, il filosofo sosterrà la tesi di una totale purezza della sua anima, in lui non scorge nulla di vagamente corrotto e nulla di immorale, alieno da ogni traccia di corruzione; tutto ciò che filtra dal suo cuore alla sua opera, attraversa la notte creativa dello spirito e della correlativa intuizione creativa e alla loro natura spiritualizzante e poetizzante.

Sarà proprio la succitata argomentazione di Maritain a costituire per lui la grande lezione dantesca: la sua opera, infatti, è sì da una lato permeata dall'attualità di specifiche contingenze storiche (conflitti socio-politici religiosi) ma è sempre summa di verità divine e al contempo con una valenza pedagogica e teologica radicali.

Dante maestro e benedetto dal sul tempo. La fortuna del genio

Per il filosofo Dante describe, narra, insegna e prega e tutte le costellazioni del cristianesimo sono immerse nella notte creativa della sua intuizione in uno stato di imponderabile esistenza poetica.

Nel poema dantesco tutti possono ritrovarsi accomunati nelle vicende da lui narrate del peregrinaggio della nostra umanità mendicante, peccatrice fino alle vette del genere umano avvalendosi di particolari usi dell'allegoria, traslato, dell'anagogica e di tanto altro.

Dante è colto dunque da Maritain come un grande didatta ma senza alcuna traccia di pedanteria perché tutti gli oggetti del pensiero sono come trasfigurati ed emotivizzati dalla sua postura esistenziale carica come è di innocenza ontologica e semplicità di spirito e di amore per il reale; l'antiaccademismo dantesco erotizza i costrutti della sua creazione insufflando anima alla sua opera e ampliandone la portata semantica:

Dante insegna moltissimo. Tutti insegnano nella *Commedia*. Perché non sentiamo mai la noia del didatticismo? [...] La risposta è sempre la stessa. Se tutte queste cose sono spogliate dalla loro pesantezza naturale, e divengono lievi e trasparenti, e sono state rese esse stesse *innocenti*, è perché, per un effetto naturale dell'innocenza creativa del poeta, la sua emozione si è impadronita di esse, per quanto astratte fossero¹⁷.

Per Maritain nel mondo dantesco tutto è investito da una primigenia melodia interiore, un'intrinseca *mousiké*, ed è in virtù di questa pervasività del melodismo continuo del suo senso poetico che, per Maritain, un lettore di Dante è come persuaso della validità della sua proposta di significanti senza sapere ancora quale sia davvero:

Posso suggerire che Dante crede nei suoi enigmi e nei suoi castelli di sabbia cosmologici e geografici con l'ambigua serietà dell'immaginazione della fanciullezza? [...] Come fa osservare T.S. Eliot, è sufficiente che noi sappiamo che essa ha un significato, senza sapere ancora quale possa essere questo significato¹⁸.

La forza di Dante, fin dall'esordio dell'itinerario speculativo di Maritain in *Arte e scolastica*, è colta nella sua rara capacità di universale consenso e comprensione istintiva del portato semantico del suo messaggio poetico in virtù della possanza del trascendentale della bellezza, di cui è rappresentante supremo: «Ma si tocchi, invece, il bene e l'Amore, come i santi, il vero, come un Aristotele, il bello come un Dante o un Bach o un Giotto: allora il contatto viene stabilito e le anime comunicano»¹⁹.

Maritain si inerpica nei suoi sentieri ermeneutici fino a circoscrivere l'ambito del rapporto fede e creazione in Dante; la Divina Commedia, infatti, non sarebbe potuta nascere senza un orizzonte di fede, anche se non è essenziale dividerla per comprenderne la portata della sua realtà; bisogna solo essere edotti della fede granitica dantesca per poter forse gustare con maggiore intensità l'ampiezza vertiginosa della sua impalcatura concettuale e della sua architettura teologica.

Maritain specifica, inoltre e a più riprese (riflessione queste che permangono durante tutto l'arco temporale della sua speculazione estetica), che il lettore non cattolico con Dante si sente protetto perché non esperisce zone e narrazioni intrusive o fanatiche in virtù dell'assoluta purezza del suo approccio poetico. La primazia del senso poetico in Dante su quello intellegibile fa sì che l'ego dell'uomo si eclissi nel sé creativo del poeta; la fede dantesca entra nella sua opera attraverso la strumentalità della emozione creativa e della conoscenza poetica, filtrata dal disinteresse consustanziale alla innocenza creativa il cui compito è rivelare una presenza più che dimostrarla:

Mi affretto a dire ciononostante, che con tutti i poeti cattolici un lettore non cattolico si sente protetto da qualsiasi indiscreta intrusione della credenza di un individuo dato, la ragione del fatto rilevato da Eliot dipende dalla purezza stessa dell'approccio poetico di Dante²⁰.

Un'altra delle ragioni della fortuna dantesca sono ravvisate da Maritain in una particolare ingenuità e innocenza del cuore dell'uomo medievale, non corrotto ancora dalle derive della coscienza moderna; l'anima di Dante è come in connaturalità autentica con la dimensione spirituale del sé e del mondo di cui percepisce l'impalcatura intellegibile e l'azione creativa e divina in atto. Dante era così inamovibile e certo della sua fede che non temeva il viaggio della conoscenza e delle sue aspirazioni veritative che scorge in pieno accordo con l'inalterabile dono della verità posseduta (tale aspetto è centrale per Maritain e costituirà anche per lui la cifra esistenziale della sua condotta umana e intellettuale). In Dante c'è una assoluta ed encomiabile libertà nell'apprezzamento dei guadagni storici delle verità della ragione,

accogliendo così nel suo Paradiso San Tommaso e al contempo Sigieri di Brabante, con un raggio di apertura universalistica sulle vicissitudini del cuore dell'uomo, tutte contemplate in una superiore unità percettiva del suo sguardo di fede.

Altro aspetto della fortuna dantesca individuata da Maritain sta anche nelle condizioni prerequisite incidenti sull'azione tematica come epifania dell'intuizione creativa; in Dante agisce, infatti, una sorta di retaggio simbolico-culturale e antropologico, un universo organico di credenze e valori.

È fuori di dubbio che Dante abbia lottato contro il suo tempo (pensiamo al suo esilio), ma c'è come un'innegabile qualità spirituale del suo retaggio culturale che Maritain poteva affermare che sia stato come benedetto dal suo tempo. Il tempo di Dante è il tempo in cui lo spirito umano è tutto compenetrato dal senso dell'essere; la natura è tanto più reale e consistente quanto più perfezionata dalla grazia; un mondo rivolto alla sapienza e pregno di razionalità e mistero.

L'universo del XII secolo, con le sue gerarchie ontologiche, assicura all'intelligenza e all'emozione del poeta uno stato di vitalità e integrazione che l'uomo moderno ha perduto. Dante ha la ventura di partecipare ad un'atmosfera culturale densa di principi metafisici e ad un certo ordine organico, di cui pur già presentiva i primi soffi di una nuova primavera.

Ciò che è intangibile ed evidente nella poesia di Dante sono le presenze di certezze esistenziali ed evidenze metafisiche, incontrovertibili, semplici ma fondamentali, assicurate da un universo condiviso di significanti culturali che è come un ambiente vitale per la sua innocente intuizione poetica. Il senso del mistero dell'essere e l'istanza superiore della intellegibilità del mondo, la certezza dell'interiorità dell'essere dell'uomo e la sua contiguità ontica e ontologica con l'alterità del tutto, il misterioso coerire di tutti gli essenti, la sua fede in Dio e altro sono le caratteristiche principali dell'atmosfera dantesca. Altro tratto attivo nel retaggio dantesco per Maritain risiede nel fondamento teleologico, in un'idea di libertà dell'uomo orientata verso un orizzonte significante, un superiore senso della temporalità in cui l'anteriorità originante e un'ulteriorità destinale disegnano uno scenario di provvidente salvezza escatologica ed esistenziale, in un già e non ancora tensionale e carico di attesa.

Queste e altre ancora sono per Maritain le precondizioni della grandezza della poesia dantesca, integrate nell'universo articolato del comune sentire che non si sarebbero potute sistematizzare se tale retaggio culturale non ci fosse stato. Dante ha avuto la fortuna di partecipare ad un orizzonte di senso radicato nella ragione e nella fede; in nessuna epoca, per Maritain, l'innocenza creativa ha goduto di un clima così favorevole. Per il filosofo un intero cosmo di valori attraversa e alimenta la notte creativa della intuizione poetica di Dante:

La fortuna di Dante è stata quella di avere tutte le *presenze*, le certezze esistenziali che sono il terreno naturale della poesia, integrate con un'assoluta fermezza in un universo di pensiero consistente, radicato nella ragione e nella fede – e irraggiante sulla sua emozione nella beata innocenza dell'intelletto. Mai l'innocenza creativa ha goduto di un clima altrettanto favorevole?²¹

Il momento della storia umana attraversato da Dante assume una valenza unica per il filosofo francese che, sulla scorta di Allan Tate, reputa i periodi più felici per l'arte proprio le epoche assiali o di mutazione di stato di una grande civiltà; proprio nella zona crepuscolare di una fase storica, le forze vitali dell'artista sono ancora intatte nella sfera della sua creatività, dove infatti può e deve produrre il suo ultimo frutto con audacia profittando del decadimento complessivo dell'*ethos* sociale:

Infine, dobbiamo considerare la fuggevole unicità del momento della storia umana che è stato il momento di Dante. Come ha detto Allan Tate, i periodi più felici per l'arte e la poesia sono quelli in cui una grande civiltà è sul punto di declinare²².

Indivisibilità e indifferenziazione della Commedia dantesca. Unicità di un genere

Maritain scorge in Dante l'ultimo cantore della secolare cristianità giungendo proprio nel momento in cui la poesia medievale tocca l'acme della sua crescita sull'orlo della differenziazione non ancora differenziata.

La poesia medievale, la virtualità della sua energia di autorealizzazione permane nella indistinzione ed è per tale motivo che la Divina Commedia non può non essere classificata in nessun genere, abbracciando nella sua unità sostanziale forme di creazione poetica che si separeranno in seguito come tipi specifici di poesia e generi artistico-letterari: «La *Divina commedia* infrange il quadro classico dell'epopea (non è in alcun modo una semplice *Eneide* cristiana) e non può essere classificata in alcun genere letterario»²³.

La Divina commedia è un canto alla purezza dell'amore per la donna amata, confessione della ferita della soggettività del poeta attraverso cui si risveglia alle profondità di tutte le cose nella notte trasparente dello spirito della conoscenza poetica. Nel poema dantesco traspare una "melodia interiore" di sentimenti e di significati, trasposti nella intellegibilità tersa dei suoi versi unita ad un pura libertà, segno tangibile della aseità della prima epifania. La Divina commedia è anche un dramma dove agisce carsicamen-

te un ritmo tragico; nel farsi della oggettivazione dell'intuizione creativa del poeta per Maritain rivela una forza di azione drammatica che si fa anche racconto e romanzo. La commedia è come una narrazione continua e complessa di una pluralità di destini; ciascun essere umano che vi è implicato diventa centro di interesse considerato dal poeta nella loro ineffabile realtà singolare. Tutti i personaggi hanno vita e interiorità esistenziale perché Dante li conosce attraverso se stesso o attraverso una specifica conoscenza per connaturalità.

Per il filosofo francese Dante conosce i suoi personaggi attraverso il *medium* dell'amore in tutte le sue plurime declinazioni (dalla compassione al furore), che lo spinge ad amare e ammirare i peccatori pur eludendo connivenza; Dante non avverte alcun disagio per la loro dannazione, come per il caso del suo maestro Brunetto Latini.

La divina Commedia ha in se stessa i tre specifici della poesia ed è in se stessa romanzo-dramma e poema in una modalità indivisibile che solo il genio dantesco ha potuto preservare in un intimo equilibrio. Solo in seguito i tre tipi di poesia si sono distinti e differenziati in un processo di irreversibile differenziazione nei tre tipi distinti sopracitati. Dante è così paradigma per i poeti nella misura in cui si esperisce questa sua sbalorditiva capacità di tenere insieme il poema con il dramma e il romanzo e lo fa attraverso l'obiettivizzazione e la estrinsecazione della triplice epifenomicità dell'intuizione creativa.

Maritain, accordando ragione a Eliot, presume che chi ama Dante avrebbe amato nello stesso modo Baudelaire: anche la sua profonda intuizione poetica era dotata di innocenza ma rispetto a quella benedetta di Dante era assalita dai demoni dell'impuro; Baudelaire è stato ferito dal suo tempo e con una guerra spirituale senza speranza rivela la eternità e la soprannaturalità dell'uomo nella sua perversità, così come al contrario Dante lo rivela nella giustizia e nella misericordia di Dio. Baudelaire è diviso tra Dio e il diavolo nel suo amore per la bellezza; Dante al contrario attraverso il sacramento della bellezza trascendentale per antonomasia ascende alla salvezza e alla percezione dell'eternità del tutto:

T.S Eliot osserva, nel suo saggio su Baudelaire, che "molta gente che ama Dante, ama anche Baudelaire". Ci deve essere qualche ragione per questo. Nello stretto ordine della poesia, Baudelaire appare nei tempi moderni, con la straordinaria profondità della sua intuizione poetica e con la sua innocenza creativa assediata da tutti i demoni dell'impurità, come la controparte più significativa della straordinaria profondità dell'intuizione poetica dantesca, che, per parte sua, era benedetta fortuna²⁴.

Maritain scorge, inoltre, in Baudelaire un dono naturale di intelligenza arguta tale da porsi in confronto con il genio dantesco, la loro relazione porta inoltre alla luce la lacerazione interiore dell'uomo-poeta spesso in lotta aperta contro le tendenze e le correnti degeneranti del mondo; il poeta è, per Maritain, in questo mondo senza essere del mondo e per salvare la sua poesia deve resistergli per recuperare le certezze e le evidenze esistenziali offuscate e negate dalla loro contemporaneità.

L'artista, per il filosofo, è in lotta strenua per conservare e purificare le virtù estetiche strettamente imparentate con quelle cristiane e per custodire la ricchezza della vita interiore; tratti che Dante possiede in maniera portentosa. Per il filosofo francese è inevitabile, come per il caso di Dante, essere feriti dal mondo ma non fino al punto di essere annichiliti dalla sua endemica e cattiva alterità: «In questo suo porsi, la Commedia è un continuo incontro con l'alterità; nessun altro poema moderno, per Maritain, mostra lo stesso interesse per una simile schiera di essere umani»²⁵.

Tutte le angosce del tempo entrano nell'animo di un uomo dominato dall'innocenza creativa come un miracolo della sua forza poetica, così come possono essere immersi nella innocenza del cuore ed è allora il caso della santità e delle sue ramificazioni di contemplazione e amore; per Maritain, infatti, tra santità e artisticità permane senza dubbio un'asse analogica, così come l'asse tra contemplazione e creazione. L'artista per Maritain, attraverso il tramite della sofferenza patita, erige sovente uno spirito oppositivo e di resistenza, alle forze disgreganti della corruzione e delle strutture di peccato in cui è immerso (cfr. il suo rapporto con Bloy, Chesterton, Rouault, Lourié)²⁶ ma lo fa in virtù di salvare la sua ispirazioni e l'uomo stesso a cui il messaggio dell'arte è rivolto:

Tutte le angosce del tempo possono entrare nell'anima di un uomo ed essere dominate dall'innocenza creativa – questo è il miracolo della poesia. E possono entrare nell'anima dell'uomo ed essere dominate dall'innocenza del cuore-questo è il miracolo della santità²⁷.

Per il filosofo francese la poesia è dunque libera creatività dello spirito, conoscenza intuitiva, emozione musicale che trascende e permea nello stesso tempo tutte le arti, perché tutte tendono alla bellezza come un fine al di là del fine; la poesia è *Mousiké* nell'accezione platonica e cioè considerata nella sua universalità; il senso poetico è l'anima del poema dantesco in grado di comprendere il reale nella sua interezza attraverso il filtro della soggettività del poeta. In Dante agisce con potenza tutta la virtualità della conoscenza per connaturalità che è come una capacità di penetrazione delle soggettività attraverso il *medium* delle proprie intime inclinazioni al bello, al vero e al

bene. L'arte di Dante possiede per il filosofo una dose altissima di comunicatività che produce consenso unilaterale proprio in virtù di una sintesi tra soggettività e oggettività che la sua opera simboleggia.

Per Maritain il poeta fiorentino riesce ad assumere non solo la responsabilità estetica della chiamata in causa dell'uomo totale con il suo primato di istanze metafisiche, ma anche uno specifico senso di ordine teorizzato all'interno del suo processo conoscitivo.

Altro concetto chiave nell'estetica di Maritain è quello, come abbiamo già scritto, della Magia che si configura come una grazia in chiave plotiniana, come un "libero sovrappiù", un dono superiore all'arte stessa:

Questo sovrappiù passa attraverso l'intuizione creativa, ma non come afferrato da essa; passa al contrario, con eun elemento libero, un libero spirito, che *trabocca* oltre l'intuizione creativa, attraverso la quale passa, e muove e penetra immediatamente, come un grazia che si aggiunge alla prassi, senza che il compositore ne sia minimamente cosciente. Allora c'è la magia, e noi abbiamo l'impressione di uno spirito estraneo, di una poesia separata che si prende gioco liberamente dell'arte²⁸.

L'artista dotato di tale magia senza averla cercata, è in grado di ricevere qualche cosa dal cielo o dall'inferno ed è proprio per questa sua potenziale ambivalenza che occorre in questi casi un arte forte. La magia come un libero sovrappiù della poesia è operante in tutte le arti ma in grado maggiore nella musica e in grado eminente nella poetica dantesca. Per Maritain la magia, pur costituendo una dimensione trascendente e donativa di inestimabile valore, non è mai superiore alla dimensione della pura intuizione creativa, che, dono anch'esso, è anche lei impossibile da possedere con un deliberato sforzo della volontà. Ma al di là delle gradazioni evidenti di talenti o doni di natura, in tutti gli artisti per Maritain è presente una istanza radicale interiore che inclina verso l'arte e il bello che negli artisti eccelsi può essere all'opera nella tenebra, nella agonia e nella disperazione che lo stesso Dante patì ed esperì in prima persona.

Oltre alla dimensione magica Maritain coglie quella onirica in azione nella grammatica dantesca; il suo infatti è come un mondo di sogni colti allo stato sorgivo infuso da Dio stesso. Non c'è cosa in Dante capace di resistere a questo felice gioco di innocenza e il suo canto esplose come da una ferita, che in ultima analisi, sembra essere molto più lacerante e profonda di quella prodotta da Beatrice, ed è su questo implicito presupposto di una ferita ontologica integrale ovunque palpitante che il filosofo costruisce sapientemente il suo un itinerario ermeneutico obbligato atto a cogliere il veridico senso poetico dantesco.

La prima epifania maritainiana applicata al genio dantesco è interpretabile come una purità primigenia ontologica dell'inconscio dantesco che consuona in accordo con il tutto, il suo sguardo di innocenza si proietta infatti su Dio, sulle creature e su Beatrice; tutto il reale è investito in questa perdurante atmosfera onirica che nessun intervento intellettuale riuscirà a destrutturare e nessuna forma stigmatizzante e oppositiva al mondo potrà mai soppiantare. Per Maritain il genio dantesco è un genio di amore che accoglie tutti attraverso il medium di uno stupore infantile disarmante.

La *lettura dantis* di Maritain coglie poi nell'azione tematica dantesca un'azione neutralizzante che ritardi l'imminente disgregazione in atto presagita dal poeta fiorentino. Tale forza tematica si dispiega e si estrinseca in una polivoca e immane articolazione repertoriale e in un'evocazione plurima di sensi e di strutturazione di nessi fino a poter definire la commedia dantesca una sorta di vero e proprio teatro universale per antonomasia del medioevo, con quella urgenza tipica degli ultimi giorni, appello poetico prima dell'epilogo della civiltà medievale.

Maritain coglie così il raggio di apertura vastissimo di Dante con la sua ineguagliabile grandiosità di espansione che lo denota un genio assoluto universale, non estemporaneo ma radicalmente profondo, che è la vera cifra della genialità. L'opera di Dante non ascrivibile ad un solo genere letterario, come abbiamo visto, è in fondo la rivelazione pluritematica e inclassificabile di quel superiore senso di trascendenza e di intellegibilità del reale che lo rendeva edotto delle dinamiche del cuore umano, al di là delle cadute e dei cattivi infiniti con una misericordia e un amore che non avrebbe avuto più cantori.

- ¹ Cfr. C. DE CARLI, G. BOTTA (a cura di), *Per quale bellezza? L'estetica di J. Maritain e le arti della contemporaneità*, Studium, Roma 2014 e G. BOTTA, E. MAURI (a cura di), *Verità e bellezza in J. Maritain*, Studium, Roma 2016.
- ² J. MARITAIN, *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, Morcelliana, Brescia 2016.
- ³ F. MIANO, *Genio e innocenza creativa*, in AA.VV., *Dante nei filosofi del novecento*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 128.
- ⁴ *Ivi*, p. 402.
- ⁵ E. GUIDUBALDI, *Dante europeo*, Olschki, Firenze 1965, p. 202.
- ⁶ Cfr. G. BOTTA, *Jacques Maritain e Georges Rouault*, Vita e Pensiero, Milano 2016 e G. BOTTA, *Jacques Maritain e Igor Stravinsky*, Rubbettino, Soveria Monnelli 2014.
- ⁷ J. MARITAIN, *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, cit., p. 212.
- ⁸ P. VIOTTO, *Jacques Maritain e l'Italia*, in *Jacques Maritain: la politica della saggezza*, a cura di V. Aucante e R. Papini, Rubbettino, Soveria Monnelli 2005, p. 183.
- ⁹ J. MARITAIN, *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, cit., p. 371.
- ¹⁰ *Ivi*, p. 405.
- ¹¹ *Ivi*, p. 402.
- ¹² *Ivi*, p. 412.
- ¹³ *Ivi*, p. 388.
- ¹⁴ *Ivi*, p. 389.
- ¹⁵ *Ivi*, p. 391.
- ¹⁶ *Ivi*, p. 392.
- ¹⁷ *Ivi*, p. 395.
- ¹⁸ *Ibidem*.
- ¹⁹ J. MARITAIN, *Arte e scolastica*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 33.
- ²⁰ J. MARITAIN, *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, cit. p. 397.
- ²¹ *Ivi*, p. 400.
- ²² *Ivi*, p. 401.
- ²³ *Ibidem*.
- ²⁴ *Ivi*, p. 408.
- ²⁵ F. MIANO, *Genio e innocenza creativa*, in AA.VV., *Dante nei filosofi del novecento*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 138.
- ²⁶ Cfr. P. VIOTTO, *Grandi amicizie*, Città nuova, Roma 2008.
- ²⁷ J. MARITAIN, *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, cit., p. 411.
- ²⁸ *Ivi*, p. 422.

L'Ave Maria di Schubert.

Un capolavoro cristiano tra ignoranza e pregiudizio

Schubert's Ave Maria. A Christian Masterpiece between Ignorance and Prejudice

Giacomo Danese*

Soprattutto oggi, quando la vita dei brani musicali nel mercato discografico si esaurisce inesorabilmente dopo qualche settimana o al più una stagione estiva, il pervicace successo di brevi e “orecchiabili” composizioni, come l'*Ave Maria* di Schubert, resta un enigma. L'autore dell'articolo lo colloca tra i capolavori della tradizione musicale e cristiana. Attraverso una puntuale analisi della partitura e una documentata ricerca storica, egli dimostra l'effettivo valore del brano schubertiano e la sua validità in ambito ecclesiale e religioso, contestando le diverse precomprensioni dei detrattori sulla fonte letteraria, il testo, le dedicatorie e il compositore.

Especially today, when the popularity of a piece of music on the recording market is inevitably extinguished after a few weeks or at the latest one summer season, the enduring success of short, “catchy” songs such as Schubert's Ave Maria remains an enigma. The author of the article places the Ave Maria among the musical masterpieces, not only of Christianity. Through a thorough analysis of the score and documented historical research, he demonstrates the actual value of Schubert's song and its relevance in an ecclesiastical sphere and religious context, challenging the various pre-comprehensions of detractors especially about the literary source, the text, the dedicatees, and the composer.

Keywords: Eredità Cristiana, Ave Maria, Analisi musicale, Lied, Romanticismo.

Prologo

Soprattutto oggi, quando l'esistenza terrena dei brani del mercato discografico si esaurisce inesorabilmente dopo qualche settimana o al più una stagione estiva, il pervicace successo di brevi composizioni resta un enigma

* Giacomo Danese, Professore di Teoria dell'Armonia e Analisi - Conservatorio “Luigi Cherubini” Firenze, Guest Professor presso il Koninklijk Conservatorium Brussel, già Responsabile “Angolo della musica” di Prospettiva Persona.

sfuggente e refrattario alle facili interpretazioni. D'altro canto, difficile negarlo, è proprio in virtù di una tale accoglienza tra il grande pubblico, che lo studioso, il ricercatore si predispone ad indagare le possibili ragioni di una sì gloriosa passerella tra uditori di epoche, luoghi, estrazioni culturali diversi.

Il brano di Schubert sembra essere un titolo predestinato alla benevola considerazione di quanti, pur non essendo cristiani, restano ancora oggi sensibili al richiamo di una soave preghiera: l'*Ave Maria*. Noi stessi abbiamo voluto annoverarla tra i capolavori della tradizione cristiana, attribuendole una connotazione religiosa, alla quale spetta ricondurre l'esperienza del compositore da un lato e la pluricentenaria vicenda del brano dall'altro nell'alveo di un comune sentire religioso della tradizione europea e occidentale.

Quali sono gli aspetti tipici di quello che possiamo definire un capolavoro? In che modo se ne profilano i parametri qualitativi senza ricorrere al tribunale della storia e alle sue inappellabili sentenze? E poi, per dirla all'unisono con i suoi detrattori – non altrettanto numerosi ma ugualmente agguerriti –, una melodia “orecchiabile” fatta di poche battute può dirsi un capolavoro?

Certo all'*Ave Maria* di Schubert non mancano i presupposti strategici, le precondizioni ideali per occupare un posto nel firmamento delle opere più note ed eseguite del repertorio della musica colta sia nella versione con il testo latino sia nelle più disparate trascrizioni ed elaborazioni strumentali¹ da Franz Liszt alla cantante pop americana Beyoncé²: un giovane compositore già accreditato a Vienna come raffinato autore di *Lieder*, un testo tedesco di derivazione inglese, che ben presto per naturale inclinazione recupererà i tratti e il fascino ancestrale dell'invocazione latina, una melodia senza grandi pretese virtuosistiche in grado di toccare i cuori e rapire gli sguardi e infine un profluvio di doppie corde pizzicate che accompagnano la purezza del timbro cristallino di una giovane donna.

Pur tuttavia, gli aspetti appena menzionati non esauriscono il ventaglio delle possibili cause di tanto durevole e immarcescibile fioritura. Il *Lied* di Schubert esprime ulteriori e non immediatamente visibili qualità nella forma e nel linguaggio, nell'intreccio di aspetti tecnici e simbolici, in un quadro di rimandi che impreziosiscono ulteriormente la fattura del brano e ne consacrano à *jamais* l'originale concezione.

In medias res

Un brano scritto nel 1825³, a quanto pare poco prima della partenza per il prolungato viaggio estivo tra i laghi, le montagne e le città dell'*Oberösterreich*⁴:

Se solo potesse contemplare [Schubert qui si riferisce al fratello Ferdinand] una volta queste montagne e questi laghi divini, il cui spettacolo sembra quasi schiacciarci, inghiottirci, non si sentirebbe più tanto attaccato a questa vita meschina⁵.

Schubert si sposta da Vienna a Steyr, per raggiungere, il 20 maggio 1825, il celebre baritono e amico Johann Michael Vogl con il quale intraprenderà un viaggio denso di appuntamenti musicali, ospite di castelli, ville e residenze estive. Unisce l'utile al dilettevole, alternando momenti di svago a momenti di studio, scrittura e pratica al pianoforte, il più delle volte nelle vesti di pianista accompagnatore. In duo con Vogl era solito ricambiare la generosa ospitalità degli occasionali mecenati con l'esecuzione e/o la dedica di proprie composizioni alla presenza di consiglieri di corte, cantanti, alti ufficiali, scrittori e nobildonne.

In questo contesto prende il via l'inarrestabile fortuna di un brano destinato a segnare e influenzare il gusto degli ascoltatori, degli interpreti e dei compositori per gli anni a venire. Senza volerne trascurare la proteiforme vicenda storica, indirizziamo il nostro sguardo interpretativo sulla partitura, sulle note e i suoni che compongono l'inno alla Vergine del compositore viennese.

In una tensione mimetica rispetto al testo e alla fonte letteraria, la partitura presenta da subito due co-protagonisti: il pianoforte e la voce, che con le loro sonorità incantate lasciano intravedere in lontananza due figure poetiche tratte dalla scena del poema in versi di Walter Scott (*The Lady of the Lake*, Canto III): da un lato Allan-bane, il bardo scozzese, nel gesto performativo delle corde pizzicate di un'arpa e dall'altro Ellen Douglas, la voce limpida di una vergine fanciulla che su un dirupo roccioso, in un luogo tetto e infestato di spiriti maligni, invoca la protezione della Vergine, per lei e per il padre più anziano, James Douglas.

L'arpa incantatrice di Schubert

Al pianoforte *en travesti* spetta per certi versi un compito più arduo rispetto alla voce, quello di un *déguisement* sonoro che porta l'interprete a ricreare le sonorità notturne e aeree di un'arpa, la stessa *Harp of the North* che Walter Scott celebra all'inizio e al termine del suo racconto.

Sono note scure di sedicesimi di sesine con un puntino e delle legature di espressione che materializzano la volontà di ricreare una costellazione timbrica lontana nel tempo e nello spazio, corde immediatamente "libere" di vibrare che disegnano colori di uno strumento chiamato a generare, "col Pedale" abbassato e i martelletti che colpiscono doppie corde sovrapposte, un alone di mistero e attenzione, una dolce ipnosi dell'ascolto.

6. Ellens Gesang III: Hymne an die Jungfrau
(Ellen's Song III: Hymn to the Virgin)

D 839
April 1825



Figura 1. F. Schubert, Ave Maria op. 52 n. 6, bb. 1-2 [GA II, p. 91]

L'arpa qui diviene per Schubert un fattore non secondario di immaginazione sonora e di trasfigurazione poetica. Già in passato il compositore aveva a più riprese dato prova di predilezione per le sonorità e le ambientazioni suggerite dallo strumento dei poeti romantici: da Goethe a Scott, passando per le intuizioni poetiche dell'amico Mayrhofer fino ai testi teatrali di Georg von Hofmann, il cui libretto per il melodramma in tre atti *Die Zauberharfe* (D 644), *l'Arpa magica*, musicato da Schubert e andato in scena il 19 agosto 1820 al Theater an der Wien andò perduto.

Non si contano gli esempi tratti dal repertorio liederistico schubertiano in cui il riferimento poetico all'arpa influenza la scrittura del compositore viennese⁶. Rimane tra questi impresso nella memoria sinestetica il dipinto a tinte verdebrune tratteggiato da Mayrhofer in *Nachtstück*⁷, là dove la luna sfida la nebbia delle montagne e un vecchio, dopo aver abbracciato la sua arpa, si inoltra verso la foresta umida, mentre sussurra l'ultimo canto:

18

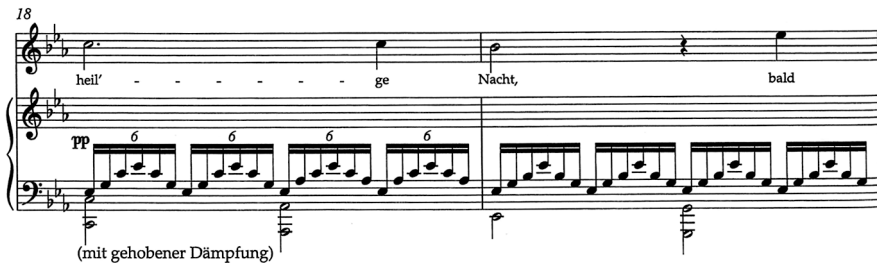


Figura 2. F. Schubert, Nachtstück op. 36 n. 2, bb. 18-19 [GA II, p. 24]

In *Nachtstück* ritroviamo l'iniziale "molto lentamente" (*sehr langsam*), il pianissimo "pp" e, dopo un breve e raffinato adagio iniziale, l'arrivo salvifico delle sestine arpeggiate e del canto notturno nella calda tonalità di Mi bemolle maggiore.

Nel caso dell'*Ave Maria* è possibile riscontrare diversi elementi della proposta musicale influenzati dal fascino del tradizionale strumento a corde: il riferimento al *sehr langsam* all'inizio del brano, la ricostruzione metrico-intervallare degli arpeggi al pianoforte⁸, le sonorità, le articolazioni, la tonalità del brano.

L'indicazione agogica iniziale "molto lentamente" ad esempio suggerisce che l'esecuzione stessa faccia sua quella che non è solo un'indicazione di tempo ma una predisposizione interiore dell'anima. Il tempo della meditazione, la preghiera genuina, aborre la rapidità di esecuzione e – non me ne vogliano gli *habitués* del Rosario "fugato" – allo stesso tempo rifugge uno svolgimento meccanico e ripetitivo. Il *sehr langsam* è dunque un invito al raccoglimento, al distacco dagli affanni del giorno. Schubert ne esplicita l'esortazione per frenare da subito l'istinto famelico della mano destra degli accompagnatori scalpitananti, ansiosi di sciorinare raffiche di sestine di semicrome a destra e a manca.

L'arpa, a differenza del pianoforte, nell'immaginario del poeta e musicista romantico incarna questo tipo di distacco dal tempo e dagli affanni terreni. Il vecchio suonatore d'arpa di goethiana memoria evoca il privilegio di non dover sottostare ad un'andatura metronomica, ad una vita regolata dalla scansione temporale del lavoro manuale. Egli è libero di esercitare un'attitudine rapsodica nell'accostarsi alle corde, modellando gli arpeggi sulla morbidezza e i respiri della linea vocale e dell'ispirazione poetica.

La stessa tonalità del brano originale è frutto di una scelta ben ponderata. Sarebbero molte le potenziali alternative alla tonalità di Si bemolle per un inno alla Vergine. L'effetto luminoso della tonalità maggiore avrebbe potuto ricrearsi in altri ambiti tonali da Do a Fa, da La a Re. Schubert però aspira a ricreare l'atmosfera, le sonorità, l'afflato della scena poetica da cui l'inno alla Vergine è tratto. Il suono evocato è quello del bardo Allan-bane che accompagna la preghiera di Ellen e lo strumento di riferimento è l'arpa delle Highlands scozzesi⁹, un'arpa celtica a levette, portatile e senza pedali, con accordatura in tonalità con i bemolli, in particolare, ma non solo, Mi, Si e La bemolle maggiore. Schubert ritrova nella scelta non casuale di Si bemolle maggiore¹⁰ l'ambientazione sonora ideale, che consente al materiale sonoro di preservare una luce calda di un bianco lunare.

Teologia della forma

Il compito di una lettura ermeneutica di un testo è quello di stabilire connessioni, aprire possibili sentieri interpretativi, risvegliare l'interesse su un'opera. L'interpretazione stessa si fonda sul presupposto di offrire un pro-

prio punto di vista, una lettura alternativa senza volersi a priori rifugiare nell'anonimato di una metodologia, che con l'ausilio di sigle, numeri, diagrammi e tabelle si preoccupa spesso di assolvere una serie di imperativi analitici sequenziati, senza riuscire a balbettare altro al di fuori della coerenza logica del metodo utilizzato.

Leggere l'*Ave Maria* di Schubert senza porgere l'orecchio alle campane festose dello *Stephansdom*, senza pregustare in lontananza l'eco dei cori e delle voci bianche che risuonano nelle cappelle imperiali e nei corridoi austri del *Kaiserlich-königliches Konvikt*, senza aver sostato almeno qualche minuto in silenzio davanti all'immagine miracolosa di *Maria in der Sonne* dell'*Alter Frauenaltar* all'interno della cattedrale viennese¹¹, è pura follia epistemologica, alterigia pseudo-analitica.

Quelle angeliche melodie, quella religiosità popolare, quegli innumerevoli dipinti dedicati alla Madonna sparsi nelle chiese e nelle cappelle della capitale austriaca avevano negli anni contribuito a formare l'orecchio, il gusto, la sensibilità di un figlio elettivo della Vienna cattolica di inizio Ottocento.

L'*Ellens Gesang* numero III è un *Lied* in forma strofica scritto su un testo originale inglese tradotto in tedesco che si compone di tre stanze. Di fronte al mutare dei testi delle diverse stanze, che per inciso iniziano e finiscono tutte con la formula antifonale "Ave Maria", Schubert si limita a riproporre la stessa melodia, lo stesso accompagnamento strumentale, la stessa proposta musicale senza la pur minima variazione per tre volte consecutive.

Non si esauriscono certo nella forma strofica tripartita del brano i possibili riferimenti trinitari nella scrittura schubertiana. Volutamente il compositore si adagia su un accordo iniziale privo di alterazioni cromatiche, una triade perfetta maggiore di Si bemolle cesellata nelle sue componenti e nelle sue diverse altezze timbriche, priva di macchie dissonanti, che si ripropone identica sia nel preludio che nel postludio pianistico. Un inizio e una fine che assumono i tratti di una imperturbabile serenità con la doppia valenza simbolica di un omaggio alla purezza della Vergine illuminata dai raggi di un manto celeste e trinitario.

Sono sostanzialmente tre le tonalità toccate nel corso del brano, in un itinerario armonico che disegna nella macrostruttura temporale una triade di tonalità sul modello dell'accordo iniziale. Il brano inizia chiaramente in Si bemolle maggiore per poi passare brevemente a re minore (bb. 5-6), soffermarsi su una prolungata sospensione in Fa maggiore, prima di fare ritorno alla tonalità "matrice" di Si bemolle.

Se agli interpreti dell'*Ave Maria* di Schubert si richiedesse di eseguire il brano al contrario dall'ultima battuta alla prima, il senso della forma

musicale rimarrebbe pressoché immutato. Ispirato dalla semplice testuale dell'inno alla Vergine di Walter Scott, dove il saluto latino alla Vergine incornicia come un filo rosso le singole stanze della preghiera, Schubert sceglie di riproporre identica la semifrase musicale con il frammento melodico delle prime due parole, *Ave Maria*, all'inizio e alla fine di ogni sezione, variando solo il tipo di risoluzione armonica: una cadenza d'inganno (V-VI) nella proposta iniziale (bb. 3-4), perfetta in quella finale (bb. 13-14). Palindromico è anche l'impianto tonale del brano sviluppato sullo schema funzionale: || T-D || D-T ||. La Madonna accompagna la vita terrena del Cristo, come quella di ogni credente, nel momento della nascita e *in hora mortis nostrae*. Non ci sono variazioni all'inizio e alla fine del brano; la melodia dell'invocazione schubertiana rimane la stessa, sempre uguale, come invariata rimane la porta di una mediazione femminile, materna, tra la terra e il cielo.

Un'Ave Maria "dodecafonica"

Ora se è vero che nella tradizione musicale occidentale e cristiana il riferimento simbolico al numero '3' è prassi "trinitaria" consolidata sia nella teoria della musica sia nelle opere, non è altrettanto scontato o facilmente dimostrabile il rimando ad altri "simboli" religiosi extra-musicali.

Senza voler essere annoverato tra gli studiosi che discettano e si accapigliano nell'interpretare dodecafonicamente composizioni seriali *ante litteram*, uno sguardo attento del *Lied* schubertiano non può eludere la ricorrenza – casuale o premeditata, ai posteri l'ardua sentenza – di numeri e simboli riferibili al culto mariano e alla sua tradizione iconografica, in particolare il numero dodici e la volta celeste.

Et signum magnum apparuit in caelo:
mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius,
et super caput eius corona stellarum duodecim¹².

Questo passo tratto dal capitolo 12 dell'*Apocalisse* di Giovanni che racconta di una donna vestita di sole apparire nel cielo con una corona di dodici stelle ha segnato indelebilmente la memoria immaginifica della tradizione cristiana. La forza espressiva di un'immagine che consacra *in aeternum* il rapporto eponimico tra la Madonna e un numero: dodici come le tribù d'Israele, come le porte della nuova Gerusalemme di Ezechiele, come gli apostoli del Cristo.

Il primo elemento della partitura di Schubert a richiamare magistralmente il numero "dodici" è la figurazione dell'accompagnamento pianistico in sestine:

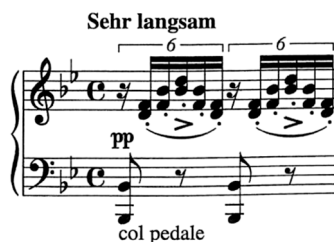


Figura 3. F. Schubert, Ave Maria op. 52 n. 6, b. 1 [GA II, p. 91]

Le note di quell'arpeggio, comprese le due crome della mano sinistra che completano il primo quarto di battuta, sarebbero potute essere 14, 16, 11, 8, 7 e invece Schubert regala al canto, che arriverà di lì a poco, 12 corde doppie, rivestite di una sottile filigrana allegorica – i puntini sotto i bicordi, la legatura di espressione e l'accento regale, “coronale”, al centro – che amplifica l'analogia metaforica tra i dodici suoni e le dodici stelle, amalgamandone il decorso sonoro in un manto unitario, un tessuto pregiato, *alias* il cielo stellato sopra la melodia.

Quante sono le battute dell'*Ave Maria*? 17 quelle scritte, 43 quelle percepite con il doppio ritornello. Eppure, se escludiamo le 5 battute di pre- e postludio pianistico, quelle della melodia, dell'Inno alla Vergine tornano ad essere: 12¹³.

Partiamo ora da un altro dato oggettivo del testo pentagrammato. Schubert caratterizza l'*Ave Maria* imprimendo una direzionalità alle altezze e alle melodie. Dato un suono di partenza X della figurazione, della semifrase, della sezione melodica, le altezze che seguono tendono a raggiungere gradualmente un vertice Y per poi simmetricamente e a specchio ridiscendere al punto di dipartita. Tale costruzione ad arco, semicerchio, volta, è riscontrabile in diversi momenti, tanto da risultare come una costante del *Lied*. Si possono citare brevemente l'arpeggio di sestine a doppie corde, l'arco melodico disegnato dagli accenti dei singoli vertici melodici accentati delle sestine (bb. 1-2), diversi frammenti della melodia, senza dimenticare la struttura melodica base della *salutatio* angelica iniziale e finale: Si bemolle - Re - Si bemolle (Bb4-D5-Bb4).

I rimandi extra-testuali prestano il fianco, *ça va sans dire*, a letture diverse, contrastanti, soggettive. Come impedire d'altro canto l'associazione metaforica di questo segno grafico e del suo effetto sonoro ad altri possibili elementi naturali o concettuali, ad esempio un'onda del mare o per iperbole immaginifica il gesto naturale di un suricato, piccola e simpatica mangusta che nel Botswana ad intervalli regolari si solleva

sulle due gambe posteriori per riconquistare poco dopo la posizione orizzontale?

Pur volendo lasciare libera la fantasia degli ascoltatori, nel caso specifico gioca a nostro favore il contesto mariano, l'ambientazione naturale della scena del racconto scozzese, la forte intenzionalità espressiva testimoniata dal compositore rispetto alla fonte testuale.

Ecco allora che la nostra proposta interpretativa suggerisce di riconoscere in quel saliscendi graduale di note, nella circolarità sinusoidale della linea melodica, negli arpeggiati del canto e del pianoforte un possibile riferimento simbolico alla volta celeste, a quell'orizzonte coloristico tradizionalmente associato alla figura di Maria per la cui intercessione si spalancano le porte del cielo: *Janua coeli, ora pro nobis!*

Ite missa est

La calunnia è un venticello, un'auretta assai gentile [...] sottovoce, sibilando, va scorrendo, va ronzando; nelle orecchie della gente s'introduce destralmente, e le teste ed i cervelli fa stordire e fa gonfiar¹⁴.

La seconda e ultima parte di questo contributo è consacrata alle ragioni di una pruriginosa ostilità nei riguardi dell'*Ave Maria* di Schubert, manifestatasi negli ambienti ecclesiastici italiani già a partire dalla seconda metà del XX secolo e protrattasi in forme più raffinate fino ai giorni nostri.

Senza voler ricostruire l'articolato e avvincente reticolo degli eventi storici che hanno portato alla ribalta il tema della liceità dell'esecuzione dell'*Ave Maria* nei luoghi di culto e/o all'interno della liturgia, mi limiterò *hic et nunc* a verificare la fondatezza delle accuse generiche nei confronti del brano, del compositore e della fonte d'ispirazione letteraria, accuse che per lo più si sono rivelate gratuite, ingiustificate e calunniose.

La donna del lago

C'era una volta un giovane organista, il quale, sentendosi replicare all'unisono dal parroco e dal solerte sacrestano che l'*Ave Maria* di Schubert non poteva essere eseguita in chiesa, brano notoriamente ispirato alla peccaminosa *Donna del Lago*, chinò lo sguardo e in preda ad un evidente imbarazzo acconsentì a modificare la faticosa scaletta dei brani già concordata con i nubendi.

Si potrebbe chiosare il veritiero qui simulato racconto, dicendo che un'intera generazione di musicisti in Italia ha dovuto subire l'umiliazione

di vedere respinta la proposta di esecuzione di un'*Ave Maria*, espressamente richiesta dagli sposi. La preoccupazione conviveva con il sospirato vagheggiare di una peccaminosa concubina, l'enigmatica Donna del lago, entrata di diritto nell'immaginario erotico collettivo di violinisti, cantanti e organisti.

Ellen Douglas, la protagonista del poema in versi di Walter Scott pubblicato nel 1810, *The Lady of the Lake*, è una fanciulla, una vergine, che si prende cura del padre, James Douglas, un tempo consulente fidato e mentore del re della Scozia, ora in esilio. Ellen ha la fortuna di soccorrere uno sconosciuto, tale James Fitz-James, sulla riva del *Loch Katrine*, un lago scozzese tra le fasciose foreste dei *Trossachs*, il quale sul finale si rivelerà essere il re Giacomo V di Scozia (1512-1542).

Ellen risponde ad una richiesta di aiuto, raccoglie lo sconosciuto e lo conduce nell'isola interna al lago, dove verrà ospitato e ristorato. Diverrà suo malgrado oggetto di una competizione amorosa tra due cavalieri rivali, Roderick Dhu e Malcolm Graeme, e riuscirà in un secondo e successivo incontro a respingere la proposta amorosa del re, tornato a farle visita sotto le mentite spoglie di James Fitz-James. Ellen rimane fedele all'amore genuino nei confronti di Malcolm, suo futuro sposo a conclusione del romanzo.

Con *The Lady of the Lake*, Scott regala al grande pubblico europeo¹⁵ i tratti tipici di una giovane eroina romantica, una vergine che rimane fedele, presta soccorso e porta in salvo il re di Scozia, si sottrae alla proposta di matrimonio del capo della fazione che ha dato ospitalità alla sua famiglia in esilio, custodisce e protegge il padre e in un momento di smarrimento, al riparo sui dirupi scoscesi di un rifugio roccioso, recita un'invocazione per lei e il padre più anziano alla Madonna.

Sin qui ho ricostruito il contesto narrativo dal quale viene tratto il testo dell'inno in inglese recitato da Ellen, affinché sappiate che: «in lei non trovo nessuna colpa».

Il testo della preghiera

Il *Lied* viene pubblicato nell'aprile 1826 dall'editore viennese Matthias Artaria con il titolo "*Ellen's III. Gesang. (Hymne an die Jungfrau)*" nel secondo dei due quaderni come sesto e penultimo brano della raccolta *Sieben Gesänge aus Walter Scott's Fräulein vom See*.

Il testo dell'inno alla Vergine viene originalmente pubblicato in doppia lingua per espresso desiderio del compositore, il quale con la doppia versione ambiva ad espandere la sua notorietà nel mercato di lingua in-

glese¹⁶, facendo precedere graficamente la versione inglese affiancata dalla traduzione in lingua tedesca di Adam Storck. Ripercorriamo brevemente con l'aggiunta della traduzione italiana le singole stanze del doppio testo tedesco-inglese, pubblicato nella prima edizione del 1826¹⁷:

[I st.] Ave Maria! Jungfrau mild, Erhöre einer Jungfrau Flehen, Aus diesem Felsen starr und wild Soll mein Gebeth zu dir hinwehen. Wir schlafen sicher bis zum Morgen, Ob Menschen noch so grausam sind. O Jungfrau, sieh der Jungfrau Sorgen, O Mutter, hör ein bittend Kind!	Ave Maria! maiden mild! Listen to a maiden's prayer; Thou canst hear though from the wild, Thou canst save amid despair. Safe may we sleep beneath thy care, Though hanished, outcast, and reviled. Maiden! Hear a maiden's prayer; Mother, hear a suppliant child!
Ave Maria!	Ave Maria!

|| Ave Maria! Vergine clemente, | ascolta la supplica di una fanciulla, | da queste rocce aspre e impervie | possa giungere a te la mia preghiera. | [In virtù della tua protezione] Dormiremo sicuri fino al mattino, nonostante la cattiveria degli uomini¹⁸ | Guarda o Vergine [benevola] gli affanni di una vergine, | o Madre, ascolta la preghiera di un bimbo che prega! | Ave Maria! ||

[II st.] Ave Maria! Unbefleckt! Wenn wir auf diesen Fels hinsinken Zum Schlaf, und uns dein Schutz bedeckt Wird weich der harte Fels uns dünken. Du lächelst, Rosendüfte wehen In dieser dumpfen Felsenkluft O Mutter, höre Kindes Flehen, O Jungfrau, eine Jungfrau ruft!	Ave Maria! Undefined! The flinty couch we now must share, Shall seem with down of eider piled, If thy protection hover there. The murky cavern's heavy air Shall breathe of balm if thou hast smiled; Then, Maiden! hear a maiden's prayer, Mother, list a suppliant child!
Ave Maria!	Ave Maria!

|| Ave Maria! Senza macchia [Vergine Immacolata]! | Se dal sonno rapiti su queste rocce inospitali il tuo manto ci protegge | la [fredda e] dura roccia sarà per noi morbido giaciglio. | Tra questi crepacci di rocce umide il tuo solo sorriso effonde un [soave] profumo di rose | O Madre, ascolta la supplica del bimbo | O Vergine, una vergine invoca [il Tuo aiuto]! | Ave Maria! ||

[III st.] Ave Maria! Reine Magd!
Der Erde und der Luft Dämonen,
Von deines Auges Huld verjagt,
Sie können hier nicht bey uns wohnen!
Wir woll'n uns still dem Schicksal beugen,
Da uns dein heil'ger Trost anweht,
Der Jungfrau wolle hold dich neigen,
Dem Kind, das für den Vater fleht!

Ave Maria!

Ave Maria! Stainless styled!
Foul daemons of the earth and air,
From this their wonted haunt exiled,
Shall flee before thy presence fair.
We bow us to our lot of care,
Beneath thy guidance reconciled;
Hear for a maid a maiden's prayer,
And for a father hear a child!

Ave Maria!

|| Ave Maria! Vergine pura! | i demoni della terra e dell'aria | si dileguano da questi luoghi vinti dalla benevolenza del tuo sguardo!¹⁹ | Noi vogliamo piegarci al nostro destino [al destino di grazia, alla volontà del Padre] | perché supportati dalla tua consolazione [dal tuo santo conforto] Alla fanciulla [alla vergine] concedi benevola la tua protezione, | alla bimba che rivolge a Te la supplica per il [suo] papà! | Ave Maria! ||

Le “poco virtuose” dedicatarie

Se le accuse di eterodossia e impudicizia rivolte alla fonte letteraria e al testo poetico dell'inno alla Vergine erano destinate per ovvie ragioni a svanire nel nulla, altri tipi di menzogne e dicerie si prestavano ad essere fruttuosamente impiegati, perché non facili da smentire. Mi riferisco in particolare alle molteplici candidate dedicatarie del brano, a partire da colei, la *Contessa del Lupo Bianco*, il cui nome troneggia al centro del frontespizio della prima edizione (1826) dei *Sieben Gesänge*:

der Hochgebornen Frau Frau Sophie Gräfin v. Weissenwolf geborne Gräfin v. Breunner hochachtungsvoll gewidmet von Franz Schubert (dedicato con grande rispetto e stima alla Nobildonna Signora Sophie, Contessa di Weissenwolf, nata Contessa del Breunner).

Prima di sbirciare nella “fedina penale” della contessa occorre precisare che all'epoca la dedica di un ciclo liederistico, una sonata, un quartetto, poteva scaturire da diversi fattori: quello economico al fine di ricompensare l'atto di generosità mecenatizia, quello politico utilitaristico per acquisire crediti alla corte del potente di turno, quello evenemenziale e, evidentemente non escluso, quello a carattere amoroso sentimentale

Nel caso dell'*Ave Maria* e dei *Lieder* op. 62 è lo stesso Schubert a confermarci che in una delle loro numerose tappe del viaggio musicale estivo nell'Alta Austria in compagnia di Vogl:

a Steyereck abbiamo fatto visita alla contessa Weissenwolf, che è una grande ammiratrice della mia nullità, possiede tutte le mie composizioni ed è in grado di cantarne molto bene qualcuna [*recht hübsch singt*]. I *Lieder* di Walter Scott le hanno fatto talmente impressione che non le dispiacerebbe affatto che glieli dedicassi: così mi ha fatto chiaramente capire²⁰.

Ora il fatto che la contessa Sophie Gabriele Gräfin Breuner (1794-1847), divenuta dopo il matrimonio con l'ufficiale e politico del governo austriaco Johann Nepomuk (1779-1855) contessa Ungnad von Weissenwolff, amasse il canto, fosse un'autentica ammiratrice dell'arte di Schubert, sostenesse economicamente insieme al marito associazioni musicali e singoli musicisti e si cimentasse con risultati discreti nel repertorio liederistico con voce di contralto, non fa certo di lei una moglie fedifraga o una signora poco raccomandabile.

Sempre a proposito della contessa Sophie leggiamo nelle memorie di un viaggiatore:

questa madre premurosa dei più bisognosi, che non trovava disdicevole, dato il suo status nobiliare, frequentare personalmente quei luoghi della povertà dove c'era più bisogno di assistenza e aiuto. La sua memoria rimane per i cittadini di Steyeregg e dintorni imperitura²¹.

Nei corridoi del gossip schubertiano si è fatto strada un altro nome legato all'*Ave Maria*. Si tratta di Therese Clodi, figlia di Florian Maximilian Clodi (1740-1828), il quale acquistò nel 1802, all'età di 62 anni, il castello di Ebenzweier. Therese, nata dalle seconde nozze del padre, un anno dopo l'arrivo dei Clodi a Ebenzweier, si prenderà cura amorevolmente dell'anziano genitore fino alla di lui morte avvenuta nel 1828. A lei che preferì rimanere nubile, il padre, divenuto nel frattempo cieco e malato di gotta, aveva affidato l'amministrazione della tenuta e il castello, che affacciava sul lago di *Traunsee* nel nord dell'Austria.

Schubert che nei mesi di giugno e luglio 1825 soggiornò per sei settimane a Gmunden presso l'amico e mecenate Ferdinand Traweger, fece visita sempre in compagnia di Vogl alla famiglia Clodi. Il castello dei Clodi distava solo pochi chilometri da Gmunden e a casa di Therese vennero eseguiti dal vivo alcuni *Lieder* tratti dal ciclo ispirato a Walter Scott. Scrive Therese in una lettera al fratello: «due volte ho sentito Vogl cantare e Schubert suonare il pianoforte, è stata e rimane un'esperienza soprannaturale poterli ascoltare dal vivo»²².

A rilanciare l'ennesimo sospetto sull'*Ave Maria* era bastato un appunto sul diario del commediografo e amico Eduard Bauernfeld (1802-1890), da-

tato 23 luglio 1826²³, il quale si riferisce a Therese Clodi col soprannome di “*Das Fräulein vom See*”. Un coro stonato di sepolcri imbiancati tornò a recitare un copione già scritto: «ecco a chi sotto sotto pensava l'autore mentre componeva l'inno alla Vergine».

Non vale la pena soffermarsi oltre sulla vicenda. Basti sottolineare che nell'estate del 1826, ad un anno di distanza dalla composizione del ciclo liederistico, e tenuto conto della notorietà del poema di Scott a Vienna e altrove in Europa, è facile intuire le ragioni per le quali il profilo di Therese, giovane nubile che si prende cura amorevolmente del padre malato e il cui castello bacia le rive di un lago, potesse combaciare con quello di Ellen. Il fatto che nella cerchia delle amicizie di Schubert ci si potesse riferire alla tenutaria di *Ebenzweier* con l'appellativo di “Signorina del lago” appare naturale e un'ipotesi del tutto plausibile.

Il momento delle firme finali

È finalmente arrivato il momento di dire a chiare lettere e senza il timore di suscitare più o meno transitori turbamenti a chicchessia quanto segue: malgrado possa apparire *démodé*, fuori luogo, troppo confessionale, Schubert nel 1825 scrive il *Lied*, che reca il tassonomico riferimento al terzo dei canti di Elena, l'*Ellens Gesang III*, pensando a Maria.

Cattolici, cultori della laicità dell'Arte, protestanti, formalisti, agnostici e greco-ortodossi, fatevene una ragione! Schubert scrive quella musica soprannaturale pensando alla Madonna, alla Madre del Cristo.

Ce lo conferma lui stesso, mettendo la parola fine agli inutili pettegolezzi, nella celebre lettera ai genitori del luglio 1825, nella quale racconta in prima persona l'atmosfera che ha accompagnato la nascita e la stesura dell'*Ave Maria*:

Tutti sono rimasti colpiti dal mio sentimento religioso, che ho espresso in un inno alla Santa Vergine e che, a quanto pare, tocca l'anima e induce al raccoglimento. Credo che ciò sia dovuto al fatto che non mi sforzo mai di essere devoto e, salvo quando non posso proprio resistere al desiderio di raccogliermi [*aufser wenn ich von ihr unwillkürlich übermannt werde*], non compongo mai simili inni o preghiere: ma quando lo faccio, allora generalmente sento che la mia devozione è profonda e sincera [*die rechte und wahre Andacht*]²⁴.

Schubert fa riferimento ad uno stato d'animo, ad un episodio che ha i tratti di un'esperienza mistica, quando racconta di essere stato sopraffatto dal desiderio di raccogliersi in un'attitudine spirituale profonda e sincera.

Rifugge dall'idea di devozionalismo e dalle pratiche di una religiosità affettata, confermando che nel suo comporre l'inno alla Vergine non vi era nulla di banalmente artefatto o preordinato²⁵. L'*Ave Maria* prende forma nell'intento di riportare sulla carta quell'esperienza interiore che lo aveva inderogabilmente spinto a scrivere un tributo di bellezza ed una preghiera alla Vergine.

Nel corso di questo contributo abbiamo scandagliato le virtù e il contesto di un brano che ha avuto una storia travagliata in soprattutto in Italia. Nelle diocesi, nelle parrocchie, nelle chiese, vale a dire in quei luoghi dove sembrava più idonea e funzionale la sua collocazione, esso è stato percepito come una minaccia al decoro e alla pratica liturgica. In molti casi ciò era dovuto ad una cattiva informazione, in altri ad una diffusa ostilità, direi financo gelosia, nei riguardi della popolarità della Madonna tra i fedeli.

Di certo questo tipo di malcelata insofferenza alla devozione mariana affonda le radici in qualcosa di più profondo e radicato. La stessa figura di Maria risulta motivo di attrito sia all'interno del mondo cattolico sia nel dialogo con altre religioni. Scrive Giulia Paola Di Nicola nel suo recente volume intitolato *Ben più che Madonna*:

Maria non cessa di rappresentare un motivo di scontro tra confessioni cristiane, molte delle quali l'hanno abbandonata ai cattolici, rifiutando la verginità perpetua, le pratiche devozionali, gli 'eccessi di venerazione', le immagini di 'idolatria-mariolatria'. [...] Riconosciuta o disconosciuta, più o meno patente o nascosta, Maria è stabilmente nell'identità cristiana [...] e continua ad essere presente quando la sua figura viene sminuita, quando viene rifiutata e il popolo le si rivolge spontaneamente, convinto che sarà comunque ascoltato²⁶.

Dopo avere per anni "sminuito" l'*Ave Maria* di Schubert come una canzone ispirata da donne di facili costumi e romanzi di dubbia ispirazione cristiana, gli strenui difensori dell'ortodossia liturgica hanno preferito incoraggiarne l'esclusione dalle funzioni religiose, derubricandola al genere di musica profana e "non" liturgica.

Sarebbe opportuno aprire un dibattito, che rimandiamo ad altra sede, su cosa possa dirsi sacro, liturgico e cosa no nel contesto odierno. Occorrerebbe interrogarsi sull'onnipresente riferimento alla partecipazione "attiva" dei fedeli, sul significato e sulla funzione stessa della musica e dell'Arte per la Chiesa e nella liturgia. Ci domandiamo ad esempio se la bellezza e l'efficacia di un canto possano risultare compromesse per il solo fatto che quel canto,

nel nostro caso un inno alla Vergine, non sia stato concepito nell'alveo di una finalità liturgica.

Siamo forse condannati a preferire spartiti e autori mediocri, a volte scendenti, esaltati e sponsorizzati dalle gerarchie solo perché "apparentemente" convenzionali all'uso liturgico?

Qual è il senso profondo della partecipazione dei fedeli? Quale spazio per un raccoglimento interiore all'interno della liturgia e con quali mezzi espressivi? Quale ruolo attribuire all'adesione non formale al rito e come evitarne le forme più alienanti (cori improvvisati, stormi di chitarre in libera uscita e stridule voci di benemerite vecchine)?

Ancora oggi, ad esempio, si tende ad evitare con ogni mezzo, che una preghiera alla Madonna possa in qualche modo interferire e alterare lo spirito del sacramento nuziale, l'autenticità del rito del matrimonio.

D'ora in avanti sarebbe meglio impiegare altrettante energie, impegno e dedizione, per sfuggire una volta per tutte alla beffarda alternativa di un'esecuzione dell'*Ave Maria* di Schubert nel momento meno significativo, meno profondo, meno partecipato della liturgia nuziale: quello delle firme finali degli sposi e dei testimoni.

Al di fuori delle mura del rito, quando l'*Ave Maria* cessa di essere un invito alla contemplazione e al raccoglimento, quel canto raffinato e spirituale diviene sfondo inutile e insensato di un naturale e imperturbabile chiacchiericcio. Adottando questa piccola premura, eviteremo tutti in futuro di compiere un dilleggio gratuito e una banale mercificazione di un capolavoro cristiano.

¹ È lo stesso Schubert ad inaugurare la stagione delle rievocazioni della fortunata melodia, facendo proprio l'espedito dell'auto-citazione come efficace mezzo di promozione tra il pubblico e raffinato espediente espressivo. Come fa notare il musicologo Scott Messing, sono evidenti i rimandi presenti nel primo tempo della partitura del Trio per pianoforte, violino e violoncello op. 100 (D 929), una delle ultime opere del compositore, divenuta a sua volta fonte inesauribile di notorietà internazionale per il nostro compositore anche grazie al prolifico uso di questa opera in ambito cinematografico (cfr. SCOTT MESSING, *Self-quotation in Schubert. "Ave Maria", the Second Piano Trio and Other Works*, University of Rochester Press, Rochester 2020). Schubert non aveva mai disdegnato di sfruttare la notorietà o la pertinenza di una melodia di un *Lied* al fine di impreziosire una nuova opera strumentale. Lo aveva già fatto ad es. con *Die Forelle* impiegato nella veste formale del tema con variazioni nel quarto movimento del celebre quintetto che ne riprende il nome o con le variazioni per flauto sul tema di "Trockne Blumen", il diciottesimo *Lied* del ciclo *Die schöne Müllerin*.

² Si vedano rispettivamente: a) la trascrizione per pianoforte solo di Liszt del 1838: F. LISZT, *Ave Maria* [di Schubert], S. 558/12, tratta dalla raccolta *12 Lieder von Franz Schubert*; b) l'elaborazione di Beyoncé del 2008, che sfrutta solo ed esclusivamente il frammento melodico originale di Schubert "Ave Maria" come una sorta di epifora musicale tra strofe diverse: B. KNOWLES, A. GHOST, I. DENCH, M. RIDDICK ET AL., *Ave Maria*, tratto dall'album *I Am... Sasha Fierce*.

³ L'edizione Urtext della *Neue Schubert-Ausgabe* fissa il completamento del brano nell'aprile 1825; vedi F. SCHUBERT, *Ellens Gesang III: Hymne an die Jungfrau* in ID., *Lieder*, a cura di W. Dürr, vol. 2 (Hohe Stimme), Bärenreiter, Kassel 2006, p. 91 [d'ora in avanti GA seguito dal numero ordinale del singolo volume]. Otto Erich Deutsch, riferendosi più in generale alla raccolta dei *Sieben Gesänge* ispirati al poema di Walter Scott, parla più genericamente del completamento dell'opera tra la primavera e l'estate del 1825; cfr. O.E. DEUTSCH, *The Walter Scott Songs*, in «Music & Letters», vol. 9, n. 4, Schubert Number (10/1928), pp. 330-335, qui p. 331.

⁴ Nell'estate del 1825 Schubert soggiornò e visitò diverse località dell'Alta Austria, tra queste: Altmünster, Gmunden, Kremsmünster, Linz e Steyregg.

⁵ F. SCHUBERT, *Lettera ai genitori* (Steyer, 25-28 luglio 1825) in O.E. DEUTSCH (a cura di), *Schubert. Die Dokumente seines Lebens*, Breitkopf & Härtel,

Wiesbaden 1996, p. 300 [d'ora in avanti SDL]; tr. it. in F. SCHUBERT, *Notte e Sogni. Gli scritti e le lettere tradotti e commentati*, a cura di L. Della Croce, LIM, Lucca 1996, p. 115.

⁶ Citiamo tra gli altri le diverse sfumature coloristiche e i diversi mezzi tecnico strumentali impiegati da Schubert nei *Gesänge des Harfners* op. 12, la breve raccolta giovanile ispirata dal "Wilhelm Meister" di Goethe, in particolare i primi due: *Wer sich der Einsamkeit ergibt* (D 478, 1) e *Wer nie sein Brot mit Tränen aß* (D 478, 2) con accordi a parti late liberamente arpeggiati, gruppi irregolari di terzine e successioni di doppie corde; il mistico e trascendente *Dem Unendlichen* (D 291) con le arpe in sestine dispiegate a rendere un omaggio festoso e corale della Natura all'Altissimo o infine il celebre e malinconico duetto goethiano *Nur wer die Sehnsucht kennt* tra Augustin, il vecchio arpista, e Mignon, sua figlia, nel *Lied der Mignon* (D 877, 4), ultimo dei quattro *Gesänge aus "Wilhelm Meister"* op. 62 (ulteriori rimandi in S. MESSING, *Self-quotation*, cit., pp. 88-89).

⁷ Cfr. F. SCHUBERT, *Nachtstück* op. 36, n. 2 (D 672), testo tedesco di Johann Mayrhofer in GA II, pp. 24-28.

⁸ Abbiamo già accennato al *cliché* espressivo dei gruppi metrici irregolari quali terzine e sestine in concomitanza di un riferimento testuale o letterario allo strumento o ad un suonatore d'arpa. Schubert nell'*Ave Maria* delinea un ulteriore elemento caratterizzante. Si potrebbe dire che l'autore predilige gli echi timbrici delle doppie corde rispetto all'andamento metrico. Le armonie vengono arpeggiate con doppie note sovrapposte e concatenate che di volta in volta ripetono nel succedersi per via ascendente o discendente rispettivamente il suono superiore o inferiore del precedente bicordo. Ritroviamo la stessa tipologia di arpeggio a doppie corde "legate" già nel primo brano della raccolta op. 52 ispirata al *The Lady of the Lake*, l'*Ellens Gesang I* (cfr. GA II, pp. 74-75).

⁹ Sul risveglio dell'interesse della classe medio-alta nei confronti dell'arpa celtica nell'Europa della prima metà del XIX secolo e sulla questione specifica dell'accordatura dello strumento si vedano le considerazioni di un gruppo di musicologi e arpisti anglosassoni: «As the historical Irish harp faced extinction in the early 19th cent., one of the more successful attempts to revive it linked academic investigations of 'ancient bardic music' to the social fashion for upper-class women to play the French harp. In 1820, harp-maker John Egan began to sell his Royal Portable Harps, built like a French harp,

with gut strings [*corde in budello*] like a French harp, tuned in Eb [*accordata in Mi bemolle*] like a French harp, but smaller and equipped with ditals [*chiavi (ditali)*], little finger-levers [*levette manuali*] at the pillar [*sulla colonna*], instead of the foot-pedals of a French harp» (K. ANTONENKO, A. LAWRENCE-KING, N. O'SHEA, *The Historical Irish Harp: Myths Demystified*, in «*Studia Celto-Slavica*» 7, 2015, pp. 253-280, qui p. 259); per un'indagine storica sulle pratiche performative dell'arpa nelle Highlands scozzesi, si veda J. GUNN, *An Historical Inquiry Respecting the Performance of the Harp in the Highlands of Scotland, from the earliest times, until it was discontinued, about the year 1734*, Bal-lantyne for A. Constable, Edinburgh 1807.

¹⁰ Sempre all'interno dei *Sieben Gesänge aus Walter Scotts "Fräulein vom See"* op. 52 anche i due canti di Elena, che precedono l'inno, sfruttano tonalità con i bemolle ed in particolare il primo *Ellens Gesang I* (D 837) la tonalità di Re bemolle maggiore e il secondo *Ellens Gesang II* (D 838) quella di Mi bemolle maggiore.

¹¹ La miracolosa immagine di Maria sulla falce di luna dorata con in braccio il bambin Gesù, il quale stringe con la mano destra una mela, risale agli anni 1493/1494. L'immagine della Madonna col bambino venerata nella cattedrale di Vienna si ispira all'incisione su rame nota come *Madonna mit dem Apfel* di Martin Schongauer (1430-1492).

¹² *Apocalisse* 12,1: Nova Vulgata 1979. «Un segno grandioso apparve nel cielo: una donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e, sul capo, una corona di dodici stelle» (*Apocalisse* 12,1: traduzione CEI 2008).

¹³ Schubert suddivide le strofe dell'inno in parti uguali, sfruttando due unità formali ternarie di 6 battute, le quali a loro volta, considerando il "molto lentamente" dell'indicazione di tempo, potrebbero considerarsi di valore doppio [(6 x 2) + (6 x 2)].

¹⁴ Tratto dalla famosa aria di don Basilio in G. ROSSINI, *Il Barbiere di Siviglia*, libretto di Cesare Sterbini, Atto I - Scena VIII.

¹⁵ L'opera di Walter Scott dopo la pubblicazione nel 1810 riscosse nell'arco di pochi mesi un enorme successo tra il pubblico. Nell'arco di otto mesi se ne stamparono e vendettero non meno di 25.000 copie. Rossini pochi anni dopo nel 1819 con la sua *La Donna del Lago* contribuì non poco a rendere celebri nei teatri di tutta Europa, tra questi Vienna, Dresda, Parigi, Londra e San Pietroburgo, i principali personaggi dell'avvincente storia d'amore.

¹⁶ Scrive Schubert ai suoi genitori: «Per la stampa di questi *Lieder*, intendo seguire una strada diversa

da quella solita, che è ben poco efficace, mettendo sul frontespizio il riverito nome di Scott [*den gefeierten Namen des Scott*] e aggiungendo il testo inglese. È un modo di stuzzicare la curiosità e di rendermi più noto anche in Inghilterra». In SDL, p. 299 (tr. it. cit., p. 113).

¹⁷ Traduzione dal tedesco all'italiano dell'autore del saggio.

¹⁸ In un contesto di guerra intestina alla Scozia, il padre in pericolo e la fanciulla trovano riparo provvisorio in una grotta tra rocce impervie ed una natura inospitale, di qui l'invocazione di protezione alla Madonna.

¹⁹ Significativo il richiamo alla benevolenza, ad un dolce sorriso che ha il potere di scacciare il maligno. Non per mezzo della spada, non per il tramite di un atto violento la Madonna schiaccia la testa del serpente, ma in virtù di uno sguardo compassionevole, di una propensione ad un gesto d'amore.

²⁰ F. SCHUBERT, *Lettera ai genitori*, in SDL, p. 299 (tr. it. cit., p. 113).

²¹ C.M. ROSSI, *Skizzen aus dem vielbewegten Reiseleben des C.M. Rossi*, Heft 7. *Steyerregg, Stadt u. Burg*, Druck von C. Ueberreuter, Wien 1858, pp. 12-13 [tr. it. mia].

²² T. CLODI, *Lettera al fratello Max Clodi* (Ebenzweyer, 22 giugno 1825) in SDL, p. 290 [tr. it. mia].

²³ Dal diario di Eduard Bauernfeld (Linz, domenica, 23 luglio 1826) citato in SDL, p. 369.

²⁴ F. SCHUBERT, *Lettera ai genitori*, in SDL, p. 299 (tr. it. cit., p. 112).

²⁵ Una conferma dell'attitudine al sacro e alla musica liturgica di Schubert, nonché della forza vitale ed espressiva della sua produzione religiosa arriva proprio dal fratello Ferdinand, il quale nell'agosto del 1825 non mostra di essere particolarmente stupito nel constatare la straordinaria accoglienza dell'*Ave Maria* tra conoscenti, ammiratori e pubblico: «E poi che un inno alla Santa Vergine, da te composto, possa suscitare una naturale devozione in tutti gli ascoltatori, non dovrebbe meravigliare quelle persone, se solo avessero avuto modo di ascoltare la tua *Messa* in fa maggiore [D 105], il tuo primo *Tantum ergo* [D 739] e la tua *Salve Regina* [D 676]. Poiché attraverso queste composizioni devote [*diese frommen Kompositionen*] ogni uomo, dotato di un briciolo di sentimento, è spinto con fervore [al raccoglimento e] alla contemplazione religiosa». In F. SCHUBERT, *Lettera al fratello Franz* (Wien, 4 agosto 1825), SDL, p. 305 [tr. it. mia].

²⁶ G.P. DI NICOLA, *Ben più che Madonna. Rivoluzione incompiuta*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2021, pp. 329-330.

Il ritorno di Silvio Spaventa nel bicentenario della nascita

The Return of Silvio Spaventa in the Bicentenary of his Birth

Maria Gabriella Esposito*

Un passato ancora vivo quello di Silvio Spaventa (Bomba, 10 maggio 1822 - Chieti, 23 giugno 1893): militante del Risorgimento italiano, maestro di sincerità dottrinale e politica, è stato accantonato dalla storiografia, nonostante abbia consegnato all'Italia un ricco patrimonio di idee culturali, etiche, politiche.

Deputato al primo Parlamento nel Governo Cavour (1861-1889), Sottosegretario all'Interno (1862-1864), Consigliere di Stato (1868), Ministro dei lavori pubblici (1873-1876) e Senatore del Regno (1889), il suo ritorno non può e non deve essere solo un riferimento ideale affidato alla storia, preziosa bussola per comprendere il presente e immaginare il futuro, ma una sicura base di studio e di testimonianza di vita per restituire allo Stato italiano e all'Europa una classe dirigente che operi con intelligenza e coscienza per una politica alta, perché il disagio esistenziale dell'uomo comune – disagio psicologico, etico, culturale, ma soprattutto economico – non cada nella mediocrità del quotidiano.

Prima di iniziare la sua luminosa ma dura e sofferta carriera di statista, Spaventa si dedicò al giornalismo. Fu Direttore del quotidiano politico-letterario, «Il Nazionale», interamente scritto da lui a Napoli nel 1848, anno di esplosioni rivoluzionarie che coinvolsero l'Europa, con numerosi moti e guerre. Animato da forti tensioni ideali, egli sentiva l'urgenza di impegnarsi in un progetto ambizioso: l'Unità d'Italia.

Ma come e dove trovare la guida? L'interrogativo postulava necessari strumenti operativi, rispetto a "Idee e valori" condivisi e da condividere, nella convinzione che cardini fondamentali dell'Unità fossero la Nazionalità e la Statualità, le cui radici risiedevano nei cuori, più che sul terreno di tecniche politiche o di uomini armati.

Lo slancio profetico di Spaventa ebbe come premio la pena dell'ergastolo nel carcere di Santo Stefano (Ventotene), successivamente tramutato in esilio perpetuo¹. All'antivigilia della sentenza gli fu proposto dall'Arcivesco-

* Maria Gabriella Esposito, già Professore Associato di Filosofia del Diritto, UniTe.

vo di Napoli di chiedere perdono al Re nella prospettiva della liberazione, ma Spaventa con la sua personalità caustica, mordente, stridente, rese vana quella proposta.

E così con la nobile nudità della sua esistenza e con la serenità di fronte alla morte, sfidò il potere. Visse per un decennio la condanna, a conferma di un singolare modo di ascoltare in solitudine la vita, ponendosi con sobrietà in uno stato di raccoglimento, con profonde riflessioni sull'individuo anonimo, proclamato sovrano ma poi ovunque ridotto in catene nel barattare la sua vita per un tozzo di pane strappato dagli avanzi del padrone.

Poiché la vita non è un gioco, ma ha un costo, Spaventa, per stabilirsi nell'orizzonte della dignità e della libertà, volle dare un significato alle parole uguaglianza, giustizia, liberazione dai bisogni, tutti valori logorati dall'ipocrisia.

Alle disillusioni vissute, non mancarono meritevoli successi, perché grazie alla stima e alla fiducia del popolo fu eletto Deputato nel 1861 nel Collegio di Atesa e Vasto, al primo Parlamento nel Governo Cavour.

Suggestivi e promettenti i suoi interventi, dai quali emergeva la figura di un insigne statista che per la difesa dello Stato sociale navigava nelle acque alte dell'uguaglianza².

Spaventa si è speso nella difesa dell'individuo che non è uno spirito puro o una idea astratta, ma «una potente e dolente creatura che vive di pane ed è materia, vive di idee ed è spirito»; «Il maggiore beneficio che si possa fare all'uomo non è quello di dargli il bene, ma di far sì che di quel bene egli sia l'autore»; «Bisogna scendere nelle pieghe della storia dove si nutrono le radici della vita per offuscare l'ombra opaca dello Stato che si proietta nelle oscure officine».

Illuminante il suo intervento in qualità di Consigliere di Stato a Bergamo sulla Giustizia nella Amministrazione (6 maggio 1880)³:

Il vero problema è quello della libertà, la quale non va ricercata tanto nelle Costituzioni o nelle leggi, quanto nell'amministrazione, la cui essenza sta nel fare, nel realizzare, nel portare a termine, nel risolvere i problemi che, in ultima analisi si riducono a singoli casi.

È la legge che si fa azione nella scelta del fine che va oltre il contingente, il provvisorio, al fine di salvarla dagli attacchi lesivi ed evitare che il legislatore cada nella mediocrità del quotidiano.

Chiediamoci: dov'è oggi quello Stato sociale che Silvio Spaventa ha onorato con il sacrificio della sua vita e con la severità dei suoi scritti? Giuseppe Capograssi, filosofo del diritto abruzzese, scrittore, giudice della Corte Co-

stituzionale, nel luglio del 1943, durante il crollo del regime fascista, propose all'attenzione degli studiosi «Il ritorno di Silvio Spaventa»⁴ una pista di riflessione per la stesura del capitolo sullo Stato a lui affidato nel Codice di Camaldoli (1945), piattaforma culturale e politica per i lavori della Assemblea Costituente.

Lo Stato sociale lo si rinviene, dunque nella nostra Carta costituzionale, sulla cui scia poi nel dicembre del 1948 è stata redatta la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*. È un ritorno a pensare politicamente in una stagione di slogans, di proclami, di aperture teoriche, per una testimonianza in grado di fornire esempi di etica pubblica.

Il ritorno alla contemporaneità dei Discorsi parlamentari di Spaventa ci consegna un lascito prezioso che illumina sul perché e sul come la politica debba servire a costruire un 'dopo' per non consumarsi in un eterno presente che ricorda l'episodio dell'Odissea di Omero, in cui i compagni di Ulisse, mandati ad esplorare un'isola non vollero più tornare.



Manifattura Di Castelli D'Abruzzo, Cappelletti Nicola (1691/1767), *Paesaggi con ruderi e figure* - 1700 - ante 1767 - maiolica dipinta a smalto, cm 18 - *collocazione*: Teramo (TE) - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - *proprietà*: Fondazione Tercas

¹ G. CANIGLIA, *Silvio Spaventa nel bicentenario della nascita*, Casa Editrice Carabba, Lanciano 2022. È un suggestivo e promettente studio che per la sua organicità consente una conoscenza completa dell'itinerario esistenziale e politico del patriota meridionale.

² S. SPAVENTA, *Discorsi parlamentari*, Camera dei deputati, Tipografia della Camera dei deputati, Roma 1913.

³ *Ibidem*.

⁴ G. CAPOGRASSI, *Il ritorno di Silvio Spaventa*, in *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol. VI, pp. 11-22.

Recensioni

Antonio Coccoluto,

Un filo d'erba che fissa le stelle. La mia avventura con

Egidio Santanchè

Città Nuova, Roma 2022

Un sentito grazie all'autore, che si è dedicato a ricostruire la storia di una persona speciale, un suo amico, con spirito di fedeltà e di gratitudine, un libro che non paga in termini di successo e tanto meno economici ma che è un atto di giustizia verso qualcuno ritenuto meritevole di essere esaltato, come quelle tante, dimenticate persone che rinnovano il mondo in cui vivono senza fare scalpore, senza essere acclamate: «Il bene crescente del mondo è in parte dipendente da atti ignorati dalla storia; e se le cose non vanno così male per te e per me come avrebbe potuto essere, lo si deve in parte al numero di persone che vissero fedelmente una vita nascosta, e riposano in tombe dimenticate» (G. ELIOT, *Middlemarch*, BUR Rizzoli, Milano 2008, pubblicato a puntate nel 1871-1872).

È un libro corposo, che mette il lettore in contatto diretto con la vita e l'anima di Egidio Santanchè, intrecciando biografia, autobiografia, poesia e legando il tutto con l'amore fraterno per un uomo chiamato "Soave" e anche "uomo dello stupore" e che tale si è rivelato nel corso dei suoi anni.

Il protagonista è – inaspettatamente per me che pure credo di averlo conosciuto – un fine poeta e scrittore, oltre che psichiatra, pedagogista (quanto attuale quel suo distinguere tra capricci e reali bisogni! E quanto vera la sua ostinata convinzione che non esistono bambini cattivi), medico, amante della natura, con una invidiabile generosità nello spendersi per gli ultimi visti come primi, specie nell'accompagnamento di minori difficili e nella cura di persone affette da malattie mentali, sapendo entrare nelle pieghe nascoste e nelle piaghe che ciascuno si porta dietro. Una vocazione alla professione di cura che in futuro richiederà sempre più seguaci se l'OMS stima una crescita esponenziale della depressione e calcola che dal 2020 sarà la più diffusa tra le malattie mentali (tasso più alto nei paesi asiatici) e la seconda dopo le patologie cardiovascolari. Infatti più della metà di tali patologie viene avvertita a 14 anni, ma la metà delle nazioni ha un solo psichiatra infantile per ogni 2 milioni circa di abitanti. In Europa si stimano oltre 35 milioni malati di depressione, malattia sommersa di cui si vede solo la punta dell'iceberg.

Ma il libro non consente solo di ricostruire la vita di una persona meritevole, che svela a tratti perle di santità. Esso dà anche da pensare. Personalmente sottolineo alcune riflessioni.

1. L'importanza dell'equilibrio "delicatissimo e misterioso tra l'umano e lo spirituale". Si tratta di un equilibrio sempre da conquistare e che se salta provoca instabilità e disagio. Nel mondo della spiritualità questo equilibrio è raro, perché si viene sollecitati a ideali di perfezione ardui e che spesso non sono confacenti a coloro che vi aspirano. Costoro si spendono generosamente senza pesare le proprie forze e si impegnano in stili di vita insostenibili, sino a rimanerne schiacciati.

Se è bene, dal punto di vista delle proprie risorse accontentarsi di ciò che si ha, così dal punto di vista spirituale

è bene evitare di strafare. Accontentarsi di ciò che si è ricevuto, limiti compresi, è premessa di buon essere con se stessi e della capacità di riconoscere e onorare i talenti degli altri, senza di che è facile cadere in patologie della psiche. Ricordo Manzoni su Napoleone: «Che volle in lui del creator suo spirito più vasta ombra stampar». Secondo Sant'Agostino: «Il bel giardino del Signore, o fratelli, possiede non solo le rose dei martiri, ma anche i gigli dei vergini, l'edera di quelli che vivono nel matrimonio, le viole delle vedove. Nessuna persona deve dubitare della propria chiamata: Cristo ha sofferto per tutti (*1Tm 2,4*)». Mi è tornata in mente anche Santa Teresina, che si chiedeva perché Gesù dava tanto a uno e poco a un altro. La sorella più grande, allora, prese un ditale e un bicchiere, li riempì di acqua e poi chiese quali dei due fosse più pieno. «Ma tutti e due sono pieni», rispose Teresa. Non conta infatti essere grandi perché la felicità di ciascuno sta nell'essere e agire conformemente a come Dio l'ha creato. Gregorio di Nissa preciserà: «[Dio] non comanda di diventare uccelli a coloro ai quali non ha fornito le ali, né di vivere sott'acqua a coloro per i quali ha stabilito una vita terrestre [...]». La legge [...] è adatta alle forze di coloro che la ricevono e non costringe a nessuna impresa che superi la natura» (GREGORIO DI NISSA, *Omellie*, Om. 6, *Sulle beatitudini*; PG 44, 1266-1267). Per questo, papa Francesco invita a non imitare nemmeno i santi, papi compresi, per essere fedeli alla propria vocazione e anche per non assecondare il culto della personalità. Così reagirono Paolo e Barnaba a quanti volevano adorarli come déi: «Uomini, perché fate questo? Anche noi siamo esseri umani, morali come voi» (*At 14,1-3*).

2. Traspire spesso – neanche tanto velatamente – la sofferenza e il travaglio di una vita tutta consacrata e "macinata" nell'Opera di Maria, alla quale Egidio ha voluto restare fedele fino in fondo come "popo", secondo la bella descrizione che ne fa poeticamente Chiara Lubich nel 1980 (riportata alle pp. 306-307). Come un gabbiano ferito, che indomito prosegue il suo volo, ha continuato ad aiutare gli altri a volare senza cercare compensi, ringraziamenti, applausi, restando dietro le quinte. Mi ha fatto pensare alle tante sofferenze evitabili che ci infliggiamo reciprocamente, frutto di ideologie, rigidità dottrinali e morali, abitudini a valutare la spiritualità altrui, tutti motivi di scompensi per le tante persone che hanno fatto ricorso a lui come psichiatra e forse per Egidio stesso. Scompensi non riducibili automaticamente alla scelta della verginità, talvolta perseguita con lo sforzo della volontà e con l'aspirazione ad una scelta considerata privilegiata, senza poi riuscire a reggerla. Similmente può creare scompensi la rinuncia alla professionalità quando provoca sentimenti di inutilità e depressione. Amore di Egidio per l'ecologia si estendeva dalla natura ai rapporti interpersonali e a quelli più impegnativi nei gruppi e nelle istituzioni. Per vivere bene sentiva e raccomandava la necessità e il bisogno di un'aria non inquinata da ingiustizie, rancori, imposizioni, sovrastrutture.

Egidio ha incontrato tante persone che hanno vissuto il disagio esistenziale sul senso della loro appartenenza e della loro vita, spesso ridotte anche in stato di bisogno. Le ha curate bilanciando gli interventi sul piano della medicina con quelli

di tipo spirituale («amare l'anima degli altri», p. 197). Era uno che curando aveva l'umiltà di riconoscersi bisognoso di cure: «Ho bisogno di qualcuno che mi aiuti a credere in me stesso» (p.172). Il rispetto delle differenze gli suggeriva grande attenzione nel modo di concepire e vivere l'unità, nella serena convinzione che siamo tutti peccatori e tutti fratelli. Concretamente ciò si traduceva nella rinuncia al potere che ognuno ha in parti disuguali sugli altri e che non si riduce certo a quello politico e della forza, giacché si nasconde, come la tentazione più grande, anche nelle pieghe della spiritualità. Perciò si legge nel libro un concetto tratto dal Tao Te King di Lao Tze: «Chi vuole governare le cose le distrugge. Il vero re è quello che governa tutto senza governare». Per Egidio significava che governare era possibile solo stando in croce come Gesù.

3. Spero che un libro come questo contribuisca alla coscienza del limite ossia ad accettare gli errori che tutti facciamo e che tutte le istituzioni, dai gruppi ai movimenti, agli Stati, alla Chiesa, hanno commesso lungo la storia. Si cresce facendo apertamente e serenamente una revisione critica, contestualizzando e cercando il modo per evitarli nel presente e nel futuro. Un certo trionfalismo, pago delle conquiste, della diffusione e dei risultati raggiunti rende impermeabili a qualunque revisione del passato.

«Erano i tempi di guerra» è l'incipit della storia che chiunque abbia incontrato il Movimento dei Focolari ha ascoltato. Alla luce anche della documentazione contemporanea, senza nulla togliere a tutti quelli che come Egidio rappresentano esempi luminosissimi di questa storia, credo bisognerà tenere conto anche di una narrazione inclusiva dei passi falsi, pur se fatti in buona fede, che hanno prodotto conseguenze negative in termini di salute, di sopravvivenza, di isolamento. Antonio Cocoluto ha avuto il coraggio di accostarsi con rispetto e delicatamente ad alcuni problemi così come si sono presentati fin dall'inizio degli anni '70, non senza lasciare ai lettori zone di mistero. Egli cita le prime «discussioni circa l'autorità e il modo di portare avanti le cose, considerato troppo centralista», «la ricerca di un maggiore dialogo su questioni cruciali come l'esigenza di rispettare la libertà della coscienza», «una più responsabile obbedienza alla Chiesa e una diversa modalità di relazione tra la componente maschile e quella femminile» (p. 171). Difficile non ritrovarsi in questa analisi.

4. Se dovessi riassumere ciò che ho tratto da questa lettura, mi pare che *incarnazione e poesia* siano la parola chiave («non si può sviluppare l'albero senza la terra» p. 189). Senza fare i conti con la durezza della realtà, con le sue sconfitte e le sue parziali vittorie, l'armonia di cui si parla in termini ideali, di fatto resta irraggiungibile, a volte soffocata da un clima vellutato di mezza verità, di non detti, di silenzi conniventi («Forse l'eccessivo tacere non è da Dio», p. 200). Come spesso accade sulla terra, sarebbe ingannevole aspettarsi tout court da qualunque pur nobile realizzazione, quella reciprocità paradisiaca cifra dei rapporti trinitari. Egidio in tutta la sua vita ha sempre puntato a quell'atmosfera di sincerità e franchezza che porta qualche dispiacere ma che, rivestita di amabilità, apre la comunicazione a 360 gradi, la spoglia della retorica e di quegli abbellimenti che possano ingraziarsi l'altro, ma non lo aiutano, spesso, a prepararsi al duro risveglio che la realtà impone. Verità, umorismo, autoironia, capacità di prendersi in giro alla Tommaso Moro, gioia di fare festa nel bel mezzo di situazioni difficili, come dopo un furto ed anche di sapersi concedere qualche amabile piacere, pur sapendo all'occorrenza rinunciare. Antonio Cocoluto col suo prezioso lavoro ci ha consegnato un amico che rimane nel cuore come un "tessitore di sogni", che non cessa di levare lo sguardo al cielo, pur essendo un realizzatore e un combattente «in lotta tra lui e il grigio della vita» (p. 206).

Giulia Paola Di Nicola

Filippo D'Andrea,
Padre Giovanni Vercillo. Sorriso di Dio. Giovani, Carità, Mistero
GrafiChEditore, Lamezia Terme 2021, pp. 112

Leggendo le pagine di questo libro che raccoglie 17 testimonianze sull'incontro con Giovanni Vercillo religioso dei Minimi, sovengono alcune delle parole dell'esortazione apostolica di papa Francesco dedicate alla gioia dell'annuncio del Vangelo: «Al di là di qualsiasi apparenza, ciascuno è immensamente sacro e merita il nostro affetto e la nostra dedizione. Perciò, se riesco ad aiutare una sola persona a vivere meglio, questo è già sufficiente a giustificare il dono della mia vita. È bello essere popolo fedele di Dio. E acquistiamo pienezza quando rompiamo le pareti e il nostro cuore si riempie di volti e di nomi!» (*Evangelii gaudium* 274).

Davvero emerge nei testimoni, ad oltre quarant'anni dall'incontro personale avuto con il padre Giovanni, che ciascuno – pur con parole diverse – ritorna su questa percezione di avere incontrato un uomo che aveva rotto tutte le pareti e abbattuto tutti i muri riempiendo il suo cuore di volti e di nomi. Ma soprattutto, se secondo Francesco basta anche «aiutare una sola persona a vivere meglio [...] per giustificare il dono della vita» la vita del padre Giovanni, alla luce di ciò che scrivono i testimoni, appare totalmente giustificata. Tutti gli autori riannodando il filo della memoria della giovinezza convergono nel disegnare un profilo condiviso del padre Giovanni nel quale l'uomo, il religioso e il sacerdote si fanno uno offrendone i caratteri che hanno reso indimenticabile e fondamentale il loro incontro con lui e del quale sono adesso consapevoli «di quanto bisogna essere grati al Signore del dono della sua presenza». Un incontro fondato su semplicità, umiltà e soprattutto sulla «capacità di ascoltare, di ascoltarci». Una infinita attenzione all'ascolto dell'altro che emerge da quasi tutte le testimonianze. Ascolto di tutti, indistintamente ma soprattutto dei meno ascoltati, di quelli la cui voce è tanto flebile da apparire insignificante. E invece il padre Giovanni restituiva a quelle voci dignità, rifacendosi a quella predisposizione verso gli ultimi che si ispirava al suo maestro san Francesco di Paola «di cui era fiero di essere figlio». Qualcuno ricorda di avere «scoperto la sua predilezione per le persone più svantaggiate, e di come sapeva rapportarsi con loro con grande rispetto e rispondere concretamente ai loro bisogni, quando poteva» e ancora «la sua grandissima sensibilità che lo portava ad avere una attenzione e una grande disponibilità verso tutte le persone, ma specialmente verso quelle che facevano più fatica, mettendole a proprio agio», segno di «una straordinaria umanità che traspariva dal suo modo semplice di porsi agli altri». Ma anche ascolto paziente delle «persone più antipatiche e inopportune» o «sciocche e noiose» sopportate con pazienza e tolleranza proprio perché convinto che fossero quelle più bisognose. Un ascolto protratto nel tempo della malattia quando, pur tanto sofferente e allettato, continuava ad accogliere i numerosi visitatori non negandosi a nessuno.

Le esperienze vissute con lui, soprattutto dal gruppo degli adolescenti di quel tempo, riemergono dalla memoria di ognuno, ma fra tutte quella che segna un punto di non ritorno sono le visite agli ospiti del centro Giovanni XXIII di Serra d'Aiello. Una scoperta decisiva di un mondo nascosto e ignorato che segnò la vita dei ragazzi e delle ragazze del gruppo parrocchiale. Il tutto ispirandosi al superamento della costrizione, secondo le parole di san Francesco di Paola: «Ogni cosa per amore, e niente per forza», e affermando il primato della convinzione, una scelta che non ha perso la sua estrema attualità per molti dei testimoni che hanno scritto questo libro. Una convinzione fusa con la capacità – gli riconosce un testimone – di avere aiutato quei giovani a «saper sognare», perché chi è vivo nel proprio sogno – 'nel proprio

realizzarsi, terrà in sé vivo il ricordo della propria esistenza, ma soprattutto terrà vivo il proprio cuore». Ciò corrisponde perfettamente agli obiettivi da lui perseguiti nella sua azione pastorale e affidati al suo successore nella parrocchia di Sambiasse: «La valorizzazione dei giovani, con il primato della formazione perché il motore di una comunità ecclesiale e civile sono i giovani, e i protagonisti della loro vita devono essere i giovani stessi: stare con loro sempre, ma come testimone e punto di riferimento per la loro formazione e crescita». Un progetto educativo che trova oggi conferma e riconoscimento tra le righe di queste testimonianze che non indulgono alla nostalgia – pur comprensibile – per gli anni della giovinezza e che colgono la sostanza e la grandezza della missione del padre Giovanni: «Ci aveva educato legandoci a Gesù e non alla sua persona, che è rimasta libera e nei nostri confronti liberante, ci aveva educati a coniugare la fede alla vita, la spiritualità alla concretezza di una fede che si declina nella quotidianità, che guarda in faccia le paure che ci vengono da dentro e da fuori, a chiamarle per nome, a saperle dominare e a far diventare le nostre debolezze punti di forza, ci aveva educati a non vivere nell'atteggiamento di chi sa solo ricevere ma, nella gratitudine, a condividere quello che avevamo ricevuto, a fare della nostra comunità e delle nostre relazioni umane il luogo esistenziale della nostra missione, della nostra testimonianza per essere non solo credenti ma soprattutto credibili».

Eppure, in quella infaticabile attività a favore dei giovani perché maturassero la propria fede e la propria coscienza attraverso esperienze significative (l'incontro con Helder Camara, uno dei padri del Vaticano II e dei protagonisti del post Concilio), viaggi (indimenticabilmente formativo quello alla comunità di Taizé), faticose escursioni e azioni di carità non manca chi con grande acume osserva di non averlo «visto 'fare' tante cose» perché non era interessato ad apparire quanto ad «essere». Ed essere con una semplicità e una sintesi di linguaggio che ritengo derivassero da una solida preparazione culturale – di cui non faceva sfoggio di erudizione – e da un'intensa preghiera (chi nel 1986 conosceva e citava Etty Hillesum come invece faceva lui?). Ricorda ancora qualcuno quanto fosse schietto e come «non si perdesse in discorsi e cose inutili».

Ma dalle pagine emerge anche l'esperienza avanzata di una parrocchia che svolge anche il compito di servizio sociale e di animazione di una comunità. Il ricordo qui si fa decisivo «le porte della parrocchia erano spalancate a ogni ora e avevamo un mondo di attività da svolgere: gli incontri del sabato pomeriggio – con la riflessione sul Vangelo – come caposaldo, poi le prove dei canti per la Messa della domenica, il teatro, le attività nelle frazioni di montagna o anche, semplicemente, una cena nelle sale parrocchiali. Un fermento incredibile» e queste parole si incrociano con quelle di chi ricorda l'attività nel borgo di Miglierina nel quale si avvia un'alphabetizzazione per adulti a partire dall'imparare anche solo a scrivere la propria firma fino al recupero della dispersione scolastica e a lezioni di cucito e di cucina. Emerge così l'immagine di una comunità che realmente si ispirava alle parole di fra Roger Schutz, il fondatore di Taizé, riportate in un poster nella sala delle riunioni: «una comunità che emargina smentisce Cristo». E ugualmente importante per disegnare il profilo del padre Giovanni è il racconto di una carità operativa di chi assume il compito di ridistribuire ciò che ha ricevuto: «La gente del posto per ringraziarlo gli dava quello che coltivavano, patate, castagne, noci, ma anche uova, salame, olio. E lui appena arrivava con la sua macchina davanti al convento di Sambiasse li distribuiva ai poveri ed agli ultimi e dava tutto quello che aveva portato. Svuotava letteralmente la macchina. Era sempre pronto nell'essere generoso con tutti». Una carità che si spinge fino in Camerun aprendo la strada al suo ordine che oggi vi si trova in missione. Ma una carità che riconosce i doni ricevuti

come egli scriverà nella lettera di congedo dai giovani della parrocchia di Sambiasse che lascia nel 1986: «Voi avete avuto dalla Parrocchia, io ho ricevuto tanto da voi, continuamente stimolato e reso vivo dalle vostre richieste, dai vostri problemi, dai vostri dolori, dalle vostre gioie. Perciò vi dico grazie, vi ripeto il mio grazie, ancora una volta grazie a voi tutti». Un riconoscimento di gratitudine che sottolinea il contributo decisivo ricevuto da una suora – riconoscimento tanto raro nell'universo maschile clericale –: «Un particolarissimo grazie a Sr Anna Maria (Rovetta), molto di quel poco che si è fatto in questi anni è dovuto al suo continuo proporre, stimolare, provocare. Io lo so bene, perciò a lei il mio affettuoso grazie».

Alcuni osservano come in quell'addio verso il servizio pastorale nel carcere di Cosenza egli non porti nulla con sé, lo accompagna soltanto la vecchia chitarra animatrice della liturgia e degli incontri amichevoli di quegli anni. Una lezione di autentica povertà e di impegno pastorale che in questo libro ci viene restituita nella sua umilissima grandezza. Davvero chi leggerà queste pagine potrà costatare, non senza emozione, come ciò che di bene è compiuto nella vita possieda questa inattesa capacità di permanere nel mondo al di là della morte. In totale contraddizione con la corrente e diffusa idea che tutto debba rimanere schiacciato unicamente in un eterno presente, questo libro si colloca controcorrente dimostrando quanto il futuro mantenga un debito inestinguibile con il passato. Infatti, le testimonianze raccolte in queste pagine non sono soltanto l'espressione di una pur bella gratitudine collocata nel passato remoto dell'adolescenza, epoca della vita nella quale tutti gli autori hanno incontrato il padre Giovanni, ma convergono sulla constatazione di quanto il bene ricevuto riemerge nel presente di ciascuno, di quanto ognuno si senta a lui debitore, a distanza di decenni, di ciò che – anche grazie a lui – egli oggi è. E questo grato riconoscimento coinvolge indistintamente tutti gli autori di queste pagine: sia coloro che hanno maturato la vocazione come presbiteri, sia quelli che sono divenuti consapevoli della vocazione laicale, sia quelli che hanno confermato la vocazione alla vita religiosa. È dunque una compagnia attuale e forte quella che avvertono questi testimoni, un dono prezioso ricevuto che condividono adesso con i lettori grazie al professore Filippo D'Andrea, insigne intellettuale del nostro comune Mezzogiorno e del quale ho l'onore di essere collega e amico, che meritoriamente li ha pungolati a ricomporre la memoria dimostrando che non avevano scordato, nel suo senso autentico e drammatico di «lasciare cadere dal cuore», il loro antico maestro padre Giovanni. Lui, il religioso dei Minimi – «minimo tra i minimi» sebbene alto e robusto come una «quercia» –, fu semplicemente e silenziosamente testimone del Cristo che venne incontro ad ognuno di loro segnandone in modo inatteso e differente la vita. Ma l'invito di Filippo D'Andrea, un invito coraggioso e prezioso ad un tempo, coincide con questo nostro presente nel quale le acque del fiume Lete sembrano inondare e cancellare ogni ricordo. È, dunque, questo un libro controcorrente del quale la comunità di Sambiasse, l'intera diocesi di Lamezia e la comunità dei minimi devono essere grate e trarre incoraggiamento ed esempio. Ci è affidata una immensa eredità di memoria del bene che va custodita, compresa e affidata al futuro. Certo nella storia abbiamo tanto male e tanto dolore, tante negatività che non fanno onore alla Chiesa e ai cristiani e queste non vanno né nascoste, né negate, ma non possiamo attardarci sempre in una sola e inutile apologetica negazionista o rimanerci schiacciati dal risentimento e dalla invadenza del male che certo va denunciato e combattuto. Ma abbiamo anche tanto bene, un immenso e strabocchevole dono di bene, spesso silenzioso e tanto umile da passare inosservato e tuttavia quanto decisivo perché la storia del mondo non precipiti verso lo sprofondamento totale. E a ben guardare osserviamo che questo bene è compiuto da una quantità di sconosciuti per

la storia evenemenziale, per quella delle grandi celebrazioni e della pubblicistica, una santità ordinaria e ignorata alla quale non prestiamo sufficiente attenzione e che invece influenza positivamente la nostra vita. Il padre Giovanni mi appare con evidenza uno di questi sconosciuti, un testimone di Gesù Cristo che ha amato sul serio un gruppo di giovani che gli erano stati affidati così come avrà certo amato i reclusi del carcere di Cosenza dei quali per tre anni fu cappellano e i nomadi di via Popilia. E tutto questo con totale semplicità e gratuità, addirittura sorpreso – fino alle lacrime – che gli altri potessero avere, nel tempo della malattia, dei gesti di bontà nei suoi confronti. Una vita che si è consumata in un servizio umile e attento all'altro e alla relazione, e che questo libro ha il merito di rinnovare per ritrovare anche noi il coraggio di un cristianesimo come quello di padre Giovanni Vercillo che sono certo si sarebbe riconosciuto nelle parole che Giorgio La Pira scriveva, ora quasi è giusto un secolo, all'amico poeta Salvatore Quasimodo: «Caro Totò, [...] il cristianesimo è per i vicoli: per le porte senza numero; è il Patrimonio della Povertà, il fiore dell'uomo: esso è un tronco che deriva da Dio e che si nasconde nei sottoscala». Lì, nei sottoscala della storia padre Giovanni ha compiuto la sua missione convinto – come scrive nel suo diario il 18 febbraio del 1969 – che «la gente capisce una sola predica: quella dell'esempio» e che «il Vangelo va vissuto proprio negli ambienti più difficili». È proprio lì, nei nodi irrisolti della storia: una parrocchia, delle piccole e periferiche frazioni di montagna, un carcere, una comunità di nomadi che egli ha realizzato la missione convinto che «i Minimi devono andare dove non vanno gli altri» e ispirandosi a quanto affermava nella catechesi radiofonica del Venerdì Santo del 1983: «Tanto è stato fatto da quando il Cristo è morto ma tanto rimane da fare. A noi, cristiani di oggi, a noi cristiani coscienti, questo compito straordinario, di trasformare il mondo, in attesa che il mondo risorga, diventi completamente nuovo per mezzo di Gesù Cristo che è morto per tutti».

Sergio Tanzarella

Enzo Di Nuoscio,

I geni invisibili della democrazia. La cultura umanistica come presidio di libertà

Mondadori Università, Milano, 2022, pp. 158

Con *I geni invisibili della democrazia. La cultura umanistica come presidio di libertà*, Enzo Di Nuoscio ci offre un'articolata analisi sulla vita democratica in un'epoca in cui le persone sperimentano l'abbondanza delle informazioni, ma avvertono anche il rischio di essere risucchiati dalla fallacia delle tante «buone ragioni di credere il falso».

Il libro di Di Nuoscio è il tentativo di svelare le insidie che da sempre minacciano l'*homo democraticus*, indicando quei "geni invisibili" – per dirla con le parole di Guglielmo Ferrero – che svolgono la funzione di sentinelle poste sui bastioni ideali della cittadella democratica, la quale, per definizione, è luogo "aperto", dunque, di fatto, esposto alle minacce dei tanti suoi nemici.

La domanda che pone Di Nuoscio va alla radice del problema democratico: come può sopravvivere una democrazia se i cittadini, pur disponendo di una enorme quantità di informazioni, appaiono sprovvisti di una sufficiente capacità

filologica di comprendere il significato di un testo? Ebbene, sulla scorta dell'insegnamento socratico, la democrazia «è un cavallo nobile, ma indolente» e affinché non imploda necessita di una risorsa tanto preziosa, quanto rara e deperibile: «Lo spirito critico».

Il libro è suddiviso in sette densi capitoli nei quali l'Autore analizza lo specifico contributo che singole discipline umanistiche e sociali possono offrire all'implementazione dei processi democratici; ci limitiamo a considerare tre aspetti. In primo luogo, per Di Nuoscio «lo studio della filosofia educa alla democrazia». In breve, tutti i regimi totalitari e le ideologie antidemocratiche, pur differenziandosi per una miriade di aspetti, sarebbero accomunati da due principi fondamentali: l'assolutismo gnoseologico e il fondazionismo etico. È questa la pretesa di essere in possesso di una conoscenza assoluta non soltanto di «come vanno le cose», ma, soprattutto, di «come dovrebbero andare». Una presunzione che si rivela «fatale» per le ragioni della libertà e della democrazia: un uomo solo al comando, un partito, una classe, una razza, si sentiranno in dovere di soffocare qualsiasi libera discussione che fosse di ostacolo alla realizzazione del loro ideale di società perfetta.

In secondo luogo, Di Nuoscio sostiene che «la filologia allena la mente dell'*homo democraticus*», partendo dal presupposto che le lingue classiche sono porte che aprono la mente a differenze e somiglianze con mondi distanti dal nostro. Seguendo una linea popperiana, Di Nuoscio mette in guardia dalla abusata definizione di democrazia come «governo del popolo», argomentando invece l'idea della democrazia come «governo della legge». Una fitta rete di istituzioni e di meccanismi che oppongono autorità ad autorità, favorendo un controllo reciproco tra i poteri. Una delle forme di controllo del potere è dato dal «giudizio da parte del popolo», di qui la necessità che l'*homo democraticus* sviluppi una elevata capacità di esercitare il senso critico che passa per la preliminare comprensione di un testo e di una argomentazione.

Il terzo aspetto riguarda il modo in cui la conoscenza storica insegna ai «nativi democratici» che «tutto è possibile». La democrazia è portatrice di una serie di promesse che si sono tradotte in legittime aspettative: aumento delle libertà individuali, uguaglianza, sovranità popolare, eliminazione delle oligarchie, massimo di trasparenza nella gestione del potere. Di fatto, tali legittime aspettative risultano in gran parte disattese, provocando un comprensibile senso di frustrazione e di risentimento nei confronti della democrazia stessa.

Un antidoto contro le «buone ragioni di credere il falso», al punto da preferire le dittature alla democrazia, è dato dalla conoscenza storica. È proprio grazie a tale conoscenza che possiamo maturare quel «senso storico» che ci consente di collocare storicamente il presente.

Non dovremmo dimenticare che mai come oggi nella storia dell'umanità sono garantiti tanti diritti ad un numero così alto di persone; in breve, citando Gaetano Salvemini, la conoscenza storica fornisce l'abitudine di osservare i fatti, di descriverli con una certa esattezza, ordine e semplicità e di poter concludere che: «La democrazia è il purgatorio. Ma la dittatura è l'inferno. Sforzatevi di migliorare il purgatorio della vostra democrazia, ma badate a non cadere nell'inferno della dittatura».

Flavio Felice

Libri ricevuti

Paolo Cugini

Chiesa popolo di Dio. Dall'esperienza brasiliana alla proposta di papa Francesco
EDB, Bologna 2020, pp. 392

La Chiesa come popolo di Dio è la proposta ecclesologica del Concilio Vaticano II e riconosce che tutti i battezzati partecipano del sacerdozio comune e del triplice *munus* profetico, sacerdotale e regale. La proposta viene recepita positivamente dalla Chiesa latinoamericana che, a Medellin nel 1968, aggiorna il proprio cammino ecclesiale a partire dalle intuizioni conciliari. L'opzione preferenziale per i poveri, l'esperienza delle comunità ecclesiali di base, la centralità della Parola di Dio, l'incentivo alla ministerialità dei laici sono tutte scelte segnate dalla svolta conciliare che caratterizzeranno il cammino di un intero continente. Più difficile e problematica è la recezione dell'ecclesologia del Popolo di Dio in Occidente. La contrapposizione tra Chiesa istituzione e Chiesa carismatica e la difficoltà di cogliere il significato positivo del termine "popolo" in un contesto sociale che tende a proporlo in una dimensione politica, conducono alla scelta, avanzata nel Sinodo straordinario dei vescovi del 1985, di sostituire l'accezione conciliare della Chiesa come popolo di Dio con quello di Chiesa come comunione. Secondo l'Autore, solo ripercorrendo le tappe della proposta conciliare si possono comprendere le scelte pastorali di papa Francesco della Chiesa e l'indicazione di una Chiesa inclusiva che sa accompagnare, discernere e integrare tutti.

Antonio Loperfido

Ti ricorderò per sempre. Tutto e immortalità artificiale
EDB, Bologna 2020, pp. 200

Il progresso tecnologico, la cultura digitale, la difficoltà di distinguere ciò che è reale da ciò che è virtuale stanno cambiando anche la relazione tra l'individuo e la propria morte. Si modificano le pratiche legate al cordoglio, nuovi rituali si accostano a quelli tradizionali e, attraverso social network, *startup* e siti web, anche il decesso è entrato in rete, sui tablet, sugli smartphone, sui computer. In qualunque momento, amici e familiari possono inserire sui social messaggi vocali, filmati, foto, aforismi, documenti, testi. Anche i profili Facebook continuano a essere visitati da parenti e conoscenti del defunto in quello che si sta trasformando nel più grande cimitero virtuale del mondo. Le maggiori società informatiche si stanno sempre più interessando della morte, favorendo la costruzione di surrogati digitali, come *chatbot*, alter ego digitali, *avatar*, che consentono di continuare a «dialogare» con la persona che non c'è più.

Giuliano Zanchi

Un amore inquieto. Potere delle immagini e storia cristiana,
EDB, Bologna 2020, pp. 264

La lunga vicenda del legame tra storia cristiana e il potere delle immagini non si lascia facilmente rinchiudere dentro la

comoda definizione di "arte sacra". Essa riguarda quel segmento di produzione artistica a soggetto religioso che ha trovato la sua più compatta codificazione dottrinale nei secoli della controriforma cattolica. Un diffuso riflesso mentale della cultura credente ha elevato questo specifico momento storico a forma permanente e quasi immutabile del secolare legame tra arte e fede. Per questo il suo declino moderno viene vissuto come un lutto, che ha qualcosa di irreparabile.

Nella storia cristiana il rapporto fra la vita del credente e il potere delle immagini non si è dato in un modo univoco e secondo modalità immutabili, ma sempre in modo dinamico e secondo modelli diversi. A lungo il cristianesimo si è tenuto lontano dalla seduzione idolatrica delle immagini per poi assegnare loro un potere molto vicino a quello del sacramento. In altre stagioni esse sono state separate da un potere che appariva eccessivo per essere ricondotte a un compito di rappresentazione del sacro. Nel nostro tempo le immagini sono a servizio di una potente cultura visiva che rende difficile il loro rapporto coi tradizionali bisogni dell'esperienza credente. Insomma, quella tra il potere delle immagini e la vita cristiana è da sempre un'amicizia inquieta. Una reciproca attrazione fatale che deve continuamente trovare i suoi punti di equilibrio. Il testo è corredato da numerose immagini.

Luisa Marinho Antunes

La maledizione delle donne. Arte e potere della seduzione
Marietti 1820, Bologna 2021, pp. 212

Con un'ampiezza di visione storica insolita, ricorrendo alla testimonianza di testi e documenti a volte poco noti, questo libro individua le tematiche e l'intreccio di generi che, a partire dall'antichità greco-romana, hanno concorso a costruire la moderna tradizione delle "malizie" e delle virtù femminili. Una vera e propria messe di giudizi, credenze, dialoghi, trattati, poemetti e testi di varia destinazione e forma, ispirati a preconcetti d'ordine sociale, religioso, o morale, persegue l'intento di svelare e denigrare le presunte arti incantatorie delle donne, oppure di idealizzarne le doti spirituali e intellettuali.

Fabrizio Mastrofini e Nicola Valenti

Curare la vita. Etica e tecnologie
EDB, Bologna 2020, pp. 105

Nascere, vivere, morire sono tre verbi che esprimono altrettanti aspetti fondamentali dell'esistenza, divenuti assai problematici in seguito allo sviluppo della scienza e della tecnica. Il progresso della pratica medica, la maggiore durata della vita, la complessità delle decisioni che possono intervenire sulla prosecuzione o sulla fine anticipata dell'esistenza suscitano una riflessione per definire i criteri e i limiti (se possono essercene) del progresso e quali criteri adottare per rispettare la dignità di ogni essere umano nelle situazioni problematiche della malattia. Nel dibattito scientifico si sono inseriti i filosofi, i teologi, gli umanisti, dando vita a confronti complessi, a

dispute culturali, ideologiche, scientifiche, religiose. Questo libro si propone di presentare in modo non specialistico i contenuti di una riflessione sulle nuove responsabilità dell'era tecnologica condotta dalla Pontificia Accademia per la Vita, di cui fanno parte 158 esperti nei vari settori delle scienze e delle scienze umane.

Giorgio Campanini e Adriano Olivetti
Il sogno di un capitalismo dal volto umano
Studium, Roma 2020, pp. 112

La figura e l'opera di Adriano Olivetti (1901-1960) costituiscono un momento essenziale della riflessione da tempo in atto in Occidente sul destino della società industriale e sul necessario ritorno ad un rinnovato "umanesimo del lavoro". L'agire pratico e la riflessione teorica di Olivetti su un possibile nuovo "umanesimo della tecnica" possono rappresentare ancora oggi un importante punto di riferimento in vista della costruzione di una "economia dal volto umano".

Serena Noceti,
Chiesa, casa comune. Dal Sinodo per l'Amazzonia una parola profetica,
EDB, Bologna 2020, pp. 152

Il cammino sinodale che ha coinvolto le Chiese dell'Amazzonia e i documenti che lo hanno accompagnato (dal Documento Preparatorio all'Esortazione postsinodale *Querida Amazonia*, passando per *Instrumentum Laboris* e il Documento Finale) consegnano una visione ecclesiologicalamente particolarmente significativa, che sollecita le Chiese di tutto il mondo. Una Chiesa dal volto amazzonico, che vuole custodire le sue radici culturali e la sua sapienza antica. Una Chiesa che ascolta il grido del povero e della terra e leva la sua voce profetica, davanti alla crisi ecologica e a un sistema economico ingiusto, fino al martirio. Una Chiesa che, con coraggio, ha prospettato "nuovi cammini" per essere una comunità tutta ministeriale, di uomini e donne, per garantire a tutti l'ascolto della Parola e la possibilità di partecipare all'eucaristia, con linguaggi, liturgie, attività pastorali adeguati ai diversi contesti sociali e culturali. Una Chiesa locale che offre la sua esperienza e la sua storia come contributo alla crescita della Chiesa intera, per tutti "casa comune".

Francesco Rossi de Gasperis,
Peccati d'origine. Lettura biblica del rapporto tra uomo e donna
EDB, Bologna 2019, pp. 84

Una rilettura della protostoria biblica, narrata nei primi undici capitoli del libro della Genesi, offre una visione del «peccato d'origine» oltre la tradizionale riduzione dogmatica e catechistica del «peccato di Eva». Due peccati originari, dell'*adam* maschile e di quello femminile, segnano in realtà l'intero dramma della storia umana come mancata relazione dialogica, personale e paritaria del maschile e del femminile. L'opera del Creatore, che destina la coppia umana a impersonare il reciproco dono di amore, viene mal recepita e mortificata, segnalando «la necessità avvertita di una radicale redenzione finale della specie umana». La svolta radicale della pedagogia di Dio – che ricomincia con Abramo il suo dialogo personale, perenne e affettuoso con l'umanità – viene illustrata attraverso una riflessione sulla seconda delle Dieci parole quale promessa nuziale del Signore destinata a tutta l'umanità.

Simone Weil, Franco Ferrarotti (traduzione e introduzione di),
Appunti sulla soppressione dei partiti politici
Marietti 1820, Bologna 2021, pp. 72

Nuova traduzione d'autore per un *pamphlet* divenuto un classico nella riflessione sui partiti politici. Macchine destinate a fabbricare passione collettiva, organizzazioni costituite in modo da esercitare un'oppressione sul pensiero dei membri, i partiti – afferma Simone Weil – hanno come unico scopo il loro potenziamento senza alcun limite. «Ogni partito è totalitario in germe e come aspirazione. Se non è tale di fatto, è solo perché quelli che lo circondano non lo sono meno di lui».

Philippe Ariès, Gabriella Airalidi (introduzione di),
Interrogare la storia. Pagine ritrovate
Marietti 1820, Bologna 2021, pp. 112

Mai apparsi prima d'ora in Italia, i cinque testi che compongono questo libro riguardano tre temi particolarmente cari a Philippe Ariès. Il primo è una lettura quasi autobiografica del suo incontro con la storia delle mentalità, la cui indagine richiede ragione e passione. Il secondo riguarda il mondo dell'infanzia, osservato in un passaggio cruciale: a partire dal XVII secolo, la famiglia aperta sulla società degli adulti diviene una struttura chiusa che si concentra, anche sul piano affettivo, sui bambini e li confina tra le mura di casa ritardandone il passaggio all'età adulta. Il terzo tema riguarda la fine della vita; i testi qui riportati permettono di cogliere la "preistoria" delle ricerche dell'autore su questo tema e sulla liturgia antica dei funerali.

Aldo Forbice, Emma Pomilio (prefazione di), Gianfranco Pasquino (postfazione di),
Comprare moglie. Cronache di schiavitù e violenza
Marietti 1820, Bologna 2021, pp. 160

In Congo c'è un uomo che da anni cura le donne vittime di stupri di guerra. O, meglio, come lui sostiene, le "ripara". È un chirurgo e ha fondato un ospedale. In Bangladesh c'è un paese poverissimo ai confini con l'India che è diventato una piccola capitale del sesso a pagamento con ragazze dai 13 ai 15 anni. In Afghanistan, Yemen, Nigeria e Ruanda sono numerosi i casi di giovanissime spose vendute dai genitori ad anziani mariti. Un business molto redditizio è il commercio di donne vietnamite, nordcoreane, del Laos e del Pakistan, costrette a matrimoni forzati, prostituzione e cybersesso. L'autore di questo libro, che da anni si occupa di diritti umani, ha scelto storie vere per raccontare le tragiche vicende che portano ogni giorno alla violenza, alla sofferenza e spesso alla morte, donne, ragazze e bambine di ogni età. Postfazione del politologo Gianfranco Pasquino.

Giulia Paola Di Nicola,
Sophie Scholl. La forza della debolezza
Effatà Editrice, Torino 2020, pp. 96

È bene conservare memoria non solo delle vittime, ma anche degli eroi, dei "giusti". Vi sono stati, infatti, donne e uomini esemplari, che hanno lottato contro il regime nazista in difesa della giustizia e della libertà. Questo libro propone una ragazza tedesca che ha reagito alla brutalità del potere nazista, unendosi al gruppo di amici oppositori chiamato "La Rosa Bianca" e pagando con la vita la sua scelta controcorrente. Decisi a compiere gesti in grado di

risvegliare le coscienze addormentate, i ragazzi della Rosa Bianca diffondevano volantini che svelavano la verità del regime. Sophie Scholl, insieme al fratello Hans, decise di diffonderli anche tra gli studenti di Monaco, sperando in una sommossa. Fu invece denunciata, incarcerata e processata. Fu

ghigliottinata a ventidue anni, il 22 febbraio 1943, a Monaco di Baviera. «La mia anima ha fame e nessun libro potrà più saziarla, è solo la natura che mi dà nutrimento, il cielo e le stelle e la terra silenziosa» (Sophie Scholl).

STAMPATO IN ITALIA
nel mese di dicembre 2022
da Rubbettino print per conto di Rubbettino Editore srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)
www.rubbettinoprint.it

PROSPETTIVA

• PERSONA •

In 118 numeri Prospettiva Persona ha offerto opinioni critiche sui problemi più dibattuti della cultura contemporanea. Ha affrontato le sfide della complessa postmoderna nell'ottica della persona. Con Prospettiva Donna ha messo a confronto voci femminili e maschili nell'ottica della reciprocità. Ha approfondito i principali argomenti della cultura contemporanea, grazie a una rete internazionale di studiosi

Abbonati o rinnova l'abbonamento per il 2023

Abbonamento annuale digitale

È possibile abbonarsi direttamente online nella sezione abbonamenti, utilizzando carta di credito o carta paypal, oppure effettuando un versamento intestato a:

Centro Ricerche Personaliste
Via Nicola Palma 33 - 64100 Teramo,
specificando la causale del versamento su Iban.

Banca Generali
IT12R0307502200CC8500800897
Bic/Swift BGENIT2T

Poste impresa
IT83C 07601 1530 0000010759645
Bic/Swift BPPIITRRXXX