

IL MODULO PERSONALISTA UNITÀ-DIVERSITÀ PER L'UNITÀ FEDERALE DEI POPOLI EUROPEI. L'Apporto di E. Mounier e Denis de Rougemont

Attilio Danese

1. L'uno e il diverso¹

Sono ancora attuali due affermazioni di Denis de Rougemont: "L'Europa come patria della diversità"² (così aveva affermato nel discorso del 15 aprile 1970 a Bonn, in occasione del premio Robert Schumann) e aveva scritto: "Europa deve significare innanzitutto *unità nella diversità*, rispetto delle diversità. Una parte della città non pretenda mai di imporre il silenzio alle altre; giammai una maggioranza usi del suo potere per schiacciare le opposizioni, poichè la minoranza di oggi sarà forse la maggioranza di domani, ed è nelle minoranza che si fa l'apprendistato della libertà".³ Questa la direzione di pensiero che ha animato Denis de Rougemont, uno dei più grandi e convinti assertori del federalismo europeo, e che sostiene quanti credono nell'unità dei popoli del pianeta.

L'unità e la diversità sono in effetti le categorie sulle quali costruire la crescita culturale delle coscienze, in vista dell'unione federale dell'Europa. Si tratta di chiarire a quale tipo di unità si mira e che cosa si intende quando si utilizza questo termine. "Unità non omogenea – ricorda Denis de Rougemont a proposito dell'unità europea – e che non risulta da un processo forzato di uniformizzazione, di livellamento o di esclusione di ciò che è diverso, ma che al contrario componga e unisca in una comunità sempre più complessa nel corso dei secoli, valori molto spesso antinomici,

1. È il titolo di un agile volumetto di DENIS DE ROUGEMONT *L'Un et le Divers ou la cité européenne* (La Baconnière; Neuchâtel 1970), che ha molto confortato la nostra ricerca. Nel presente articolo rielaboro i contenuti della relazione da me tenuta a Ginevra il 21.IV. 1988, in occasione del congresso internazionale "Du personalisme au fédéralisme. Un hommage à Denis de Rougemont", organizzato dal *Centre européen de la culture* di Ginevra.

2. *L'Un et le Divers*, 47.

3. D. DE ROUGEMONT, *Le Cheminement des esprits*, (La Baconnière; Neuchâtel 1970) 12.

provenienti da origini multiple, i cui contrasti e le cui combinazioni intrattengono tensioni rinnovate senza tregua”.⁴

Il problema dell'uno, collegato alla riflessione sull'essere, ha affascinato i pensatori di tutti i tempi ed ha fatto da sfondo alle concezioni politiche ad esso riconducibili. La ricorrente disputa tra parmenidei ed eraclitei torna a sottolineare la difficoltà di coniugare unità e molteplicità, essere e non-essere, assoluto e relativo. Il pensiero umano infatti avverte l'esigenza di evitare che la molteplicità sia dispersa e priva di raccordo e nello stesso tempo di evitare la concezione monolitica dell'unità. L'uno che non ammette la diversità, infatti, fa confluire tutto in sé e considera la pluralità delle realtà e delle persone come apparenza, *doxa*, inganno, situazione contingente. Quando l'assoluto uno soffoca la pluralità e i suoi mondi vitali, sul piano politico il potere si rafforza e si afferma nell'assoluto-Stato o nell'*Etat-nation*, teso ad annullare le forze disgreganti, nel timore che possano mettere in crisi la compattezza del suo dominio.⁵ Ma così la sfera politico, divenendo omnicomprensiva, schiaccia la sfera del sociale, quando non l'annulla, finendo con l'esaurirsi essa stessa nello statalismo sterile, poiché priva di fonti vitali da cui alimentarsi. Il sociale

4. ID., *L'Un et le Divers*, 42-43.

5. Giova ricordare l'opposizione di principio dei federalisti al concetto dello Stato-nazione. Scriveva Alexandre Marc: “Lo stato, senza maiuscola, deve restare il servitore della società e non deve ergersi a suo padrone. Per questo è molto importante che la sua statura resti proporzionale ai suoi compiti”, “Au delà des faux dilemmes: le fédéralisme”, *L'Europe en formation*, 67 (1961). A lui faceva eco D. de Rougemont: “Ma sembra che sin qui non ancora si accorda l'importanza decisiva che gli deriva dallo Stato-nazione inteso come ostacolo principale al funzionamento di tutto il sistema globale. La formula dello Stato-nazione a sovranità illimitata nelle sue frontiere e che pone a fondamento di tutta la sua politica ciò che si chiama “indipendenza nazionale”, essa si oppone per definizione e diametralmente non solo alla nozione di ordine globale, ma anche e soprattutto ad ogni misura concreta che ne permetterebbe il funzionamento, anche se questo ordine globale fosse o no differenziato ad opera delle grandi regioni continentali”, “L'obstacle majeur à tout établissement d'un système global est l'existence de l'Etat-Nation” in *Bulletin du CEC* (automme 1974) 47-58. E ancora: “l'ostacolo per ogni unione possibile dell'Europa (quindi ad ogni unione federale) non è altro che lo Stato-nazione, così come Napoleone ne aveva fornito il modello, interamente centralizzato in vista della guerra”, DE ROUGEMONT, *L'Un et le Divers*, 50-51. Il personalismo d'altre parte con Mounier aveva già sostenuto: “I diversi aspetti dello statalismo ricamano delle varianti ideologiche intorno ad una realtà malvagia che dipende dalla patologia sociale: lo sviluppo canceroso dello stato su tutte le nazioni moderne, quale che sia la loro forma politica. Quando si sarà per di più annessa l'economia, questo Stato-nazione, con o contro il capitalismo, con o contro la democrazia, diverrà la minaccia più temibile che per il personalismo dovrà affrontare sul teatro politico.... Lo stato non è una comunità spirituale, una persona collettiva nel senso proprio della parola. Esso non è al di sopra della patria, né della nazione, né a maggior ragione delle persone. Esso è uno strumento al servizio delle società, e attraverso esse, contro di esse se è necessario, al servizio delle persone. Strumento artificiale e subordinato, ma necessario”, E. MOUNIER, “Manifeste au service du personalisme”, *Oeuvres*, 4t. 1, (ed. Du Seuil; Paris 1961-63) 614-615.

viene assorbito dal politico parallelamente alla convinzione filosofica dell'assolutezza dell'uno, sia esso di natura spirituale che economico-politica. Il presente intervento vuole mettere in luce il parallelismo tra concezione filosofica e politica delle categorie unità-pluralità.

D'altra parte la valorizzazione di un principio metafisico unico riflette la valorizzazione politica del capo: i termini *Arché* (principio unico) e *Archôn* (principe, capo) nella filosofia greca esprimono bene questa correlazione tra metafisica e politica.⁶

Sul piano religioso l'esaltazione dell'uno considera che Dio solo è, mentre l'uomo non è e può accedere al Dio-uno negando se stesso come singolo, come diverso, come relativo. In tal modo viene tradita tutta la dimensione umana della storia e della società, che assumono una valenza negativa e transitoria.

2. Filosofia e unità

Tutta la storia della filosofia può essere riletta come un'oscillazione (alla ricerca di soluzione, più o meno riuscite), tra gli estremi dell'unità e della molteplicità.

Se si applica per esempio questo modulo dell'unità-diversità alla filosofia hegeliana, si vede che essa ha tentato di conciliare l'assoluto col relativo, l'uno col molteplice, ma primariamente nel pensiero che, nel dispiegarsi della molteplicità, cerca continuamente la mediazione unitaria ("La verità è l'intero"⁷ si legge nella *Fenomenologia dello Spirito*), passando per la dimensione storica della negazione. Il valore etico globale dell'idea e dello Stato, ancora una volta, sta ad esprimere il predominio dell'assoluto-uno sulla storia e sulla società civile (considerata una specie di *ausserer Staat*⁸). Eppure la meditazione giovanile hegeliana si era concentrata proprio su un assoluto che si fa diverso, relativo (Incarnazione di Dio), così da dare pieno valore alla dimensione reale della molteplicità, della storia, della singolarità personale.⁹ Con l'Incarnazione infatti prevalgono la conferma e la valorizzazione dell'individualità. Tuttavia la prevalenza della tensione unitaria aveva condotto Hegel all'unità interpretativa del *Geist*, che oggi ci appare razionale e impersonale perchè

6. Cf. E. PETERSON, "Der Monotheismus als politisches Problem" (1935), in *Theologische Traktat* (München 1960) 45-147, 53 ss.

7. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, (hrsg. J. Hoffmeister; Leipzig 1952), 21.

8. Cf. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (hrsg. J. Hoffmeister; Hamburg 1955) § 183; Cf. anche il mio *Pensiero dialettico e società occidentale, Hegel e le scienze sociali*, (Ed. I.S.S.; Teramo 1979) 39-47.

9. Cf. H. KÜNG, *Menschverdung Gottes*, (Freiburg i.B. 1970).

ripropone la tentazione dell'assolutezza del pensiero, sia pur trasferendo l'uno dal piano religioso a quello filosofico.

Hegel, presentando una teoria del *Geist*, cerca di ricostruire la storia delle relazioni tra l'io e il tu nel gioco del reciproco riconoscimento che dà luogo a diverse figure dello Spirito. Ma lo Spirito è "questa sostanza assoluta che nella perfetta libertà e indipendenza della sua opposizione, cioè delle coscienze di sé diverse, essendo per sé, costituisce la loro unità: un io che è noi e un noi che è io".¹⁰ Ciò che sostanzia la relazione in Hegel è l'unità dello Spirito in cui prevale la mediazione, il noi, come una terza realtà nella quale l'io e il tu confluiscono attraverso un processo di negazione e riconciliazione, ritrovandovi l'essenza più profonda della propria individualità.¹¹ L'andamento triadico del rapporto interpersonale finisce col giocare a favore del *Geist*, ma l'esaltazione della mediazione comporta, sul piano sociale e politico, la divinizzazione dello Stato etico.¹²

Mournier riprende il pensiero di Proudhon e sottolinea l'equivoco del ricorso ad un principio mediatore superiore che spesso è imposizione di unità sulla permanente diversità del reale. La realtà è "oscillazione e antagonismo suscettibile d'equilibrio", ma di un equilibrio sempre teso e vivo.¹³

La tentazione della sintesi, che si traduce in pratica in forme diverse di dominio dell'impersonale, si ritrova anche nel marxismo, nonostante il

10. G. W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 140, t. it. *Fenomenologia dello Spirito*, I (Firenze 1970) 154. Nella sezione *Autocoscienza* Hegel ripropone la storia delle esperienze delle coscienze in relazione, storia che si genera nella conoscenza reciproca nella quale ciascuna edifica se stessa, l'altra e la coscienza comune. La ricostruzione della genesi della coscienza passa attraverso dei rapporti di mediazione che suppongono non solo un approccio di simili ma la formazione graduale di esseri che, entrando in contatto, si trasformano reciprocamente (Per una interpretazione sociale del pensiero hegeliano cf. H. MARCUSE, *Reason and Revolution* (New York 1954); *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale* (il Mulino: Bologna 1962); mi permetto altresì di rinviare A. DANESE-G.P. DI NICOLA, *Il ruolo sociopolitico della religione nel giovane Hegel (1793-1800)* (Bologna 1977); A. DANESE, *Pensiero dialettico e società occidentale. Hegel e le scienze sociali* (Teramo 1979); per l'interazione cf. G.P. DI NICOLA, *Interazione, lavoro e società. Hegel e il sorgere della sociologia*, (Teramo 1979).

11. Cf. Hegel che presenta il *Geist* come un'opera universale: "Questa sostanza è anche l'operare universale che, attraverso l'opera di tutti e di ciascuno, risulta essere la loro unità e la loro uguaglianza; quella sostanza è in effetti l'essere per sé, il sé, l'azione". HEGEL, *Phänomenologie*, 314. Su due nozioni centrali della filosofia hegeliana la *Liebe* degli anni giovanili e il *Geist* della maturità come teoria della conoscenza reciproca cf. P. CODA, "Pour une ontologie trinitaire de la charité", *Cahiers de l'Unité*, 12 (1987), 17-37. Di questo autore Cf. anche il documentato saggio *Il Negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel* (Roma 1987).

12. Osservava con perspicacia D. de Rougemont: "Ci si vorrebbe far credere oggi che il conflitto fecondo, la comunione tra l'io e il tu si risolvono praticamente in un noi che si oppone con fierezza agli essi dei sociologici e dei positivisti. Questa operazione magistrale in politica ha un nome: è il fascismo", "Grammaire de la personne", in *"Hic et Nunc"*, I (1934) 23.

13. Cf. E. MOUNIER, "Anarchie et personnalisme", *Oeuvres*, I, 673.

rovesciamento della teoria nella prassi, dell'uomo astratto nell'uomo concreto. L'accento posto sull'oggettività, infatti, non supera il principio dell'esaltazione del noi nel collettivo e nel partito.¹⁴ Ma il prevalere del noi sulla persona, è sempre esposto al rischio di esiti antipersonalistici. «I partigiani del *noi* – ricordava Denis de Rougemont – in verità hanno commesso errori sulla persona. Se la persona è la messa in questione di un io da parte di un tu, dunque un incontro, questo incontro non ha luogo che nell'io e nel tu. Due uomini non si incontrano, sul piano spirituale, a metà strada l'uno dall'altro. Ed è solo nel momento in cui io mi ritrovo nel tu, e il tu si ritrova nell'io che noi diveniamo due persone, e l'uno per l'altro il prossimo».¹⁵

In altri termini il ricorso ad un noi che si libra al di sopra dell'io e del tu fa riferimento alla conciliazione delle diversità, appiattite in una sintesi concettuale. Contro un concetto che sia mediazione tra le parti, conciliazione apparente di permanenti opposizioni, “pseudo-universalità” che tradisce sia l'unità che la molteplicità, insorgono Kierkegaard, Proudhon, Nietzsche ed anche il personalismo comunitario. Quest'ultimo può essere interpretato come un ripensare, attraverso la categoria di persona, l'unità (universalità umana) e la molteplicità (la singolarità dei soggetti). La persona è infatti comunicazione universale, ma anche “ciò che non può essere ripetuto due volte”.¹⁶ “Il personalismo – scriveva D. de Rougemont – non è una media, un “*parti du centre*”, un giusto mezzo tra l'individualismo atomizzante e il collettivismo agglutinante. Al contrario! Il personalismo è la posizione centrale, di cui individualismo e collettivismo non sono che deviazioni morbide”.¹⁷

Il problema dell'uno e del molteplice continua ad interrogare ancora oggi la riflessione filosofica e politica. Bisogna poter esprimere la compresenza dei due aspetti, mantenendo viva la dinamica della relazione interpersonale che salva l'unità e la diversità, senza costruirne la mediazione. Infatti ogni scadimento della relazione a “giusto mezzo”, “conciliazione”, “mediazione”, conduce ad una terza realtà in cui i due confluiscono, cedendo, annullando o appiattendolo la propria originaria diversità. Si tratta invece di conservare nell'unità la distinzione per valorizzare ogni persona nella sua unicità irripetibile, liberamente donata al

14. Cf. K. MARX, “*Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*”, in *Karl Marx-Friedrich Engels historisch-kritische Gesamtausgabe* (hrsg. Marx-Engels-Institut; Mosca 1927 et 1932).

15. D. de DEROURGEMONT, “*Grammaire*”, 23.

16. E. MOUNIER, “*Le personalisme*”, *Oeuvres*, III, 459.

17. D. DE ROUGEMONT, *Mission ou démission de la Suisse*, (La Baconnière; Neuchâtel 1940) 189.

richiamo della comunione. La pluralità delle persone non può essere ricondotta a marginale esteriorità, ma nemmeno l'unità può essere ridotta ad una semplice espressione nominale. Occorre fare riferimento ad una categoria che consente la comunicazione, come realtà di un'unità dinamica, e valorizzi l'unicità irriducibile, per rendere ragione allo specifico e al diverso, riconosciuto nella ricchezza inesauribile del suo essere. La pluralità a sua volta, per non condurre all'anarchia, difetto qualitativamente uguale e contrario alla massificazione, deve poter convivere con quell'energia unitaria che la muove a relazionarsi con tutte le altre realtà.

La questione dell'unità e della diversità è, sul piano politico *il problema federalista*. Nella sua ottica "s'affrontano due realtà umane antinomiche ma ugualmente valide e vitali, in maniera tale che la soluzione non possa essere cercata né nella riduzione di uno dei termini, né nella subordinazione dell'uno all'altro".¹⁸

La riflessione sulla politica federalista fatta da Denis de Rougemont è infatti anche una riflessione sul modulo di pensiero dominante. "Prima di cercare a quale tipo d'uomo – così egli diceva – corrisponde una tale politica e quale tipo d'uomo ella intende educare, costatiamo che essa traduce una forma di pensiero, una struttura delle relazioni bi-polari il cui modello ci è noto: è quello che hanno elaborato i fondatori della filosofia occidentale nel dialogo che ha sempre opposto gli Eleati agli Ionici a proposito dell'antinomia fondamentale dell'Uno e del Diverso, o ancora del permanere e del cambiare".¹⁹ Egli coglie in questa antinomia vitale un elemento fondamentale per sviluppare una politica di tipo federalista, indispensabile alla costruzione politica e culturale dell'Europa. Scrive infatti: "Chiamerei dunque soluzione federalista qualunque soluzione che prende per regola il rispetto dei due termini antinomici in conflitto, componendoli in maniera tale che la risultante della loro tensione sia positiva.... L'insieme dei problemi e delle soluzioni così definite costituisce ciò che io chiamerei la politica federalista, nel senso più largo del termine".²⁰ A sua volta Mounier, applicando il principio alla necessità di organizzare la convivenza umana in una città, evidenzia la necessità e il limite dell'ambito socio-politico: "Certamente l'unità singolare di un essere, l'unità spirituale di una fede, sono di un ordine non paragonabile all'unità di una città. Il poeta e il santo vivono troppo intensamente per non essere un pò fuorige. Ma facciamo attenzione qui anche all'angelismo. Non è da città sana il fatto che non sia abbastanza aperta da accettare il poeta e il santo. Ma la città non viene istituita per loro, più che la regola per l'eccezione, o la

18. D. DE ROUGEMONT, *L'Un et le Divers*, 21.

19. D. DE ROUGEMONT, *L'Un et le Divers*, 22.

20. D. DE ROUGEMONT, *L'Un et le Divers*, 21-22.

disciplina per l'ispirazione. La città ha per funzione quella di inquadrare il grande numero".²¹

Anche sul piano metafisico occorre reinterrogare il rapporto tra gli esseri e l'essere. Gli esseri non possono essere traditi dal pensiero dell'essere; l'essere a sua volta non può essere una sostanza monolitica, né una totalità articolata. La relazione tra gli esseri non deve librarsi al di sopra della loro particolarità, ma sostanziare di comunicazione l'autonomia e la relazionalità, salvando per ciascuna realtà la sua singolarità e il suo collegamento universale. Torna alla mente il motto maritainiano "*distinguer pour unir*", dove il concetto di distinzione supera i tentativi di unità artificiosa o imposta e recupera il valore della differenza e della sua forza unitiva, tenendo presente che non si tratta mai di distanza o frattura incolmabile. "La distanza unisce nello stesso tempo che separa – scrive J. Le Goff – essa congiunge nella stesso tempo che disgiunge. Ed ogni fecondità procede da questo va e viene permanente in cui il conflitto, agente di crisi è simultaneamente segno di unità. Occorre "distinguere per unire". Nessuna formula è più evocatrice della dinamica intima del pensiero di Mounier".²²

Sembra sia tipico della riflessione orientale fare della persona una manifestazione dell'assoluto: per il brahmanesimo, come per il buddismo, l'ascesi dell'individuo conduce all'annegamento nel tutto. È vero però che anche la cultura occidentale ci ha consegnato soprattutto un pensiero dell'unità. Nonostante Platone ed Aristotele affrontino il problema dell'uno e dei molti, ponendo le basi per uno sviluppo del pensiero della pluralità, nell'insieme la filosofia greca è stata trasmessa a noi come una metafisica dell'essere, che giunge in Parmenide alla formula che solo l'essere è e il non essere non è e in Plotino a pensare l'alterità e la molteplicità a partire dal differenziarsi dell'uno, come una sua emanazione. Tuttavia la cultura occidentale, forse anche per l'influsso del cristianesimo, ha cercato maggiormente di elaborare un pensiero che contemplasse la coesistenza dell'unità e della molteplicità. Per Denis de Rougemont l'Occidente sin dagli albori della sua riflessione greca, ha cercato "di mantenere i due termini non in un equilibrio neutro, ma in una tensione creatrice, ed è il successo di questo sforzo sempre rinnovato, ma sempre minacciato, che sta ad indicare il buon stato di salute del pensiero europeo, la sua giustezza, la sua misura conquistata sul caos della massa indistinta come pure sull'anarchia degli individui isolati, che si tratti di realtà

21. E. MOUNIER, "Unité française et pluralisme", in *Esprit*, 96 (1941), 132-38, 133-134.

22. "Totalité et distance. Spirituel et politique dan la réflexion de Mounier", in *Esprit*, 73 (1983), 5-21, 14.

metafisiche, estetiche o politiche”.²³ Non si può negare tuttavia la difficoltà di pensare la molteplicità senza ridurla né ad identità né ad opposizione, senza riuscire a salvaguardare la comunicazione in cui ciascuno realtà è insieme singola e universale e quanto più vive la sua peculiarità, tanto più vive anche la sua universalità.

Questa ricerca di equilibrio favorisce il movimento sulla staticità, la vitalità sulla morte in profonda sintonia col frammento di Eraclito “ciò che si oppone coopera e dalla lotta dei contrari scaturisce la più bella armonia”. “Da quel tempo sino al nostro – aggiunge de Rougemont – tutto concorre a nutrire questo paradosso che ben sembrerebbe essere la legge costitutiva della nostra storia e la risorsa del nostro pensiero: l’antinomia tra l’Uno e il diverso, l’unità nella diversità e la coesistenza feconda dei contrari”.²⁴

Questa istanza eraclitea è presente nella riflessione del personalismo. Basti pensare all’accennata analisi critica del pensiero hegeliano, sviluppata da Mounier in “Anarchie et personnalisme” sulla scia de Proudhon; la dialettica hegeliana gli appare arenata nella concezione della sintesi come elemento intermediario che assorbe e nega la pluralità. La logica hegeliana, infatti, pur riconoscendo validità alla dialettica, tende a conciliare le diversità in una unità concettuale (ruolo fondamentale della *Vernunft*) e in una mediazione politica sopra le parti (lo Stato). Viene così privilegiata una conciliazione astratta che pone il medio in posizione di superiorità rispetto alla relazione viva tra le persone e i gruppi. “A partire da Hegel – scrive Mounier in “Anarchie et personnalisme”, la malattia continua oggi. Ogni pensatore si sarebbe creduto discreditato se non avesse percorso l’*iter* tesi-antitesi-sintesi. Proudhon rifiuta questo ordine di marcia. Per qualche tempo ha cercato la soluzione di un principio superiore per la contraddizioni politiche. Vi rinuncia ben presto. La realtà oscillazione e antagonismo suscettibile di equilibrio, ma di equilibrio teso e vivo. Ogni sintesi, ogni mezzo termine non sono che artificio, sunto, confusione; essi mascherano e comprimono un antagonismo fecondo di forze e di idee che non avanzano nell’essere se non continuando ad opporsi alla loro integrità e nella loro ostilità. Ogni sintesi è un intermediario molesto”.²⁵ Tale convinzione si ricollega alla critica del regime fascista, di cui Mounier scriveva: “in regime fascista la contraddizione si risolve, i contrari si accordano, le opposizioni s’annullano spontaneamente. Certo non vi prendiamo per così *naifs* da farvi pensare che sotto questo “spontaneamente” l’armonia si stabilisca senza difficoltà e si conserverà un giorno senza conquista, ma voi

23. D. DE ROUGEMONT, *L’Un et le Divers*, 23.

24. *Ibid.*, p. 24 et p. 43.

25. E. MOUNIER, “Anarchie et personnalisme”, 672-673.

avete certamente una simpatia per questa esegesi attraverso le armonie prestabilite, ed è appunto in ciò che restiamo insoddisfatti”.²⁶ Armonia prestabilita infatti è unità aprioristicamente imposta, tale da cancellare la dinamica delle opposizioni, l’incessante ricerca e il mutamento, e scambiare armonia con uniformità, convergenza con unanimità. “Ora un’idea che mi sembra al contrario essenzialmente latina, è l’idea socratica che nulla si mantiene vivo senza un dibattito interno, una tensione interiore, una critica se volete, poiché questa dialettica viva non è per noi che un mezzo, un’effervescenza creatrice di responsabilità”.²⁷

Se la concezione risolutiva del conflitto sociale porta necessariamente al totalitarismo statale, e d’altro canto la pura registrazione dei conflitti porta all’anarchia, occorre lasciare aperta l’antinomia tra anarchia e totalitarismo. A tal fine il contributo di Proudhon resta fondamentale. “Per Proudhon – scriveva Y. Simon – come per Eraclito il conflitto è padre di tutte le cose e la fine degli antagonismi sarebbe la fine del mondo.... Proudhon crede di trovare nell’idea di equilibrio il mezzo per salvaguardare le forze presenti ed evitare ogni distruzione”.²⁸ Egli ha ben compreso che bisogna partire dalla pluralità delle realtà sociali per evitare di forzare le convergenze, specie sul piano politico, affidando allo Stato il compito di realizzare un’unità che si sovrappone a quella della coscienza popolare. La soluzione anarchica rappresenta il tentativo di reagire alla ostinazione filosofica di cercare ad ogni costo delle sintesi, di intendere la dialettica come ricerca di un principio superiore.²⁹ Sulla stessa linea D. de Rougemont ritiene che tale ricerca sia caratteristica dei due imperi (l’americano e il russo) e della loro tendenza, in diversi modi, omologante: “All’origine della religione, della cultura e della morale europea, c’è l’idea della contraddizione, della discordia feconda, del conflitto creatore. C’è questo segno della contraddizione per eccellenza che è la croce. Al contrario all’origine dei due imperi nuovi, c’è l’idea dell’unificazione dell’uomo stesso, della eliminazione delle antitesi e del trionfo dell’organizzazione ben oliata, senza storia e senza drammi”.³⁰

Viene in luce così l’originalità dell’uomo europeo (forse troppo ottimisticamente ritenuto l’uomo della pluralità) sulla quale è possibile

26. E. MOUNIER, “Dialogue sur l’Etat fasciste”, in *Esprit*, 35-36 (1935), 725-751, 729.

27. *Ibid.*, p. 730.

28. Y. SIMON, “Note sur le fédéralisme proudhonien”, in *Esprit*, 55 (1937), 53-65, 60.

29. Cf. la lettera di Proudhon a Milliet del 2.XI.1862, dove si legge: “Se nel 1840 ho debuttato con l’anarchia, a conclusione della mia critica dell’idea di governo, era perché dovevo terminare con la federazione base necessaria del diritto delle genti europee e, più tardi, dell’organizzazione di tutti gli Stati”, *Correspondance de P. J. Proudhon*, I (Paris 1874-79), 161.

30. D. DE ROUGEMONT, *L’esprit européen*. Rencontres internationales de Genève 1946 (La Baconnière; Neuchâtel 1947) 143.

sviluppare un discorso realistico di unità: “L’Europeo conosce dunque il valore essenziale degli antagonismi, dell’opposizione creatrice, mentre l’Americano e il Russo sovietico considerano l’esistenza dell’opposizione come l’indice di un cattivo funzionamento, che bisogna eliminare dolcemente o brutalmente per arrivare all’omogeneo”.³¹

3. Ispirazione cristiana

Ai fini di un adeguato riconoscimento del valore della diversità, il personalismo di origine cristiana sembra avere più appigli, sul piano metafisico e teologico. Scriveva D. de Rougemont: “Il momento cruciale di tutta l’evoluzione specificamente occidentale verso l’approfondimento e l’espansione del modello dei contrari nella tensione creatrice, lo ritroviamo nel cristianesimo dei grandi concili”³² e in particolare: “A Nicea, dopo a Calcedonia, diverse centinaia di vescovi e di dottori si mettono d’accordo per definire in greco la natura insieme tripla e una di Dio Padre, Figlio, e Spirito Santo e la persona nello stesso tempo una e doppia di Gesù Cristo. Ed essi scrivono: “Noi insegnamo un solo e medesimo Signore Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo.... figlio unico in due nature, senza confusione, (né) separazione. L’unità non ha soppresso la differenza delle nature, ma piuttosto salvaguardato le proprietà di ciascuna natura, che si rincontrano in una sola persona”.³³ I padri conciliari non hanno insegnato solo una dottrina di fede, ma hanno enunciato un certo tipo di relazione, una società e una politica, un modo di concepire il rapporto tra divino e umano.

In effetti il cristianesimo porta un contributo decisivo all’evoluzione del pensiero presentando in diversi modi la possibilità di una *coincidentia oppositorum*, precedentemente inaccessibile alla pura ragione. “Molto di più – sottolinea ancora D. de Rougemont – il cristianesimo porta la

31. *Ibid.*, p. 145. Così diceva nella lettera agli europei: “Il tipo ideale di uomo che corrisponderebbe al tipo di regime ben articolato che io chiamo federalismo è quello che tutta una scuola di filosofi della vita politica tra le due guerre mondiali ha definito come persona, l’uomo libero e insieme impegnato. Un uomo antinomico, che vive nella tensione tra il polo della libertà individuale e il polo della responsabilità comunitaria, che riflette così in se stesso la natura bipolare di ogni regime, di ogni problema, di ogni soluzione di tipo federalista”. D. DE ROUGEMONT, *Lettere ouverte aux européens* (Albin Michel; Paris 1970) 121.

32. D. DE ROUGEMONT, *L’Un et le Divers*, 24. Come scrive bene A. Marc: “La linea di partenza non saprebbe essere che teologica... Due altri fattori – o bisognerà dire fondatori? – agirebbero nello stesso senso. Dapprima il grande mistero, quello della vita trinitaria. Non ha forse scritto Karl Barth: “Ciò significa che Dio stesso, nella sua inalterabile diversità, è il rivelatore, la rivelazione, il rivelato” [K. BARTH, *Dogmatique* (Labor; Paris 1963) I, 2]”? “Denis de Rougemont, un homme à-venir,” in AA.VV., *Denis de Rougemont, Cadmos* 33 (1986) 25-46, p. 27.

33. D. DE ROUGEMONT, *L’Un et le Divers*, 25.

contraddizione nel cuore dell'essere e la traduce nell'enunciato dei suoi dogmi fondamentali: la Trinità trasporta in Dio stesso il paradosso dell'Uno e del diverso, come ugualmente l'Incarnazione spinge alle estreme conseguenze la coesistenza dei contrari, l'impensabile definizione della persona di Gesù Cristo come "vero Dio e vero uomo".³⁴

Si è già visto che la difficoltà teoretica di conciliare unità e pluralità corrisponda a quella, sul piano sociale, di elaborare formule politiche che evitino sia i particolarismi che i totalitarismi. Ma, come non è possibile scindere il piano socio-politico da quello filosofico, parimenti non lo si può scindere da quello teologico, attribuendo al primo la pluralità ed al secondo l'assoluto, giacché in tal caso la molteplicità sarebbe solo tollerata come imperfezione della realtà creata, che contraddirebbe e allontanerebbe dalla realtà l'immagine di un Dio inteso come l'assoluto-uno. Il principio dell'analogia che qui viene applicato, se è carico di rischi di antropomorfismo è però anche garanzia di superamento della scissione tra Dio (l'assoluto) e l'uomo (il relativo).³⁵

Nel cristianesimo il dogma trinitario conduce a distinguere tra un monoteismo monistico ed un monoteismo trinitario, dal momento che Dio è uno in quanto unito, non in quanto solo. Viene fatta la distinzione anche tra un politeismo pluralitico ed una pluralità di persone la cui unità è relazione sostanziale di carità. Non si può pensare ad una Trinità che attenga ad un diverso modo d'essere dei tre nell'unicità di un soggetto, secondo la dottrina del *modalismo*, perché le tre persone non sono affatto delle entità, ma appunto della persone. "Nella misura in cui la persona, — nota A. Marc — si svela come il solo essere che possa far accedere l'essente all'essere attraverso la partecipazione, diviene difficile, per non dire impossibile, parlare del Padre, del Figlio e dello Spirito come dei modi di essere. In quanto persone ciascuna partecipa della pienezza e della unicità dell'essere assoluto, restando irriducibilmente differente: ed è per questo, perché egli è *Trinitas*, non *triplex* quindi, ma *trina*, che è possibile affermare, con André Dumas, che la Trinità rivela la natura "eternamente non solitaria di Dio", e che, in ultima analisi — o più esattamente in ultimo mistero — la distinzione delle persone non fa che rinforzare la loro unione".³⁶ Sul piano metafisico e sociale se così non fosse si resterebbe in

34. D. DE ROUGEMONT, *L'Un et le Divers*, 44.

35. Sul significato e sull'uso dell'analogia Cf. P. CODA, "Creazione, Croce, Trinità: una premessa sull'analogia" in *Nuova Umanità*, 24/25 (1982), 25-68; ID., *Evento pasquale. Trinità e storia* (Roma 1984) 83-151 (*L'analogia caritatis come via al mistero*); W. KASPER, "Spirito-Cristo-Chiesa" in AA.VV., *L'esperienza dello Spirito* ("Giornale di teologia"; Brescia 1974) M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di un'antropologia teologica*, (Firenze 1973); AA.VV., *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale*, (Genève 1982).

36. "Denis de Rougemont", 33.

una accettazione superficiale della molteplicità, pur sempre esclusa dal riferimento divino.³⁷

Il concetto di Trinità prende le distanze anche da una così detta posizione intermedia tra politeismo e monoteismo, paganesimo e giudaismo, posizione chiamata *triteismo*, in quanto distingue tre dei, e che potrebbe far pensare piuttosto ad una confederazione trinitaria che riunisce permanenti diversità. Ed è il pericolo che corre l'interpretazione che accentua la distinzione tra le "tre persone" della Trinità. Si domanda, infatti, il Padre André Dumas: "Occorre continuare a parlare di persone, dopo che questo concetto ha preso consistenza attraverso la sostanza e l'essenza? 'Tre persone' suggerisce oggi quasi sempre tre dei, aventi ciascuno il loro essere proprio, la propria iniziativa, il proprio disegno, il proprio lo sovrano".³⁸ L'unità trinitaria esige, invece, la sostanziale uguaglianza della natura delle tre persone non solo nel senso dell'ontologia (che evoca una certa staticità), ma come dinamica dell'essere di ciascuno in rapporto all'altro. Lo dice bene A. Marc: "In verità, sotto il rischio di ricaduta nel triteismo, nessuna delle persone della Trinità dovrebbe essere detta "sussistente per se stessa", ma dal momento che si dona interamente alle altre due, si realizza pienamente in Esse e con Esse".³⁹ La relazione caritativa interna della Trinità (che costituisce l'essere, non in quanto pienezza di sé, ma in quanto libertà che si nega per far essere l'altro) è per il personalismo comunitario ciò che qualifica la persona come dono e le relazioni personali come andirivieni di questa reciproca donazione d'essere. Se le persone della Trinità sono "relazioni sussistenti", secondo l'espressione tomista, anche la persona umana è, per partecipazione ed analogia, relazione donativa con l'Essere in sé, oltre é, negli altri, in una modulazione di donazioni che le consentono di essere. *L'amo ergo sum*, che Mounier contrappone all'astratto individualismo del *cogito ergo sum* cartesiano, non è che un riproporre alla persona l'esperienza fondamentale dell'essere stesso nella Trinità, partecipando all'essere-amore di Dio. A lui fa eco de Rougemont: "Alla base della nostra analisi poniamo un concetto di uomo analogo al modello bipolare posto dal concilio di Calcedonia. La persona umana, nozione dedotta dai dogmi relativi alle tre persone divine, e soprattutto alla seconda, ci serve come modulo".⁴⁰ La duplicità dell'uomo-Dio è paradigma della

37. Jurgens Moltmann ha mostrato come una tale dottrina avallerebbe la concezione individualistica dell'uomo moderno, cf. J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre* (München 1980).

38. A. DUMAS, "Dieu unique et trine", in *Initiation à la pratique de la théologie dogmatique*, (Paris 1983) 751.

39. "Denis de Rougemont", 35.

40. D. DE ROUGEMONT, *L'Un et le Divers*, 27.

coesistenza senza confusione di tutte le coppie bipolari che caratterizzano l'esperienza umana: individuo e cittadino, provvisto di libertà e responsabilità "solitario e solidale, distinto dalla truppa da questa stessa vocazione il cui esercizio lo collega alla comunità; quest'uomo si costituisce nella dialettica dei contrari."⁴¹

Sempre tenendo presente il modello trinitario, l'unità non può essere fusione delle persone nell'annullamento delle distinzioni, dal momento che l'amore è – al contrario – proprio la volontà di far essere l'altro.⁴² Come nella Trinità ciascuna persona non impedisce all'altra di essere, ma al contrario le dona l'essere, anzi non è che questo dono, analogamente la persona che risponde alla sua vocazione più profonda, che è essere in relazione ad immagine di Dio, si trascende nell'amore all'altro, nel volere che egli sia.

La differenza che segna la distanza tra l'uno e l'altro acquista uno spessore ontologico notevole dal momento che Dio è uno e tre. Il Padre *non* è il Figlio e viceversa, pur essendo ciascuno pienezza di essere ed insieme un'unità. Questo non essere relativo non è dunque attribuibile solo alla creaturalità dell'uomo, ma è un connotato della persona in relazione e quindi anche della Trinità nella quale la pienezza d'essere di ciascuno non è intaccata dal suo non essere l'altro. La positività del non essere relazionale dentro la Trinità, che qualifica l'essere come *kenosi*, come dono, consente nello stesso tempo di dare una connotazione positiva al *non essere* dell'uomo e di conseguenza in generale al limite, visto, per analogia, come possibilità di realizzare un'unità dinamica. Viene così in luce il valore positivo della diversità, dal momento che la possibilità di essere per ciascuno passa proprio per la libertà che egli ha di poter non essere per far essere l'altro. La spinta comunionale diviene costitutiva dell'essere sia nella Trinità che nella persona e, nella relazione, l'unità si coniuga necessariamente con la molteplicità.

Avendo riconosciuto il valore della diversità nel modello utopico, la diversità è valorizzata anche sul piano sociale concreto e quindi la pluralità delle persone e dei gruppi, il diritto ad essere e strutturarsi liberamente, cercando di fuggire sia la tentazione di un pluralismo alla moda e campanilistico, sia quella di un'unità intesa come unanimità, accorpamento, fusione nella confusione. Il principio della mutualità esige la pazienza della verità cercata senza pretese assolutistiche unilaterali, proposta senza essere imposta. La tolleranza non è più pazienza

41. *Ibid.*, pp. 27-28.

42. Cf. ancora A. Marc che s'interroga: "Qual è la forma suprema della partecipazione se non l'amore? E che cosa attesta (nel senso più forte del termine) 'il movimento dell'amore, in Dio e fuori di Dio', se non lo Spirito che è Amore?" "Denis de Rougemont", 33.

paternalistica, ma rispetto della verità delle ideologie diverse senza abdicare nei confronti delle proprie convinzioni, testimoniate più che sbandierate. Nel confronto sociopolitico si richiede il rischio del compromesso, termine poco felice ma che vuole indicare l'arte di riconoscere la verità degli altri e accoglierne l'apporto, senza voler catturare le differenze nella propria visuale. La pluralità dei gruppi e delle istituzioni trova quindi una sua validità sul piano filosofico e teologico e rivendica un giusto riconoscimento nei confronti dei tentativi monopolistici che vogliono ridurre il molteplice ad unità compatta, pilotata o dalla sfera politica o da quella religiosa. Autonomia e solidarietà sono l'uno la garanzia dell'altra.⁴³

La persona, tuttavia, sperimenta continui ostacoli alla comunicazione. La diagnosi sartriana, per la quale l'altro è l'inferno, ha la sua parte di verità; ma se è vero che l'altro è per l'io una fonte dell'essere non meno dell'io stesso, si tratta di recuperare gli ostacoli e le difficoltà come pedane di lancio, d'accogliere le incomprensioni come richiamo al trascendere dell'altro, quindi rifiuto del progetto di fusione assoluta io-tu, in cui si nasconde la pretesa di possedere l'altro. L'io è stimolato a trascendersi, dal momento che l'altro scuote le sicurezze, le abitudini, il torpore egocentrico.

Il movimento di personalizzazione non può prescindere dai fenomeni macroscopici dell'anonimato, dell'incomunicabilità, della dispersione. "La persona nell'universo in cui viviamo si trova più spesso esposta che circondata, nella desolazione che nella comunicazione: essa è avidità di presenza, ma l'intero mondo le è completamente assente. La comunicazione è più rara della felicità, più fragile della bellezza".⁴⁴ Tuttavia lo scacco non è mai definitivo, gli ostacoli invitano al superamento e la rigidità delle istituzioni allo sforzo di renderle personalizzabili il più possibile. A tutti i livelli il modello dialogico flessibile prevale così su quello sostanzialista.

4. Aspetti logici

Due riferimenti utilizza Mounier per esprimere il raccordo della pluralità con l'unità, l'antinomia aperta e la serialità. Il concetto di antinomia, che deriva da Proudhon, conserva il portato libertario che aveva in quest'ultimo: "L'antinomia non si risolve.... I due termini di cui si compone l'antinomia si bilanciano sia tra loro sia con altri termini

43. "Questi gruppi – ricorda ancora de Rougemont – dovranno essere a loro volta insieme autonomi e solidali: anche per essi l'una qualità non potrà andare senza l'altra, anzi meglio: l'uno (la solidarietà) sarà la garanzia dell'altra – l'autonomia", *L'Un et le Divers*, 28.

44. E. MOUNIER, "Le personnalisme", *Oeuvres*, III, 456.

antinomici; ciò conduce a nuovi risultati".⁴⁵ Tuttavia è anche vero che occorre cercare relazioni tendenzialmente unitarie tra le antinomie. Di qui il concetto di *serialità*, che comporta un raccordo delle diversità, rispettando il sociale ed evitando la parcellizzazione. Il concetto di "serie" è usato per eliminare la connessione casuale e lasciare aperta la pluralità ad infiniti addendi. L'idea di serie esprime "un'idea completa di totalità la quale non è l'unità con l'esclusione della pluralità, né la pluralità con l'esclusione dell'unità, ma simultaneamente l'una e l'altra".⁴⁶

Sul piano logico se si vuole rispettare in maniera creativa il rapporto uno-diversi non si può non ripensare la logica di tipo aristotelico e tomista, con alla base il principio di identità e di non contraddizione. Non si può certo accettare una logica contraddittoria o della confusione come non si può accettare una logica che risolva il diverso e la contraddizione. Troppo facilmente — ricorda Mounier — si è fatta confusione tra contrari e contraddittori: "La maggior parte dei nostri errori e dei nostri eccessi deriva dal fatto che erigiamo illegittimamente i contrari a contraddittori".⁴⁷ Se una posizione è vera, non necessariamente l'altra la contraddice poiché nella realtà vi sono infinite possibilità di gradazione tra concetti considerati irriducibilmente opposti. Una logica più flessibile salva sempre la possibilità che "tra il nero e il bianco si pongano tutte le gradazioni del grigio. Così sono i concetti e i giudizi contrari. Non si oppongono in maniera irriducibile, si oppongono come i due estremi di uno stesso genere, come il tutto e il niente, tra i quali c'è qualcosa o qualcuno. Se l'uno è vero, l'altro è falso (se un corpo è bianco, non è nero); ma se l'uno è falso, non posso con ciò concludere, come per i contraddittori, che l'altro è necessariamente vero (se un corpo non è bianco, esso non è necessariamente nero, perché può essere rosso o grigio)".⁴⁸ La logica aristotelica ed anche quella hegeliana restavano ostili alla valorizzazione della diversità perché tendevano o a negarla nell'identità-contraddizione, o a risolverla nella mediazione di una conciliazione astratta. L'unità e la molteplicità, l'uno e il diverso non sono estremi che si eliminano a vicenda, giacché la verità che per l'uomo è sempre acquisita da una parte, per non essere di parte reclama altre prospettive. Essa non è nemmeno sintesi di punti di vista differenti, giacché richiede

45. P.J. PROUDHON, "De la justice dans la révolution et dans l'église", in *Oeuvres complètes*, IV (Rivière; Paris 1935) 148.

46. Cf. A. ZANFARINO, *Ordine sociale e libertà in Proudhon* (Morano; Napoli 1969) 59.

47. E. MOUNIER, "Contraires et contradictoires ou de la discorde", in *Après ma classe*, 2 (20.II.1929), manoscritto, p. 2.

48. *Ibidem*. "Due affermazioni contraddittorie non possono essere né tutt'e due vere, né tutt'e due false. Due affermazioni contrarie non possono essere tanto più tutt'e due vere (un corpo non può essere bianco e nero ad un tempo), ma esse possono essere tutt'e due false (un corpo può non essere né bianco, né nero)", E. MOUNIER, "Contraires et contradictoires", 1).

piuttosto la ricerca della misura (in che misura una proposizione è vera), delle parentele e delle distinzioni. Occorre entrare nel vivo dell'esigenza espressa da una affermazione contraria accogliendone il rischio, per poi passare la nostra verità e l'altra per il crogiuolo della negazione dialettica.

Anche per D. de Rougemont: "Tutto questo si combina in figure e in strutture variegata all'infinito, ma di cui la più frequente, da molto tempo, è la coppia di antinomie inseparabili: autorità e libertà, persona e comunità, tradizione e innovazione, destra e sinistra, nord e sud, evangelismo e ritualismo, riformismo e rivoluzione, mito e scienza, eresia creatrice e sana dottrina, bisogno di sicurezza e gusto del rischio, conformità che conserva i valori e originalità che li contesta e li rinnova".⁴⁹ Una ricerca di unità senza appiattimenti e confusioni eviterà rifugi posticci al di sopra delle parti, cercherà concordanze in campo gnoseologico e politico-sociale dopo aver approfondito le rispettive peculiarità e distinzioni.

Approfondendo il discorso egli indica l'uomo europeo come "l'uomo della contraddizione, l'uomo dialettico per eccellenza". "Lo vediamo – così egli diceva – nei suoi modelli più puri, crocifisso tra questi contrari che d'altronde ha egli stesso definito: l'immanenza e la trascendenza, il collettivo e l'individuale, il servizio al gruppo e l'anarchia liberatrice, la sicurezza e il rischio, le regole del gioco che sono per tutti e la vocazione che è per uno solo. Crocifisso io dico, perché l'uomo europeo in quanto tale non accetta di essere ridotto all'uno o all'altro dei suoi termini. Egli tende ad assumerli e a permanere nella loro tensione, in un equilibrio sempre minacciato, in un'agonia perpetua".⁵⁰ L'unità infatti non ha per *telos* di annullare il diverso, ma di mantenerlo in un rapporto dialogico fluido sullo stile della logica dei contrari. L'unità che si costruisce nella concretezza non potrà più essere l'unità che scaturisce dalla difesa di un'idea, sia pure la persona umana in quanto concetto, ma si verrà formando col contributo fattivo di molti "in un concerto di creazioni ardite e diverse".⁵¹

5. Aspetti sociali e politici

a) Società, vita privata e mondi vitali

La socialità, nell'estendersi a più larghi cerchi, tende a divernire più anonima ed impersonale e perde la relazione vivente con la persona e i suoi rapporti primari. Il riconoscimento del protagonismo dei gruppi che si

49. *L'Un et le Divers*, 46.

50. D. DE ROUGEMONT, *L'esprit européen*, 144.

51. *Ibid.*, p. 137.

generano nel sociale rispetta il principio della libertà di associazione, ma deve evitare l'anarchismo e il corporativismo, attraverso un coordinamento giuridico che costituisca puntello e garanzia dell'eticità dell'insieme. Nelle istituzioni le relazioni interpersonali perdono in immediatezza e guadagnano in stabilità. Si delinea così l'opposizione tra il mondo delle relazioni personali e quello delle istituzioni oggettive e nasce il problema di realizzare un ordine sociale e politico che possa non tradire la carica umana delle persone che lo costituiscono. Siamo di fronte all'antica antinomia tra persona e società che contrappone l'esigenza che ciascuno partecipi e agisca in quanto persona e nello stesso tempo che la convivenza regoli e in qualche modo limiti tale libera partecipazione. La persona è spesso di fronte al bisogno di conservare il suo ruolo creativo, distaccandosi dalle regole sociali. Per conservarsi come persona perciò essa non può identificarsi mai pienamente con l'ordine stabilito.

Se si parla di ordine sociopolitico tra le persone è chiaro che tale ordine è qualitativamente diverso da quello meccanico o organico e da quello delle collettività biologiche. I concetti utilizzati devono prendere un carattere qualitativamente nuovo nel momento in cui ci riferisce alla persona, e alle sue caratteristiche di singolarità, unicità, interiorità e libertà. Sottolinea opportunamente Guardini che la difficoltà di pensarla adeguatamente sta nella comune tendenza a pensare la categoria del personale all'interno di quella dell'impersonali. "È molto più facile pensare con categorie fatte per le cose che per le persone.... Sono delle categorie più semplici, maneggevoli, come quelle della biologia nei confronti di quelle della psicologia e quelle della meccanica nei confronti di quelle delle biologia. Attraverso la categoria della materia si può raccogliere con una sola presa una quantità infinita di casi particolari.... Tutte le nozioni di quantità e misura, di qualità, di relazione, di causa, di ordine si lasciano definire con precisione e restano sempre esatte. Tutto ciò cambia dal momento in cui l'elemento personale è introdotto nel concetto. È come se vi entrasse qualcosa di imprevedibile, di inquietante, di esplosivo.... Si ha l'impressione che l'apparato di pensiero, così chiaro e preciso sin là, divenga all'improvviso inutilizzabile".⁵² È inevitabile quando ci si riferisce alle istituzioni considerare una buona dose di impersonalità, a causa dell'elemento oggettivo che sembra procedere indipendentemente dalle persone, anche se in realtà non può esistere senza di esse. Qualsiasi istituzione deve comprendere un elemento di rigidità che ne garantisce la durata, a essa perciò evoca una certa resistenza, di per sé ineliminabile anche nel migliore dei casi. D'altro canto è essenziale che l'individuo non sia

52. R. GUARDINI, *Christianisme et culture*, (Tournai 1967) 7.

oppresso e soggiogato dall'impersonalità delle regole nel suo sforzo di adeguare l'oggettività giuridico-politica alla qualità dei rapporti. La struttura dell'istituzione deve poter essere sentita non del tutto ostile, perchè costituisce anche ragione di protezione dall'arbitrio, puntello ai diritti umani più generali e continuità nel tempo.

Infatti le istituzioni familiari, giuridiche, economiche, religiose, espressive strutturano le relazioni spontanee fissandone i valori, i significati, le norme, condivisi dai gruppi nello spazio e nel tempo. Ma le istituzioni non possono esprimere mai adeguatamente la socialità umana che aspira ad una sempre più armoniosa convivenza oltre le attuazioni storiche determinate. Di qui lo sforzo del pensiero alla ricerca di soluzioni sempre migliori al problema della convivenza.

Il problema è quello di ridurre al minimo l'alienazione che deriva dall'anonimato e dalla burocratizzazione, lasciando sempre aperta la possibilità che la persona possa avere una chance in più di fronte alla tendenziale violenza dell'impersonale. "Se la persona – ricordava Mounier – può venir sottomessa, deve farlo conservando il più possibile la sua sovranità e riducendo al minimo l'inevitabile alienazione che deriva dal fatto di essere governata: questo è il problema della democrazia".⁵³

Interessi, aspirazioni, fermenti di ogni genere coagulati in gruppi ed associazioni rifiutano un incapsulamento rigido, ma insieme reclamano una coordinazione istituita che canalizzi l'orientamento etico generale ed eviti la sopraffazione della persona o del gruppo più forte. Lo sforzo del personalismo è di evitare le contrapposizioni della sociologia tra rapporti primari e rapporti secondari (Cooley), tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* (Tönnies), 'solidarietà meccanica' e 'solidarietà organica' (Durkheim). Se si accentua la contrapposizione si cade o nell'esaltazione di un privato senza macchia, con conseguente sfiducia in tutto ciò che è pubblico, o nell'esaltazione dell'istituzionale con conseguente sfiducia nell'inconcludenza del privato.

Il-problema è sapere sino a che punto l'istituzione può conservare effettivamente quella flessibilità che la rende personalizzabile.

L'ordine fondato sulla persona è bipolare: oggettivo e nello stesso tempo soggettivo e individuale; è un ordine che la persona riceve da quanti l'hanno preceduta e nello stesso tempo modifica con la sua partecipazione creativa, che è uguale per tutti, e vissuto in maniera personale, dal momento che ciascuno è un caso unico. Alle antinomie non si possono offrire soluzioni definitive, ma solo tentativi di ricerca nel quadro di una più grande partecipazione che possa favorire la personalizzazione delle istituzioni fin dove è possibile.

53. E. MOUNIER, "Le personalisme", *Oeuvres*, III, 519.

Di fronte alle non facili soluzioni del problema, merito del personalismo è di sfuggire alle tentazioni individualiste o collettiviste, come anche alle concezioni sociologico-sistemiche e a tutte le logiche del dominio dell'impersonale che restringono gli spazi creativi alle persone e frenano la felice condizione di mutamento messa in moto dallo "statu nascenti".⁵⁴

Ben sapendo che ogni istituzione una volta creata tende a divenire rigida ed ad autoconservarsi, il personalismo delinea l'elogio della "vita privata" (che oggi si chiamerebbe piuttosto dei "mondi vitali"). Essa appare non solo come cerniera o crocevia tra vita interiore e vita sociale, ma anche come ambito in cui l'oggettività istituzionale è ridotta al minimo, si adatta e modifica in base ai rapporti *face to face*, rendendo così possibile la sperimentazione di nuove forme di convivenza. La difesa della vita privata testimonia anche la sfiducia del personalismo nella soluzione dei problemi sociali solo attraverso l'ingegneria istituzionale anche se ciò non significa certamente cadere nell'intimismo spiritualista.

Le relazioni che la persona stabilisce in famiglia o nei piccoli gruppi esprimono una socialità direttamente legata alla vita interiore, che non è pre-politica, come nei vari corpi intermedi, né pre-sociale, se con questo si intende quasi una necessaria confluenza nel sociale allargato. La critica marxista ha denunciato il ripiegamento nel privato come fortezza della vita borghese. Tale critica è valida se denuncia la tendenza a non andare al di là dei propri confini, a difendere solo l'interesse particolare. Si capovolge però in negazione della libertà se nega lo spazio ai mondi personali che si sviluppano liberamente al di là del controllo statale. In ogni caso la denigrazione della vita privata è tipica dei regimi totalitari. Per J. Lacroix, che sottolinea la distinzione e la reciprocità di privato e sociale, essi "si salveranno o periranno insieme".⁵⁵

Tra l'esaltazione liberal-borghese della vita privata e la critica marxista, il personalismo recupera dall'una la libertà della persona e della comunità, dall'altra la critica ad ogni ripiegamento che sarebbe rinuncia alla costruzione della città. D'altro canto la valorizzazione della vita privata, sempre nell'ambito del modulo unità-diversità, consiste nel riconoscere la creatività di relazioni che realizzano nel microsociale quegli ideali che sarebbero impossibili da realizzare nel macroistituzionale, dove facilmente si insabbiano nel giuridismo, nel burocraticismo, nell'impersonale. La vita privata infatti offre l'opportunità di sperimentare nella prassi i valori proclamati dalle ideologie e dalle religioni, spesso alternativi a quelli del macrosociale; essa è "il vero luogo in cui si forgia, nelle comunità

54. Cf. F. ALBERONI, *Statu nascenti*, (Bologna 1968).

55. J. LACROIX, "Le public et le privé", in AA.VV., *Socialisation et persone humaine*, (Lyon 1961) 239-267.

primarie, il senso di responsabilità".⁵⁶ Essa — è stato detto con una immagine efficace — è come il punto della clessidra in cui dal cono superiore, che rappresenta l'ordine dei fondamenti e la visione della vita, passando attraverso l'intenzionalità personale, la sabbia passa al cono inferiore ossia alla storia (vale anche la reciproca). La persona non può qui delegare o sostituire passaggio neutro da una dimensione all'altra, perché rimane lo snodo strategico ineliminabile per la attuazione dei valori e per la finalizzazione dei processi storici. Essa quindi va intesa come l'unica soggettività che consente di restituire dignità e senso alla prassi e concretezza alle teorie, al di fuori dei sistemi che sembrano funzionare senza i soggetti, al di là delle teorie funzionaliste che mirano all'unità del sistema in quanto funzionante.⁵⁷

b) Sociale e politico: la pista del federalismo

Gli ambiti della vita privata, sociale e politica non si esauriscono l'uno nell'altro, né si contrappongono, ma meglio si comprendono in un rapporto di unità e di distinzione, applicando il modulo unità-diversità. La concezione compatta e unitaria del sociale e del politico è legata ad una metafisica dell'assoluto che non valorizza adeguatamente i limiti della molteplicità, nel movimento reale tra unità e pluralità.

In *Anarchie et personnalisme* (1937) E. Mounier collega il pensiero politico alla concezione dell'universo riprendendo il pensiero anarchico e mostrando il parallelo tra i termini metafisica, assoluto e autoritario. Il pensiero anarchico è in questo senso utilissimo a mantenere viva tale tensione: "L'unità e la generalità della natura si distinguono dall'unità e dalla generalità metafisica o teologica proprio per il fatto che esse non si stabiliscono come queste ultime due sull'astrazione dei dettagli, ma al contrario e unicamente sulla coordinazione dei dettagli".⁵⁸ L'armonia non è che una risultante di tali differenze e movimenti innumerevoli.

56. E. MOUNIER, "Manifeste au service du personnalisme", *Oeuvres*, I, 559.

57. Cf. A. PAVAN, Prefazione A. DANESE (a cura di), *La questione personalista*, (Città Nuova; Roma 1986) 8-13.

58. E. MOUNIER, "Anarchie et personnalisme", *Oeuvres* I, 703. Scrive giustamente G. Campanini, a proposito del personalismo mounieriano, che esso "mostra di voler raggiungere assai più che Marx, Proudhon", *La rivoluzione cristiana*, 107, giacché Mounier dedica non pochi sforzi a ricostruire la vittoria dell'intellettualismo marxista e centralizzatore sull'anima popolare del movimento anarchico più legato idealmente all'idea di giustizia economica, politica, culturale e quindi all'idea di una alienazione che è in senso lato processo di depersonalizzazione. Il problema dell'alienazione nell'ottica personalista resterebbe ancora aperto anche quando si fosse risolto il problema economico (cf. E. MOUNIER, "Du Bonheur", *Oeuvres* IV, pp. 259-281).

Occorre dunque pensare un'unità comprensiva delle diversità che spontaneamente si articolano. Una tale unità è tipica della persona che è universale ed insieme individuale, capace di assumere e comprendere il punto di vista degli altri, ma inevitabilmente costretta a stare da una parte, esprimere una prospettiva, uno sguardo sul mondo, ma è nello stesso tempo. Ma è proprio la compresenza del limite e delle possibilità di trascenderlo che consente una unificazione orchestrale in cui le dissonanze possono contribuire all'armonia sinfonica.

Per Bakunin "La grande unità scientifica è concreta: è l'unità nell'infinita diversità. L'unità teologica e metafisica è astratta: è l'unità nel vuoto".⁵⁹ Tale contrapposizione evidenzia la vacuità dell'unità dell'essere monolitico di certa teologia e metafisica nei confronti della vitalità del reale. Il pensiero anarchico però non coglie il modulo unità-diversità così come lo si intuisce nella persona e rimane fermo perciò alla contrapposizione tra materialismo cangiante e spiritualismo astratto.

Distinzione ed unità sono dimensioni co-originarie della persona e delle relazioni ad essa ispirate, anche nel sociale e nel politico, i cui estremi antinomici sono l'unità tirannica e la disgregazione. Proudhon aveva risolto l'antinomia a vantaggio dell'autonomia, del diritto spontaneo perché riteneva che il principio del comando fosse il demoniaco della storia. Egli stesso però aveva dovuto riconoscere l'importanza del politico, quando aveva constatato che il sociale e l'economico, lasciati a sé, hanno un lato tirannico. Occorreva dunque proteggere l'uomo dalle sue opere e favorire l'intervento della collettività in difesa dei diritti delle persone e dei gruppi.

Certamente rimane la tentazione del politico di sostituirsi al sociale per ricondurlo *ad unum* e pilotarlo, riunificando la pluralità sotto la sua giurisdizione. Allo stesso modo, in diverse contingenze storiche, lo spirituale rivendica a sé il compito di ricondurre *ad unum* il sociale ed il politico sentendosi giustificato dal suo primato ontologico ed escatologico per la guida della storia. Contro tali esiti totalitari occorre recuperare il concetto dell'unità-diversità, distinguendo tra utopia e realtà, tra sociale e politico, tra profezia che poggia su valori guida e politica che orienta alla decisione e all'intervento efficace nella storia.

Perché l'ambito politico non si ponga al centro e al vertice della convivenza occorre un sociale sviluppato. Spesso invece è il sociale che interpella il piano politico come risolutivo dei suoi problemi, come Statotutto, come Stato-madre, pagando il prezzo della propria deresponsabilizzazione con l'invadenza dello Stato in tutti gli ambiti della vita sociale e

59. M. BAKUNIN, *Considerations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, III, (Paris) p. 217.

privata. Distinzione e interdipendenza servono ad evitare la riduzione della pluralità al politico e di questo al governamentale.

La politica si orienta in base ad un concetto di società e di uomo, giacché prende delle decisioni che non possono essere neutre. In questo senso essa è animata da una direzione etica, tuttavia sempre vagliata in termini di fattibilità, di ciò che è realizzabile *hic et nunc*. Rispetto al sociale il limite del politico consiste nel dover scegliere e quindi dover rinunciare, sacrificare, tagliare tra le diverse istanze del sociale, seguendo il filo degli accordi raggiunti di volta in volta tra le diverse parti. Non si tratta certo di di un'etica che ingloba ed esaurisce quella della persona (Stato etico), giacché essa è limitata da aspetti quantitativi (maggioranza, voto) e da distorsioni qualitative (opinione pubblica, mass-media). L'ambito politico è in bilico perciò tra i rischi del machiavellismo che punta solo all'efficacia, e quelli del moralismo spiritualista.

Nel superamento dell'irrealizzabilità dell'utopia anarchica il problema di una democrazia è tutto teso tra un più e un meno di partecipazione e di rispetto della persona. "Unirsi al di là delle nostre false sovranità — scriveva D.de Rougemont — per preservare le vere diversità — creare un potere federale per la salvaguardia delle nostre autonomie. Poiché queste autonomie saranno perdute una dopo l'altra se rifiutiamo l'unità che sarà la loro forza; ma di rimando questa unione non sarà conquistata se non a prezzo delle libertà che essa presume di servire".⁶⁰ A tal fine sono diretti i provvedimenti destinati alla limitazione costituzionale dei poteri dello Stato, la vitalizzazione delle amministrazioni locali, l'indipendenza del potere giudiziario, la creazione di strutture di formazione e di azione politica non partitica, le comunità di lavoro, la pluralità delle comunità educative, dei corpi sociali e delle associazioni economiche, le diverse proposte di carte dei diritti.

Se il progredire della storia comporta la crescita della complessità, ciò richiede una maggiore articolazione dell'unità in pluralità di centri, un tentativo di sempre maggiore autogestione dal basso. È una posizione che tra giuridismo formale e spontaneismo anarchico tenta le strade certamente problematiche del pluralismo giuridico, in sintonia con le proposte di G. Gurvitch.⁶¹

Per una traduzione del modulo unità-diversità sul piano politico sembra perciò necessaria la valorizzazione del regionalismo e del federalismo. La rivista *Esprit*, fin dal suo secondo numero, aveva

60. *L'Un et le Divers*, 49-50.

61. Cf. G. GURVITCH, *L'Idée du droit social* (Paris 1932); ID., *L'Espérance juridique et la philosophie pluraliste du droit* (Paris 1936); ID., *Éléments de sociologie juridique*, (Paris 1940); ID., *Sociology of Law*, (New York 1942); ID., *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, (Paris 1955).

pubblicato un articolo di Alexandre Marc e René Dupuis sul federalismo rivoluzionario.⁶² L'articolo di Yves Simon interverrà a sua volta sul federalismo proudhoniano per sottolineare la comune ispirazione alla massima profetica di Proudhon: "Il ventesimo secolo aprirà l'era delle federazioni, oppure l'umanità ricomincerà un purgatorio di mille anni".⁶³ L'antinazionalismo aveva nutrito tutta la generazione dei fondatori di *Esprit*. Scriveva Mounier nel 1938: "Non è solo la Francia, non è in alcuna ipotesi il *quai d'Orsay* che noi dobbiamo difendere contro l'egemonia di Berlino: è la realtà federale dell'Europa".⁶⁴ Egli cioè faceva appello ad un'Europa federale liberamente voluta dai popoli, che si fondasse su una "federazione di persone" che facessero dell'umanesimo cristiano l'asse spirituale della rinascita europea. "Se debbo definire l'asse spirituale della rinascita europea, — così scriveva Mounier — è in questo intreccio che io pongo senza dubbio alcuno, con alla base organica il popolo intatto dei poveri in spirito. Mi auguro che tutti ne prendano coscienza e che questa internazionale di salute pubblica faccia sentire presto la sua forza sovrana".⁶⁵ Lo stesso Mounier richiama incessantemente le forze cristiane a ribellarsi ai fascismi e ai totalitarismi, proponendo la federazione delle forze cristiane: "Possono ancora misconoscere questa immensa cospirazione contro l'anima del cristianesimo, di tutto il cristianesimo, che si presenta con aspetti diversi a Tokio, a Mosca, a Berlino o a Roma? L'unità dogmatica della cristianità urta ancora contro ostacoli essenziali. Essa può, essa deve trovarsi unita su questo piano più modesto dei conflitti di civiltà, dove il suo avvenire più elementare è globalmente minacciato".⁶⁶ La posizione di Mounier resta vigile e critica anche verso il federalismo europeo, quando parla di alcuni equivoci a proposito dell'idea federalista, da cui la necessità di dedicare un numero speciale di *Esprit* all'argomento,⁶⁷ ma sembra motivato piuttosto dal rifiuto di appartenere ad un gruppo definito che da una distanza teorica.⁶⁸ Per Denis de Rougemont invece non

62. Cf. A. MARC-R. DUPUIS, "Le fédéralisme révolutionnaire", in *Esprit*, 2 (1932) 316-324.

63. P.J. PROUDHON, *Du Principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*, (Dentu; Paris 1863) 109. Cf. Y. SIMON, "Note sur le fédéralisme proudhonien", 65.

64. E. MOUNIER, "L'Europe contre le hégémonies", in *Esprit*, 74 (1983) 147-165, 151.

65. *Ibid.*, p. 165.

66. E. MOUNIER, *Ibid.*, p. 164. Cf. anche l'interessante intervento di M. Winock al convegno sull'apporto del personalismo alla costruzione d'Europa, "Il contributo di E. Mounier", in *Atti* (a cura di P. Papini) (Massimo; Milano 1981) 92-100.

67. Cf. *Esprit*, 60 (1937). Si tratta certamente del timore di Mounier di lasciarsi inglobare da una scuola qualunque, fosse anche quella federalista.

68. Cf. E. MOUNIER, "Anarchie et personalisme", *Oeuvres*, I, 693. Sul rapporto tra personalismo e federalismo vedi B. VOYENNE, *Histoire de l'idée fédéraliste*, (Paris/Nice 1981) sp. cap. VI "Personalisme et fédéralisme", pp. 159-193.

ci sono tentennamenti: “L’attitudine personalista – così aveva scritto già nel 1940 – può solo risolvere il conflitto permanente in seno ad ogni federazione: quello che oppone il potere centrale all’autonomie delle regioni federate.... La filosofia della persona è d’altronde la sola filosofia accettabile dal federalista”.⁶⁹ “Se mi si chiede – ripeteva a Bonn nel 1970 – ora come si può tradurre in termini di strutture politiche questa unità della cultura non unitaria e così diversificata, risponderci che la soluzione si trova nei termini stessi del problema così formulato: poiché l’unità differenziata si traduce molto naturalmente attraverso l’unità nella diversità e questa forma di unione porta un nome molto conosciuto nella storia dei regimi politici, si tratta senza ombra di dubbio del *federalismo*”.⁷⁰

c. *La razionalità e la relazionalità della politica*

La prospettiva personalista concorda nello sforzo di depurare l’ambito del politico da ingerenze spiritualistiche o pretese assolutistiche, da qualunque parte esse vengano. Nel campo politico vale la regola che il bene da attuare è frutto di una ricerca in comune di un bene concordato. Viceversa è tirannia ogni imposizione di idee e valori senza mediazione, ogni deduzione che non rispetti lo scambio di prospettive dal basso. Ciò può significare perdita qualitativa, compensata da estensione e consenso. La ricerca di un fondamento assoluto deve cedere il passo ad una flessibilità dialogica, nella quale i principi elaborati attorno ai diritti dell’uomo vengono passati al vaglio dell’esperienza morale e delle esigenze dei diversi gruppi. Non sarà una decisione dedotta da un principio, né derivata da una convinzione personale presentata come valida per tutti, ma neanche una semplice conformità all’evidenza della cultura media quantificata statisticamente. Le soluzioni proposte saranno contingenti e perfettibili, al di fuori della logica di un dispotismo illuminato, che pretende di evitare ogni controllo ed ogni critica. La ragionevolezza di una decisione è data dal confronto nel quale essa è sottomessa all’approvazione dell’uditorio, costituito dall’insieme di tutti i membri di un gruppo o nazione. In politica dunque il ragionevole morale non rinvia ad una ragione definita come riflesso o come una illuminazione di una ragione divina, invariabile e perfetta, ma ad una situazione puramente umana, all’adesione dapprima di

69. D. DE ROUGEMONT, *Mission ou demission de la Suisse*, 187-89. “Quest’uomo della contraddizione – aveva detto nel 1946 – (se la domina nella creazione) è quello che io chiamo persona. E quelle istituzioni a sua misura, ad altezza d’uomo, che traducono nella vita della cultura, come nelle strutture politiche, le stesse tensioni fondamentali, le chiamerei: *federaliste*”, D. DE ROUGEMONT, *L’esprit européen*, 163.

70. ID., *L’Un et le Divers*, 49.

tutti coloro che si considerano come interlocutori validi perché legittimati dal consenso a trattare le questioni sul tappeto. La regola non sfugge al controllo dei fatti poiché in politica il normativo è associato al normale, a ciò che è, guardando sempre però a ciò che dovrebbe essere; non una politica deduttiva quindi né una semplice politica delle cose.

Si è rinviati ad un'antropologia dialogica che costituisce la regola del pensiero personalista, nella quale il ragionevole si elabora grazie al concorso di tutti gli esseri umani interessati.

La lotta tra qualità e quantità, tipica del problema politico, porta i personalisti di ieri e di oggi a prendere talvolta posizioni contro la democrazia numerolatrice se essa risolve tutto nelle votazioni e nei consensi più o meno manipolati, ma è evidente che non si tratta di una ostilità suscitata dalla nostalgia del passato, bensì dalla volontà tenace di correggere i mali di un sistema che spesso è contro l'uomo con l'aggravante del consenso unanime o di maggioranze. Un discorso politico personalista vive la problematicità del rispetto assoluto delle ragioni del consenso democratico e nello stesso tempo della volontà di non voler essere neutrale.

Non sembra facile trovare le formule di un corretto rapporto tra unità e diversità, se non nei tentativi di avvicinamento del sistema al microsociale, sino alla persona, ben sapendo che l'unità della decisione politica razionale è minimale (raggiunta attorno ad un massimo di convergenze che è sempre un minimo delle esigenze di ciascuno), richiedendo, per quanto è possibile, la presenza di un'interazione tra persone effettivamente a confronto, titolari di un accordo che possono sottoscrivere, modificare, prolungare, revocare, evitando che l'impersonalità giuridica prenda il sopravvento. È lì che si cerca di ricondurre la razionalità politica alla relazionalità della persona, in funzione del contributo di ciascuno.

È soprattutto l'ambito politico che ne esce ridimensionato, perché cade la fiducia nella sola soluzione politica dei problemi umani (panpoliticismo che ha fatto seguito al paneconomicismo). C'è la necessità di puntare su un sociale moralmente e culturalmente più cresciuto e quindi in grado di condizionare fortemente ed anche pilotare il momento politico.

d. I diritti dell'uomo

La formulazione dei diritti dell'uomo si sviluppa in occidente nella cui cultura affonda le radici: il pensiero greco-romano, il cristianesimo, la teoria del diritto naturale, il secolo dei lumi, le teorie politiche liberali. Tutti questi filoni culturali favoriscono e preparano la prima dichiarazione dei diritti negli Stati Uniti (1776) e in Francia (1789). Dopo la seconda guerra mondiale le Nazioni unite ne hanno fatto un punto di riferimento della politica mondiale.

Si riconosce così che l'organizzazione della politica deve rispettare i principi informatori della dignità della persona e della giustizia sociale. In campo politico ciò significa sottomettere il diritto e lo Stato a ciò che è bene per l'uomo. La definizione di questi diritti implica il problema di stabilire ciò che per l'uomo è un bene e ciò che non lo è affatto, nelle e oltre le determinazioni personali, sociali e storiche. Il rispetto della persona esige dunque una generalizzazione, al di là delle differenze particolari, delle società e degli individui e delle loro storie, che hanno valore nello stesso modo per tutti e dappertutto. Quando però le dottrine del diritto naturale non sono formali o aprioristiche, il loro contenuto non può essere stabilito senza tener conto delle numerose differenze. La generalizzazione dunque non è fondata sulla natura umana poiché una caratteristica dell'uomo è che la sua natura non è solo data ma soprattutto trasmessa socialmente e storicamente. Questi due aspetti comunque non sono antagonisti: l'umanità è nello stesso tempo un dato e un dover essere dell'uomo. Quando si parla di persona si fa riferimento ad un dato oggettivo, ma si sa anche che quando si va ad interpretare un tale dato si utilizzano mezzi simbolici, cioè il linguaggio e la ragione attraverso i quali è possibile sviluppare mediazioni tra il possibile e tutti i bisogni della vita (economici, ricreativi, espressivi, religiosi). Di conseguenza le persone si prefiggono dei fini che corrispondono a tali rappresentazioni e scelgono in una prospettiva sociopolitica, la maniera migliore di realizzare condizioni di vita soddisfacente per il più grande numero possibile di persone.

Un ruolo molto significativo per la formazione delle diverse carte dei diritti lo ha giocato sicuramente la filosofia della persona. Naturalmente quando si parla di diritti della persona è per privilegiarla con le sue comunità nei confronti della politica e dello Stato, e non per affidare al diritto e allo Stato la realizzazione personale dei cittadini. Ciascuna maniera di applicazione di un ideale o di alcuni principi alla politica senza le necessarie mediazioni e distinzioni di ambiti comporterebbe un rischio totalitario poiché aprirebbe allo Stato la possibilità di ingerenza in tutti gli ambiti della vita privata e personale. Lo Stato invece non ha il compito di realizzare lo sviluppo delle persone, ma quello di permettere alle persone di realizzarsi nei gruppi e nelle comunità sociali. Non bisogna domandare alla politica ciò che essa non ha la capacità di garantire: un livello profondo di personalizzazione. Tuttavia si può domandare alla politica ad aiutare ad eliminare gli impedimenti per una vita degna di essere vissuta, favorendo le condizioni di vita che lascino lo spazio necessario per una esistenza la più umana possibile. Il concetto di persona continua a svolgere il suo ruolo negativo e critico nei confronti di tutte le barriere della violenza, dell'ingiustizia, della statalizzazione avanzante.

Il personalismo ha cercato di costruire attraverso varie formule le carte dei diritti della persona, poichè desiderava assicurare i diritti fondamentali, a cominciare dal diritto alla vita, al minimo per vivere dignitosamente (mezzi economici, tempo, conoscenza, libertà). Ma nelle carte dei diritti si è sottolineato anche il rispetto integrale psico-fisico e spirituale della persona e quindi il suo bisogno di relazione con gli altri (il rispetto della comunità familiare e del gruppo etnico di appartenenza) della sua libertà e intelligenza, del suo bisogno d'amore e delle scelte che essa fa negli ambiti dell'etica e delle religioni, a condizione che queste scelte non nuocciano agli altri.

Oltre che come difesa nei confronti delle invadenze statali le carte dei diritti (sono divenute sempre più numerose: carta dei diritti del fanciullo, della donna, del malato, della famiglia, ecc.) hanno un significato antropologico nel senso che riconoscono che gli uomini sono dipendenti dei loro simili sia che sviluppino dei rapporti di cooperazione sia nel caso che questi rapporti siano conflittuali.

In effetti non si può far leva solo sull'attitudine sociale alla cooperazione dal momento che i conflitti sono sempre presenti e possono degenerare in annientamento reciproco, come lo confermano i rischi del gran numero di guerre sparse nel pianeta. La filosofia politica moderna riconosce la realtà dei conflitti come una necessità e una potenzialità di sviluppo che devono però essere per lo meno ricondotti entro i confini di un quadro di giustizia come protezione delle minoranze, come correttivo critico verso tutti gli abusi del potere altrui e dello stesso Stato. Il fondamento così elaborato non sarà più un fondamento assoluto di unità monolitica, ma l'equilibrato rapporto tra unità e pluralità, né l'espressione di un arbitrario irrazionale, ma una teoria dei diritti dell'uomo solidale che si realizza attraverso una dialettica del ragionevole.⁷¹

Il problema delle carte dei diritti è di divenire parte integrale delle leggi e dell'ordine giuridico nel suo insieme, poichè spesso esse restano dichiarazioni di buona volontà che non obbligano nessuno.

Il problema è dunque della loro inclusione nelle carte costituzionali come direzione etica per le leggi applicative. Sono necessari allora dei tribunali che vegliano sulla conformità delle legislazioni nei confronti delle costituzioni, e la possibilità per ciascuno di fare ricorso a tali tribunali.

Le carte dei diritti segnano l'unità raggiunta dalle diverse componenti sociali sulla persona e i suoi diritti. Esse però ci ricordano la necessaria distinzione tra ciò che è bene nell'ottica di una prospettiva sull'uomo spinta

71. Cf. C. PERELMAN, *Droit, morale et philosophie*, (Paris 1976) 67-73; cf. anche AA.VV., *Droits des peuples droits de l'homme*, (Paris 1984).

in profondità (e che non può trovare spazio nelle carte dei diritti a causa della pluralità di vedute), la percezione comune che noi storicamente abbiamo di ciò che è bene in un confronto sociale, e la possibilità concreta di attuare il bene possibile oggi, dal momento che la vita sociale è condizionata dall'intreccio di scambi modulati sul principio dell'interesse.

Università degli Studi 'G. D'Annunzio'
Istituto di Studi Storici, Politici e Sociali
Facoltà di Scienze Politiche
V.le Crucioli, 120
64100 Teramo
Italy.