

## PERSONA E SOCIETÀ RIFLESSIONE SUL DIBATTITO CONTEMPORANEO

Innanzitutto è opportuna una sia pur breve premessa, senza cui queste parole potrebbero essere fraintese, non essendone compresi lo spirito e gli intenti. Accenno alcuni punti fondamentali, anche se non posso adeguatamente svilupparli. Il cercare di scoprire e di dire la verità non può essere in contraddizione con un costruttivo spirito di comprensione e di dialogo. Anzi, al contrario, l'impegno veritativo nel discernimento critico di dottrine e situazioni è l'unico che può essere fonte di arricchimento e di autentica crescita per quanti partecipano al dibattito culturale, perciò non deve essere visto come polemica, ma come un reciproco dono tra quanti dialogano anche da posizioni differenti. È chiaro che ciò può essere accettato solo da chi riconosce che nella storia umana è presente non solo il bene e che « questo mondo, nella sua struttura più profonda, spirituale, contiene una essenziale spaccatura tra il bene e il male... »<sup>1</sup>. Se una corretta visione della realtà umana e della storia non possono prescindere da questa valutazione fondamentale, allora è evidente che, proprio nella situazione odierna in cui sembra tutto appiattito nell'uniformità del compromesso e della mediazione, è importante mettere in questione le ovvietà ed i luoghi comuni correnti, attraverso una critica razionale.

Infatti « le peggiori situazioni sono quelle non chiare, nelle quali scompaiono i confini tra il bene e il male, e regna il

<sup>1</sup> K. Wojtyła, *Segno di contraddizione*, Vita e Pensiero, Milano 1977, p. 55.

caos »<sup>2</sup>. Naturalmente molto dipende anche dal *modo* con cui si ricerca e si dice la verità. Per poco che si sia consapevoli della grandezza della verità, che tutti ci trascende e della dignità dell'uomo, questo modo non può essere che animato dallo spirito dialogico di Socrate, il quale riteneva un vantaggio l'essere confutato<sup>3</sup>, cioè essere convinto di stare sbagliando, o di Giovanni Battista il quale non riteneva di poter strumentalizzare la verità per una propria affermazione personale, ma al contrario giudicava che essa dovesse crescere e lui diminuire. Disponibilità a riconoscere ed umiltà che sono agli antipodi della « boria dei dotti », perché solo la verità libera l'uomo<sup>4</sup>. Perciò « ogni uomo nasce nel mondo per rendere testimonianza alla verità a seconda della sua vocazione particolare »<sup>5</sup>, in quanto egli « è se stesso attraverso la verità. La relazione con la verità decide della sua umanità e costituisce la dignità della sua persona »<sup>6</sup>. Non si può evitare, dunque, anche a proposito del nostro tema ed anche da parte del cristiano, l'impegno di ricercare e di discernere, poiché non è vera l'accusa del giovane Hegel, il quale affermava che nella chiesa il singolo abdica alla propria ragione per la comunità<sup>7</sup>, se non altro perché è sempre valido il monito di san Pietro, secondo cui « bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini »<sup>8</sup>. E Dio è la verità.

Ma è indispensabile fare un'altra precisazione. In questo scritto vengono messe a confronto la visione organicistica e

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>3</sup> Cf. Platone, *Gorgia*, 461 a, trad. it. di Giovanni Reale, La Scuola, Brescia 1966, pp. 45-46.

<sup>4</sup> Cf. Gv. 8, 32.

<sup>5</sup> K. Wojtyła, *op. cit.*, p. 135.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 133. Mi permetto di rinviare al mio libro (*Ragione e trascendenza. Studi sulla filosofia moderna e contemporanea*, Pàtron, Bologna 1975, pp. 7-31 e 57-150), dove ritengo di aver fatto vedere che anche chi intende negare questo essenziale rapporto dell'uomo alla verità, non può farlo se non attraverso una propria implicita e surrettizia visione teoretica della verità stessa.

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *La positività della religione cristiana*, in *Hegels theologische Jugendschriften* (1793-1800), hrsg. v. H. Nohl, Mohr, Tübingen 1907, trad. integrale *Scritti teologici giovanili* di N. Vaccaro ed E. Mirri a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 1972, II ed. in 2 voll., 1977, vol. I, p. 263.

<sup>8</sup> Atti, 5, 29.

quella personalistica della società. La visione liberal-borghese quindi non è messa a tema esplicitamente, perciò dalle critiche rivolte all'organicismo non si deve dedurre che allora in questo scritto si intende privilegiare acriticamente la visione liberal-borghese, quasi fosse esente da difetti. C'è da dire che quest'ultima in genere prescinde dalla autentica radicale fondazione della dignità della persona di cui si parlerà in seguito e tende a trascurare la dimensione comunitaria, per cui non si può dare torto a quelle correnti di pensiero contemporaneo, come la Scuola di Francoforte, che hanno criticato gli esiti disumanizzanti della società industriale avanzata: basti pensare all'uomo che tende ad essere considerato come cosa (reificazione) nel meccanismo produttivo, al permissivismo, alla diffusione della droga, ecc. Per questa critica mi permetto di rinviare a quanto ho già scritto (*La Scuola di Francoforte*, Città Nuova, Roma 1978), in cui viene anche però precisato che il processo di reificazione non è necessario, ma è una linea di tendenza e che non si possono mettere nello stesso piano (come hanno sottolineato recentemente sia i « nuovi filosofi » che Norberto Bobbio ed altri intellettuali socialisti) società in cui ci sono alcune condizioni — almeno sul piano delle libertà formali — per lottare e per contrastare il prevaricare del potere e società, invece, in cui il potere viene gestito in maniera così totalitaria, che la singola persona non ha alcun diritto, alcuna garanzia e che la stessa ideologia diffusa e propagandata monopolisticamente è funzionale all'arbitrio del potere. La storia ci dimostra l'importanza di quelle garanzie formali di democraticità, perché consentono alle società in cui sono presenti di migliorare e di rimediare ai limiti ed agli errori anche se faticosamente e non certo in maniera indolore, mentre laddove esse sono assenti il processo di disumanizzazione non tende ad attenuarsi.

# 1. IL CORPO SOCIALE:

## L'ORGANICISMO DI HEGEL E DI MARX

Per un approccio non evasivo al nostro tema conviene partire dall'immagine del corpo, che, già presente nell'apologo

di Menenio Agrippa sullo stomaco e le altre membra, viene usata da san Paolo per designare la Chiesa e da allora in poi viene ripresa da non pochi per indicare la società in generale. L'interpretazione del senso di questa metafora non è né ovvia, né univoca. Agli estremi opposti possiamo considerare paradigmaticamente la posizione di Hegel e la posizione personalistica, le quali, entrambe, parlano di corpo, di organismo per indicare la società. (Non c'è da meravigliarsi di questa affinità terminologica, dal momento che il pensiero hegeliano non vuole essere che una reinterpretazione, gnostica e negante ogni trascendenza, del Cristianesimo). La diversità e perfino l'opposizione nascono se si va a vedere il senso che viene dato a quell'immagine.

Per Hegel, com'egli dice, il presupposto è la « vita indivisa », di cui i viventi non sono altro che « estrinsecazioni e presentazioni », le quali possono essere viste come individui autonomi solo da una scorretta riflessione che divide il vivente. Lo spirito, l'assoluto è, per Hegel, questa « unità vivente del molteplice », questa « vita infinita », che deve essere vista come strettamente congiunta con la molteplicità vivificata, per cui « queste vite singole divengono organi, e l'intero infinito diviene un infinito tutto della vita »<sup>9</sup>.

Uno dei problemi di fondo di Hegel, se non il problema di fondo è quello della « scissione », della separazione, da cui deriva il compito di ricomporre l'armonia e l'unità del tutto. In un primo momento questo compito viene affidato all'amore, in cui « si trova la vita stessa come una duplicazione di se stessa e come sua unità »<sup>10</sup>; in seguito Hegel riterrà che solo la ragione, attraverso la filosofia, racchiude in sé la « potenza dell'unificazione ». In ogni caso il singolo viene ridotto a organo acci-

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Frammento di sistema del 1800*, in *Scritti teologici giovanili*, cit., vol. II, pp. 474-475.

<sup>10</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, cit., vol. II, p. 529. Per un approfondimento di questa tematica si veda il saggio di L. Lugarini, *Critica del finito e rifondazione della società in Hegel tra Francoforte e Jena*, in L. Lugarini - M. Riedel - R. Bodei, *Filosofia e società in Hegel*, a cura di F. Chiereghin, *Quaderni di Verifiche*, Trento 1977, pp. 7-33, nonché il libro dello stesso Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Roma, Armando 1973.

dentale del tutto che, solo, ha una dignità sostanziale. Nelle opere della maturità lo spirito, questa vita infinita del tutto, si oggettiva, cioè si realizza come organismo etico, divenendo Stato. La suprema eticità è nello Stato per cui il fine supremo per l'individuo è di essere parte dello Stato, perfettamente fuso nella sua vita. Lo Stato, dice Hegel, è unità sostanziale « fine a se stessa », per cui « questo scopo finale ha il più alto diritto, di fronte ai singoli, il cui *dovere supremo* è di essere componenti dello Stato »<sup>11</sup>.

Ciò vuol dire che al singolo uomo non è riconosciuta una autonoma realtà e dignità. L'individuo è totalmente subordinato all'organismo statale, non gli è riconosciuta altra appartenenza se non quella alla città terrena, né altra legge morale se non l'eticità vigente nella comunità politica. Lo Stato hegeliano — scrive il Bobbio — è « una totalità etica che non lascia spazi di potere al di fuori di sé »<sup>12</sup>. Infatti a proposito della condanna di Socrate Hegel dice: « ...nessun popolo e ancor meno un popolo libero, come l'ateniese e di questa forma di libertà può riconoscere un tribunale della coscienza [...]. E il primo principio dello Stato in generale è che non può esservi alcuna ragione, o coscienza, o probità, o che altro si voglia, che sia superiore a quella che lo Stato riconosce per tale »<sup>13</sup>.

Ciò significa la negazione di ogni norma trascendente la comunità politica e proprio per questo l'individuo rimane indifeso, privo di ogni fondamento teorico che lo tuteli contro il prevaricare del potere totalitario e oppressivo. Questo avviene proprio perché l'organismo statale è concepito in stretta somiglianza all'organismo biologico, le cui membra non possono esistere autonomamente rispetto al tutto, ma in tanto hanno

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821); trad. it. di F. Messineo *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1978, par. 258, p. 239.

<sup>12</sup> N. Bobbio, *Diritto privato e diritto pubblico in Hegel*, in *Rivista di filosofia*, n. 7-8-9, ottobre 1977, p. 28.

<sup>13</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. K.L. Michelet, 1833-1836: trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1930-1944, 1967, II ed., vol. II, p. 102.

vita in quanto sono fuse nel tutto e ad esso sono subordinate. « È nella natura dell'organismo — precisa Hegel — che, se tutte le parti non si mutano in identità, se una si pone come autonoma, tutte devono andare in rovina »<sup>14</sup>. La subordinazione dell'individuo all'organismo statale è tale che lo stesso individuo, in quanto tale, cioè in quanto distinto ed autonomo, è accidentale rispetto allo spirito che si oggettiva nell'eticità dello stato (« Lo spirito ha realtà, e gli accidenti della medesima sono gli individui »<sup>15</sup>). Ciò vuol dire che il singolo uomo ha una realtà apparente, effimera, transitoria, poiché in quanto essere finito è destinato a confluire e ad essere fuso nel tutto. Quanto Mario Rossi scrive a proposito delle opere giovanili di Hegel credo resti valido sostanzialmente anche per le opere della maturità e cioè che in lui appaiono operanti attraverso un ricordo non estrinseco, « le supreme categorie della mistica speculativa, che permettono l'immedesimazione con l'unità suprema »<sup>16</sup>.

L'essenziale è questa unità suprema, lo spirito del tutto, rispetto a cui gli individui sono accidentali nel senso che « se l'individuo sia, è indifferente per l'eticità oggettiva »<sup>17</sup>. A questa posizione di Hegel sembra fare eco Marx, quando vuol sostenere la sua indifferenza rispetto alla morte del singolo, dal momento che la vita del genere, che è ciò che per lui conta, continua: « La morte appare una dura vittoria del genere sull'individuo e una contraddizione della loro unità; ma l'individuo determinato è soltanto un *determinato ente generico* e come tale mortale »<sup>18</sup>.

I debiti di Marx nei confronti del filosofo di Stoccarda non finiscono certo qui, come vedremo. In piena coerenza con la posizione fin qui delineata, Hegel fa consistere la libertà del-

<sup>14</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti...*, cit. Aggiunta compilata da E. Gans al par. 269, p. 346.

<sup>15</sup> *Ibid.* Aggiunta al par. 156, p. 401.

<sup>16</sup> M. Rossi, *Da Hegel a Marx I: La formazione del pensiero politico di Hegel*, Milano 1976, III ed., p. 184.

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti...*, cit. Aggiunta al par. 145, p. 399.

<sup>18</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. G. Della Volpe - N. Merker in K. Marx - F. Engels, *Opere complete*, vol. III, Roma 1976, p. 326.

l'individuo nell'adeguamento alla necessità che domina il tutto sociale, perché le singole persone non sono altro che mezzi perché si realizzi lo spirito del popolo, la cui libertà coincide con la necessità (cf. *Enciclopedia*, par. 514). Dal momento che lo Stato è l'organizzazione della libertà concreta, si può parlare di diritti degli individui? Certamente, dice Hegel, solo che questi diritti non possono consistere che in ciò che lo Stato stabilisce come dovere: « ... ciò che lo Stato esige come dovere è anche immediatamente il diritto dell'individualità... »<sup>19</sup>.

Analogamente Marx parla con ironia sprezzante, per esempio in *Sulla questione ebraica* (1843), dei « cosiddetti diritti dell'uomo », sempre e comunque visti, se riferiti all'uomo singolo, come frutto dell'arbitrio individuale, dell'egoismo borghese. Perché in Marx c'è la stessa concezione organicistica di Hegel, anche se al posto dello Stato hegeliano viene messa, come assoluto, la vita della specie<sup>20</sup>, la società umana, rispetto a cui l'individuo ha la stessa accidentalità, nel senso già precisato, che aveva nei confronti dello Stato hegeliano. Per Marx l'uomo è un essere « generico » o « sociale ». Il suo obbiettivo cioè è che l'individuo identifichi la propria vita con la vita generica (del genere umano) e cioè che riconosca la propria sostanzialità nella società. Anzi ciò che conta per Marx non è la società attuale, in cui

<sup>19</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti...*, cit. Aggiunta al par. 261.

<sup>20</sup> Scrive G.M.-M. Cottier in proposito: « ...dans sa critique de l'État... Marx va être amené à restreindre le champ du "réel" pur; il le limitera à la société sans État. Mais cette société, identifiée au *Gattungswesen*, se sera approprié les prérogatives de l'État, dont Hegel avait proclamé la divinité » (*L'Athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Parigi 1969, II ed.). E.M. Rossi (in *Da Hegel a Marx*, vol. III, *La Scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Milano 1977, II ed., pp. 325-326), commentando un passo della marxiana *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (in K. Marx - F. Engels, vol. III, p. 34), così scrive: « Marx... ricerca un concetto di democrazia che realizzi l'unità integrale di vita pubblica e privata, la riunificazione, nell'uomo, di *bourgeois* e *citoyen*... mentre nella monarchia la costituzione politica domina tutto il particolare, nella democrazia lo Stato in quanto costituzione politica ("la costituzione politica, questo particolare" aveva detto immediatamente prima) è dunque *soltanto* particolare; ma c'è poi anche lo Stato "come universale", cioè come unità di tutti i modi particolari, quindi come unitaria struttura *politico-sociale*, e questo "è universale reale, cioè niente di determinato che sia distinto dall'altro contenuto": unità di tutti i contenuti ».

è presente l'alienazione, ma la futura società perfetta (in cui sarà eliminata l'alienazione), che è il vero idolo per il cui conseguimento tutto deve essere sacrificato. Il culto di questo mito della società perfetta, costruita dagli uomini nella storia, comporta un costo umano molto elevato, come dimostra anche la pagina che sto per citare da un'opera marxiana della maturità, che testimonia altresì la continuità del pensiero di Marx sull'argomento. I singoli individui possono e debbono essere sacrificati per la futura società perfetta, dal momento che, per Marx, essi non hanno un autonomo valore ontologico, giacché tutto il valore (la sostanzialità direbbe Hegel o l'essenza, dice il giovane Marx) è trasferito nella specie o organismo sociale che deve raggiungere la sua perfezione. Se si contrappone il « bene del singolo » allo « sviluppo delle forze produttive », scrive Marx, « non si comprende che lo sviluppo delle capacità della specie uomo, bensì si (compia) dapprima a spese del maggior numero di individui e di certe classi, infrange infine questo antagonismo e coincide con lo sviluppo del singolo individuo, che cioè il più elevato sviluppo dell'individualità non si acquista che attraverso un processo storico in cui gli individui restano sacrificati; a parte poi la sterilità di tali considerazioni, giacché i vantaggi della specie nel regno umano, come in quello animale e in quello vegetale, trionfano sempre a detrimento degli individui » <sup>21</sup>.

Non è certo facile capire come possa realizzarsi lo sviluppo dell'individualità attraverso un processo storico di rigenerazione dell'umano — ché questa è la pretesa di Marx — in cui gli individui restano sacrificati, se non si ammette una radicale distinzione (che supera di gran lunga ogni divisione classistica) tra gli individui inferiori, perché alienati, che saranno sacrificati nel processo, di cui non è facile vedere la fine, e gli individui privilegiati che ci saranno quando verrà la futura palingenesi e che potranno partecipare ai « vantaggi della specie », sempreché i loro interessi siano compatibili con quei vantaggi. Tutto ciò deriva dalla concezione organicistica, comune a Hegel e a

<sup>21</sup> K. Marx, *Storia delle dottrine economiche*, trad. it. di E. Conti, Torino 1955, vol. II, pp. 281-282.

Marx, attraverso la mediazione di Feuerbach. In base ad essa solo l'organismo sociale, cioè il tutto sociale, ha una dignità sostanziale; gli individui esistono solo in quanto membri, momenti o accidenti del tutto, non hanno una esistenza autonoma, perciò non è ammessa alcuna distinzione tra *autonomia* e *separazione* o isolamento dalla vita del tutto. Solo chi non riconosce una esistenza autonoma agli individui umani, può ritenere, come fanno Hegel e Marx, che non si possa esistere autonomamente come singoli e insieme essere in relazione ed anche in comunione con gli altri. Marx identifica l'essenza umana con il genere, per cui ogni individuo non ha una propria essenza e dignità, ma esiste una sola « essenza comune » (*Gemeinwesen*) per cui la dignità del singolo viene trasferita nel genere. Chi si separa dalla « vita generica », dalla « essenza comune », secondo Marx si aliena, perde la sua realtà più propria e chi rivendica i diritti di sé come individuo autonomo non fa che pretendere la « conservazione » della « persona egoistica », o l'« isolamento dell'uomo dall'uomo »<sup>22</sup>, in quanto non accetta di fondersi totalmente nella specie in cui è la sua realtà più propria. In questo senso è da intendere che il singolo uomo ha la propria essenza nella specie, non una essenza statica ma dinamica, in evoluzione lungo la storia, in cui tuttavia il singolo deve riconoscere la sua realtà più vera. Perciò, conclude Marx, l'emancipazione umana sarà compiuta solo quando l'individuo sarà « divenuto ente generico »<sup>23</sup>, l'unico soggetto di diritti essendo il genere o la specie umana.

Il Cottier delinea con precisione la posizione di Marx quando scrive che, per il filosofo di Treviri: « L'uomo è l'uomo collettivo; l'individuo vive nella e per la partecipazione alla specie, che rappresenta, essa sola, l'autentica realtà. La persona viene negata, o meglio, l'individuo cessa di essere persona e la collettività lo diviene al suo posto. La sociologia marxiana comporta che la collettività sia l'unico soggetto del diritto »<sup>24</sup>. Queste

<sup>22</sup> K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in Marx - Engels, *Opere complete*, vol. III, cit., pp. 168-176.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>24</sup> G.M.-M. Cottier, *op. cit.*, p. 349.

estreme conseguenze erano già abbastanza esplicite nel pensiero di Hegel, prima che, sulle orme di Feuerbach, fossero chiaramente teorizzate da Marx. Già il primo, infatti, dichiara inequivocabilmente, in un'opera di centrale importanza come la *Fenomenologia dello Spirito* (1807), che « il cattivo consiste nell'aver cura di sé come singolo »<sup>25</sup>. Non c'è, perciò, da meravigliarsi che per Marx il costituirsi di « individui indipendenti » equivalga alla « dissoluzione della società »<sup>26</sup>, perché per lui ogni rivendicazione di autonoma dignità e quindi di diritti per l'individuo umano significa « lacerare tutti i nostri legami dell'uomo col genere, porre l'egoismo, il bisogno particolaristico, al posto dei legami col genere, dissolvere il mondo degli uomini in un mondo di individui atomistici, ostilmente contrapposti gli uni agli altri »<sup>27</sup>. La mistificazione falsificante di questa posizione sta nel fatto che non si ammette altra alternativa: o l'annegamento del singolo nella « vita del genere », il suo sacrificio per il mito della futura società perfetta oppure isolamento dalla vita sociale, asocialità, egoismo, antagonismo. Infatti nella concezione organicistica le differenze non possono sussistere come tali, debbono essere inverte e negate nell'intero. È come la goccia, che tornando a immergersi nell'oceano è certamente conservata, ma anche negata in quanto realtà distinta. Marx identificando « distinzione » con « separazione », la giudica opposta alla « comunità »<sup>28</sup>, facendo capire inequivocabilmente che il suo « modello » di società non ammette la diversità, che invece caratterizza ogni individuo, in quanto essere irripetibile. A ciò un vigoroso pensatore contemporaneo come Th. W. Adorno, non certo sospetto di conservatorismo, ribatte efficacemente che « uno stato di cose migliore » sarà quello « in cui si potrà essere diversi senza paura »<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di E. De Negri, Firenze 1960, II ed., vol. II, p. 75.

<sup>26</sup> K. Marx, *Sulla questione ebraica*, cit., p. 181.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>29</sup> Th.W. Adorno, *Minima moralia* (Berlino-Francoforte s.M. 1951), trad. it. non integrale di R. Solmi, Torino 1954, p. 98.

Dalle premesse della concezione organicistica è normale e in un certo senso inevitabile (cioè senza ostacoli sul piano teorico), nonostante magari le dichiarate intenzioni ultrademocratiche, che si arrivi allo stato totalitario: infatti, se l'individuo è visto come mezzo per la società, anziché riconoscere la società come finalizzata a promuovere il bene di tutti e di ciascuno, accade che qualcuno ritiene di incarnare lo spirito del popolo o di possedere la « scienza della rivoluzione »<sup>30</sup> e tratti gli altri come mezzi per realizzare il suo progetto. Perciò, se è vero quanto afferma Bobbio a proposito di Hegel « I soli stati in cui almeno sino ad ora la società civile è stata completamente assorbita in quella "organizzazione del tutto", in cui Hegel vedeva l'essenza dello stato, sono gli stati totalitari »<sup>31</sup>, bisogna riconoscere che lo stesso discorso è valido anche e soprattutto in relazione al preteso assorbimento marxiano dell'individuo nel genere, perché, nonostante la pretesa ultrademocratica sconfidente nell'anarchia, qualcuno ci sarà che realmente gestirà il potere e lo farà in maniera sia totalitaria, perché pretenderà di rigenerare l'uomo risolvendo tutti i suoi problemi, che totalmente incontrollata perché il singolo è sprovvisto di qualsiasi tutela giuridica nei confronti della pretesa di realizzare l'assoluto nella storia. In tal modo si configura ciò che Jacques Maritain ha esattamente chiamato « l'immolazione dialettica della persona »<sup>32</sup>, preludio all'immolazione reale di milioni di uomini, cui abbiamo assistito ed assistiamo nel XX secolo, nel quale tutt'ora echeggia il richiamo alla « ragion di stato » o al « senso dello stato », con la stessa funzione ideologica.

<sup>30</sup> Su questo punto si veda la critica dei « nouveaux philosophes » ai « padroni del pensiero » cioè a coloro che pretendono di possedere la « scienza della rivoluzione », cioè la ricetta per la rigenerazione del genere umano. Sull'argomento mi permetto di rinviare al mio saggio *Resistenza al potere totalitario*, in AA.VV., *I nuovi filosofi. La coscienza infelice del nostro tempo*, Città Nuova, Roma 1978.

<sup>31</sup> N. Bobbio, *Diritto privato e diritto pubblico in Hegel*, cit., p. 29.

<sup>32</sup> J. Maritain, *Moral Philosophy. An historical and critical survey of the great system*, New York 1964; trad. it. di A. Pavan, Brescia 1973, pp. 183 ss.

## 2. UNA CONTROVERSIA ANTROPOLOGICA DECISIVA NEL NOSTRO SECOLO: PERSONALISMO E ORGANICISMO

Sia dalla storia del pensiero che dalla storia in generale emerge che il nostro secolo è dominato, nella teoria e nella prassi, da una controversia antropologica *decisiva* per le sorti non solo della nostra civiltà, ma di una qualsiasi convivenza che possa dirsi *umana*. È mistificante e rischioso nascondersi i termini ed i protagonisti del dibattito, in cui l'organicismo hegeliano assume oggi una forma che lo porta alle estreme conseguenze. « L'ateismo nella forma marxista negando il riferimento a Dio Creatore come costitutivo per la persona umana (immagine di Dio) stabilisce per l'«humanum» la forma collettiva di esistenza come fondamentale e finale al tempo stesso. In questo contesto storico la categoria «persona» *deve essere una idea fondamentale nella controversia sull'«humanum»*, a cui partecipa anche il Cristianesimo »<sup>33</sup>. Queste parole, calibrate con grande precisione, vanno meditate attentamente, cercando di capire la peculiarità della visione personalistica rispetto a quella organicistica e collettivistica. La posizione personalistica rivendica l'uomo come soggetto autonomo sia rispetto alla prassi, che rispetto alla totalità della realtà sociale, pur riconoscendolo come un essere strutturalmente (cioè per sua natura) aperto agli altri, chiamato a vivere in rapporti di rispetto, di collaborazione e addirittura di comunione con tutti gli altri. Per tornare all'immagine del corpo sociale, dal punto di vista personalistico essa può andare anche bene per indicare i legami che uniscono tutti gli uomini, per designare i rapporti che intrecciano l'esistenza di ciascuno con quelle degli altri in un continuo e dinamico processo di condizionamento reciproco nel positivo e nel negativo. Ma bisogna tener presente una *differenza essenziale* tra organicismo sociale umano e organismo biologico: in quest'ultimo solo il tutto ha dignità sostanziale, mentre nel primo i singoli membri sono persone, cioè dei « tutti », delle sostanze, con una propria

<sup>33</sup> K. Wojtyła, *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la « praxis » umana*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, luglio-settembre 1977 (LXIX, III), p. 515. Corsivo dell'A.

autonoma realtà e dignità. Infatti, come osserva giustamente J. Maritain, consentendo con Giorgio La Pira, « i peggiori errori riguardanti la società sono nati dalla confusione tra il tutto sostanziale dell'organismo biologico e il tutto collettivo, composto anch'esso di persone, della società »<sup>34</sup>. Questo richiamo è oggi ancora più di attualità che quando fu fatto, perché oggi assistiamo alle estreme ed aberranti conseguenze del mito del tutto che sacrifica a sé le parti: ed in ciò, nel culto raccapricciante di questo mito l'odiata società industriale avanzata coopera di fatto molto concretamente a raggiungere l'obiettivo di non pochi dei suoi implacabili critici. Ideologie che appaiono opposte, di fatto, convergono nello schiacciare l'uomo, perciò bisogna battere altre strade se si vuole un'alternativa radicale alla disumanizzazione cui oggi assistiamo.

Maritain cita un passo dell'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII ritenendolo « veramente la Carta della dottrina cristiana della persona »<sup>35</sup>. E in effetti esso delinea efficacemente l'essenziale distinzione tra organismo sociale ed organismo biologico, perché estende ad ogni umana formazione sociale quanto dice per il « Corpo mistico ». Data la sua importanza conviene citarlo integralmente: « Mentre nel corpo naturale il principio d'unità unisce così le parti che ognuna manca interamente di ciò che si dice la propria sussistenza, nel Corpo mistico, invece, la forza di unità, anche la più intima, unisce così le membra che ciascuno conserva in modo assoluto la propria personalità. Si aggiunge che, se consideriamo la mutua relazione tra il tutto e le singole membra, in ogni corpo fisico vivente, le singole membra, tutte in definitiva, sono unicamente destinate al vantaggio di tutto l'insieme; mentre ogni umana formazione sociale, se consideriamo l'ultimo fine della sua utilità, è ordinata in definitiva al bene di tutti e di ciascun membro perché essi sono persone, *utpote personae sunt* ».

Ogni uomo, pur partecipando con tutti gli altri della comune natura umana, è un essere unico ed irripetibile. In quanto

<sup>34</sup> J. Maritain, *La persona e il bene comune* (Bruges 1946), trad. it. di M. Mazzolani, Morcelliana, Brescia 1978, V ed., p. 18.

<sup>35</sup> *Ibid.*, nota 17.

individuo<sup>36</sup> corporeo ogni uomo è un frammento di una specie, una parte di questo universo, ma l'uomo non è solo questo, c'è qualcosa in lui che trascende la sfera biologica, la situazione storica, il condizionamento sociale. In lui c'è una capacità di conoscere, che è anche capacità di superare ogni orizzonte limitato, perché il prendere coscienza della situazione, del condizionamento, del limite significa elevarsi riflessivamente, significa anche essere in grado di discernere criticamente, di valutare le situazioni di fatto in nome di criteri che non si riducono al vigente, dischiudendo possibilità alternative in vista di una piechezza non ancora attuata. Tutto ciò implica che in ogni uomo è ineliminabile una dimensione di trascendenza, un'apertura alla speranza. In quanto ogni uomo conosce, vuole ed ama, egli è persona. La capacità conoscitiva, riflessiva e critica implica anche l'autocoscienza, nella quale la persona ritorna su se stessa, rientra in se stessa dalla dispersione nell'esteriorità. Nella presenzialità di questo sguardo rammemorante e unificante le varie esperienze vissute si costituisce l'unità dell'esistenza personale. L'uomo è anche chiamato a trasformare e ad umanizzare il mondo naturale attraverso l'azione, la prassi. Ma nel rilevare ciò non bisogna trascurare la priorità della persona come soggetto dell'azione, giacché sarebbe assurdo concepire come soggetto una prassi (quasi indeterminata e cieca perché non illuminata dall'intelligenza personale) che determinerebbe i suoi agenti. Infatti nell'operare umano ogni atto ha una dimensione « transitiva » e una « intransitiva »<sup>37</sup>. Transitiva in quanto va al di là del soggetto, si esprime, o provoca un effetto nel mondo esterno, o si obietta in un prodotto. Ma ciò implica anche una dimensione non transitiva, in quanto ogni azione modifica l'uomo che la compie, contribuisce al suo sviluppo in quanto è frutto di un'operare interiore. In definitiva l'azione umana va ricondotta ad una interiore deliberazione e decisione e quindi, prima ancora, ad un « vedere » la realtà ed il valore delle cose,

<sup>36</sup> Per la distinzione tra *individuo* e *persona* cf. J. Maritain, *La persona e il bene comune*, cit., pp. 19-28.

<sup>37</sup> Su questo punto come su tutta la problematica relativa alla persona e all'azione vedi K. Wojtyła, *Il problema del costituirsi...*, cit.

che è fondante rispetto alla decisione ed alla prassi. Il trasformare il mondo presuppone inevitabilmente un interpretarlo. Ciò confuta la pretesa di coloro che vorrebbero ridurre ogni attività dell'uomo ad appropriazione e dominio nei confronti della realtà esterna, vedendo nella conoscenza niente altro che l'articolarsi del senso di reazione di fronte al mondo, perché la stessa prassi manifesta in sé, come ineliminabile, una dimensione contemplativa o rivelativa nel senso di lasciar manifestare la realtà per quella che è. Perciò ogni operare esterno « non è che un risultato di ciò che è intransitivo, espresso *in una disinteressata comunione dell'uomo con la verità, il bene o il bello* »<sup>38</sup>.

Ciò non vuol dire che non possa darsi una prassi umana in cui si oscuri anche gravemente questa comunione, anzi, proprio perché l'uomo è libero, può darsi anche che accentui la dispersione nell'esteriorità, nel « divertissement » pascaliano, ma nell'offuscamento di questa dimensione interiore di autonoma oggettività, che peraltro non può mai essere del tutto spenta, è da individuare la radice della disumanizzazione. Tutto ciò ci fa capire che ciascun uomo è persona, cioè racchiude in sé tutto un mondo interiore per cui è un universo a sé, un tutto indipendente, in maniera certamente relativa e non assoluta, ma pur tuttavia reale sia rispetto al più grande tutto dell'universo, della società e della storia, che di fronte al tutto trascendente che è Dio. Perciò caratteristica essenziale della persona è l'*inseità*, cioè l'essere in sé, il *non esse in alio*, per cui essa non è un attributo o un modo d'essere o una superfetazione della realtà di un altro.

Il concetto di persona si distingue certamente da *individuo*, che si riferisce anche ad esseri non personali, ma implica l'*individuazione*. Qualunque relazione e condizionamento non fanno perdere alla persona — a meno che non si arrivi alla distruzione dell'io — la relazione di sé con se stessa e quindi la propria distinta e autonoma consistenza. Secondo il concetto cristiano la stessa relazione creaturale, senza cui la persona non

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 521. Corsivo dell'A.

esisterebbe, non la identifica con il Creatore, ma la costituisce autonoma e libera<sup>39</sup>.

Da tutto ciò si deduce che la società è un corpo *sui generis*, perché è un tutto, le cui parti sono dei tutti con una propria autonoma consistenza. È vero che il singolo uomo al di fuori della società è solo un'astrazione, ma è anche vero ciò che sottolinea vigorosamente Kierkegaard e cioè che mentre nel mondo animale la specie è più importante del singolo individuo, nel mondo umano invece è il contrario, perché il singolo uomo è un *prius* per formare la comunità e ne è un elemento essenziale al punto che essa non è tale se schiaccia l'individuo o comunque non tutela e promuove il bene di ciascun uomo. È chiaro che il bene dell'uomo non può coincidere con uno sfrenato ed anarchico individualismo, quasi che egli possa crescere ed essere pienamente se stesso abbandonandosi alla spontaneità dei propri impulsi egoistici ed asociali. Tuttavia non bisogna nemmeno avere una concezione *dispotica* a questo riguardo — ugualmente negativa come quella *anarchica* — quasi che individualità e personalità fossero realtà separate, anziché due aspetti dell'uomo concreto, sicché si potrebbe coartare e schiacciare l'individuo per promuovere la persona. In realtà schiacciando l'individuo non si fa altro che schiacciare la persona. Ne consegue una differenza essenziale tra la visione organicistica e quella personalistica anche a proposito del bene comune nella società. Nella prima il bene comune è il bene proprio di un tutto che, come nell'alveare, frutta solo per sé e sacrifica a sé le parti. Normalmente questo bene si può riversare anche sulle parti, ma non è essenziale che lo sia, anzi può accadere che il singolo venga sacrificato, perché quest'ultimo è identificato senza residui col tutto e l'importante è che questo tutto continui e prosperi. Ho già citato un passo di Marx molto significativo in proposito, ma è anche molto istruttivo rifarsi a Hegel. Questi addita come modello di popolo « veramente libero » e « indiviso », in cui

<sup>39</sup> Per uno sviluppo di questo tema come anche per un profilo storico e per un più ampio quadro delle caratteristiche della persona mi permetto di rinviare alla voce « Persona » che ho redatto per il *Dizionario teologico interdisciplinare*, ed. Marietti, Torino 1977.

ogni singolo non è solo parte del tutto « ma al contempo è il tutto » cioè si identifica con il tutto della tribù, quello arabo, nella vita del quale ciò diviene « chiaro » nel « modo di condurre la guerra, ove ogni singolo è posto a morte nella maniera più crudele »<sup>40</sup>.

All'opposto, nella prospettiva personalistica, il bene comune, pur non essendo la semplice somma dei beni privati dei singoli i quali certamente non possono pretendere di non dover subordinare alcuno dei propri interessi a quelli della comunità, è un bene del tutto cui è essenziale che si redistribuisca a tutte le singole persone, non potendo in ogni caso prescindere dal tutelare i diritti essenziali di ciascuno. Ogni singolo uomo ha una dignità inalienabile e quindi dei diritti fondamentali che nessuna società, che voglia dirsi umana, può misconoscere<sup>41</sup>. Ma qual è la radice profonda di questa dignità e di questi diritti intangibili? Per il personalismo — che per la prima volta nella storia è stato introdotto dal messaggio cristiano il quale ne ha dato anche la fondazione radicale — la risposta essenziale a questo interrogativo sta nella realtà che « ... questo singolo uomo, e quindi ogni singolo uomo, qualunque sia la sua condizione... esiste *davanti a Dio* »<sup>42</sup>. Questa relazione è di importanza decisiva per ogni uomo, perché non solo lo costituisce e lo mantiene in essere, ma anche e nel contempo lo *riconosce* nella sua dignità di immagine vivente di Dio sia come essere dotato di pensiero, sia come essere che si autoprogetta unico e irripetibile continuando l'opera della creazione divina. Dio chiama ciascun uomo per nome, riconoscendolo nella sua peculiare diversità e invitandolo a rispondere liberamente alla propria vocazione non modellata su quella di altri. Con ciò ogni singolo uomo ha la possibilità di realizzare pienamente se stesso in ciò che più propriamente lo costituisce. Il presupposto di questo dialogo è che

<sup>40</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, cit., vol. II, p. 420.

<sup>41</sup> M. Horkheimer afferma in proposito senza mezzi termini: « ...il concetto della dignità dell'individuo è una delle idee che definiscono un'organizzazione umana della società » (*Eclipse of reason*, New York 1947, trad. it., Torino 1969, II ed., pp. 152-153).

<sup>42</sup> S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, trad. it. di C. Fabro, Firenze 1965, p. 305. Corsivo dell'A.

l'uomo sia in grado di rispondere e di ricambiare liberamente l'amore donativo di Dio. Qualunque cosa si faccia contro l'uomo o che egli stesso faccia non può riuscire a cancellare l'impronta di questo dialogo, di questa relazione originaria, e quindi della sua dignità inalienabile. In questo dialogo ogni uomo è chiamato, al di là delle vicissitudini del tempo e della storia, ad una comunione piena con Dio e con gli altri fratelli, perciò la persona umana, nel suo destino e nella sua dignità, « *oltrepassa* tutte le società temporali ed è superiore a queste »<sup>43</sup>. In questa prospettiva ritengo si possa e si debba dire che « se le nostre statistiche umane, le catalogazioni umane, gli umani sistemi politici, economici e sociali, le semplici umane possibilità non riescono ad assicurare all'uomo che egli possa nascere, esistere ed operare come un unico e irripetibile, allora tutto ciò glielo assicura Iddio. Per Lui e di fronte a Lui, l'uomo è sempre unico ed irripetibile; qualcuno eternamente ideato ed eternamente prescelto, qualcuno chiamato e denominato con il proprio nome »<sup>44</sup>.

Ciò non vuol dire affatto che non si debbano sempre più umanizzare le strutture della società, ché anzi è vero il contrario, proprio, perché, come questo passo sottolinea, la dignità ed i diritti di ogni uomo non gli derivano dalla società, non dipendono da questa, ma sono anteriori assiologicamente ad essa. Proprio per questo bisogna dire che la società è fatta per l'uomo, per ogni uomo e tutte le strutture giuridiche e sociali hanno la loro ragion d'essere nel servizio a tutte le persone. Anche su questo punto è utile rilevare la differenza, di importanza non secondaria, tra la prospettiva hegeliana, con le varie forme di assolutizzazione atea dell'umano che ne derivano, e la prospet-

<sup>43</sup> J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, New York 1942, trad. it. di G. Usellini, Vita e Pensiero, Milano 1977, p. 13. Nelle pagine successive a questa citata viene tra l'altro chiarito, seguendo S. Tommaso, in che senso l'uomo, in quanto individuo, è parte ed è subordinato alla comunità e invece, in quanto persona, « non è subordinato alla società politica secondo se stesso per intero e secondo tutto ciò che è in lui » (S. Tommaso D'Aquino, *Summa theol.*, I-II, 21, 4, ad 3.).

<sup>44</sup> Giovanni Paolo II, *Messaggio natalizio* 1978, in *Avvenire* del 27-XII-78.

tiva personalistica. Per Hegel l'uomo per essere tale ha bisogno di essere *riconosciuto* da un altro uomo<sup>45</sup>; per Marx quella forma di *non riconoscimento* che è lo sfruttamento aliena l'uomo perché lo priva dei frutti del proprio lavoro che sono ritenuti essenziali e provoca uno stato di « scissione » nella società. In entrambi i casi il non riconoscimento e la separazione rispetto alla società (nel caso di Marx anche la separazione rispetto alla natura) alienano l'uomo radicalmente perché gli fanno perdere la sua realtà più propria e quindi la sua dignità, proprio perché questa è tutta risolta nell'appartenenza e nel riconoscimento sociali. Sicché nella prospettiva dell'organicismo immanentistico l'uomo ha dei diritti solo in quanto gli sono riconosciuti dalla società; ciò implica che chi in essa gestisce il potere dicendo magari di farlo in nome e per l'interesse del popolo non ha alcun limite nei diritti oggettivi delle persone, giacché è il suo riconoscimento che costituisce quei diritti.

Nella visione personalistica invece è il riconoscimento di Dio che costituisce l'uomo nella sua dignità ontologica; e questo è fondamentale. Tuttavia bisogna dire che anche il riconoscimento reciproco tra gli uomini è importante per una autentica crescita personale e comunitaria: nella prospettiva cristiana anzi la comunità ha la pienezza del suo fondamento nel fatto che ognuno riconosce Cristo in ogni fratello. Ma anche qui il riconoscimento assume un significato diverso che nell'organicismo, perché esso non *costituisce* la dignità del fratello, ma la *rispetta* in quanto c'è, in virtù della sua unione al Cristo.

<sup>45</sup> J. Hyppolite, a proposito del concetto di « riconoscimento » nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, scrive: « ...ciascuna delle due (autocoscienze) può trovare la sua verità soltanto facendosi riconoscere dall'altra così come è per sé... L'autocoscienza riesce dunque a esistere nel senso in cui esistere non è il semplice esserci alla maniera delle cose solo mediante una "operazione" che la pone nell'essere così come essa è per sé; e tale operazione è essenzialmente un operare su e mediante un'altra autocoscienza. Io sono autocoscienza solo se mi faccio riconoscere da un'altra autocoscienza e se riconosco l'altra allo stesso modo ». (*Genesi e struttura della « Fenomenologia dello Spirito » di Hegel*, trad. it. di G.A. De Toni, Firenze 1972, p. 202. Corsivo mio).

## 3. INTOLLERANZA E POTERE TOTALITARIO

Queste sono le premesse teoriche per l'affermarsi del potere incontrollato e assoluto, cioè sciolto da ogni vincolo nel proprio esercizio. Affinché questo potere diventi anche totalitario, cioè non riconosca alcuno spazio di autonomia al singolo uomo e pretenda di comandare su tutti gli aspetti della sua vita senza più distinzione tra piano morale e piano giuridico-politico, bisogna aggiungere la pretesa da parte di chi gestisce il potere di avere il sapere assoluto e di identificare la propria causa con quella dell'assoluto che si va realizzando nella storia, che in tal modo sarà in grado di rigenerare l'uomo (almeno quello futuro) risolvendo ogni suo limite o problema e rendendolo felice. Chi pretende di avere il sapere assoluto identificando la propria causa con quella dell'assoluto immanente alla storia, si sente legittimato, per creare la società perfetta, il paradiso in terra, ad anticipare il giudizio finale e quindi a condannare i reprobì e gli irrecuperabili, «rieducare» coercitivamente quelli giudicati recuperabili o comunque utilizzabili nella costruzione della meta beata. Di fronte a questo potere — sia quello del monarca e dei funzionari statali hegeliani, o quello del proletariato o meglio dell'avanguardia cosciente di esso e quindi dei rivoluzionari di professione possessori della scienza marxista della rivoluzione che guidano *il* partito — il singolo uomo è totalmente indifeso, posto il quadro di riferimento teorico dell'organicismo immanentistico. Non c'è perciò affatto da meravigliarsi di certi esiti storici disumanizzanti. Posto quell'orizzonte teorico-ideologico, che è andato sempre più penetrando nelle coscienze, come voleva Marx, diventando in certi casi egemonico secondo l'auspicio di Gramsci, chi gestisce il potere, pretendendo di possedere *la* «scienza» conosce meglio delle singole persone qual è il loro vero bene, sicché il loro dissenso, compresa la rivendicazione della propria libertà, sarà giudicato come il frutto di una egoistica degenerazione patologica da correggere con qualsiasi mezzo.

Il povero uomo è totalmente in balia del potere il quale letteralmente può farne ciò che vuole, perché è solo il suo volere

che crea il diritto dell'individuo, non dovendolo rispettare come già ontologicamente dato. Questo potere non si limita a organizzare la società in modo da consentire una sempre più ampia libertà di scelta e di crescita morale all'individuo, ma, ritenendosi possessore del sapere assoluto e quindi fonte della eticità e della luce che porta alla felicità, non lascia che nessun aspetto della vita dell'uomo si sottragga ad esso. Ecco il potere totalitario.

Nella prospettiva personalistica, all'opposto, il « riconoscimento » essenziale viene ad ogni uomo da Dio e gli è talmente intrinseco che lo costituisce in essere. La sua dignità e i suoi diritti fondamentali, non gli derivano dalla sua appartenenza sociale, dal riconoscimento della società o di qualsiasi autorità umana, ma sono saldamente ancorati sulla fedeltà di Dio, il quale « rimane fedele, perché non può negare se stesso » (2 Tim. 2, 12-13). Sicché qualsiasi organizzazione sociale e qualsiasi autorità in tanto sono legittime in quanto rispettano e promuovono quella dignità e quei diritti. Ma qualcuno a questo punto potrebbe obiettare che in qualsiasi prospettiva religiosa, in quanto si presenta come frutto della rivelazione di Dio e quindi di un contatto con l'Assoluto, si annidano i germi dell'intolleranza nei confronti di opinioni diverse e quindi dell'evoluzione totalitaria. L'obiezione, assumendo una portata più vasta, si può anche formulare così: chi col suo sapere ritiene di attingere l'Assoluto, riconoscerà agli altri il diritto di pensare diversamente e cioè, dal suo punto di vista, di errare? O non si riterrà in dovere di intervenire, anche con mezzi coercitivi, per correggere l'errante?

Chi così obietta, vuole sostenere che c'è un nesso inevitabile tra la convinzione di aver attinto verità non relative e non provvisorie e l'intolleranza, talché solo un sapere provvisorio e riformabile sarebbe conciliabile con la tolleranza e con il rispetto della libertà altrui. Ma la validità di questa obiezione è solo apparente.

Innanzitutto viene identificato scorrettamente sapere dell'Assoluto o fede in alcune verità assolute con sapere esaustivo dell'Assoluto che coincide con il sapere che l'Assoluto stesso ha.

Ognuno vede che una cosa è sostenere di poter avere un sapere finito dell'Infinito, che non elimina l'abissale differenza qualitativa tra il primo e il secondo, e un'altra e ben diversa è pretendere di avere una conoscenza esaustiva dell'Infinito rendendo infinito il proprio sapere. Si può benissimo essere convinti di aver attinto alcune essenziali verità non mutevoli, anche sull'Assoluto, senza con ciò pretendere che il proprio sapere sia esaustivo, coincidendo con quello che l'Assoluto stesso ha di sé. Quest'ultima prospettiva è propria dell'immanentismo hegeliano e di chi ha additato nel proletariato l'erede della sua scienza, che poi in realtà è posseduta solo dalle avanguardie che si autoinvestono della missione di guidare le masse. Nella prima prospettiva, invece, proprio quelle verità non transeunti mettono in luce l'abissale differenza qualitativa tra il finito e l'Infinito, tra l'uomo e Dio. Perciò, come ha osservato recentemente il Bausola, «...chi ha detto che una persona la quale crede in verità assolute, si consideri per ciò stesso l'Assoluto, si consideri Dio, e non ammetta la possibilità di essersi sbagliata intorno alle verità non provvisorie? Una persona che non si creda Dio, anche per questa ragione vorrà libera discussione su ogni tesi anche su quelle che più tiene per ferme »<sup>46</sup>. Chi ritiene di aver scoperto delle essenziali norme morali non transeunti, non per questo non è aperto al contributo degli altri, se non altro perché quando si tratta di incarnare quelle norme nella realtà concreta non si può non tener conto della effettiva situazione e quindi soprattutto dei risultati delle scienze empiriche. Tutto ciò mostra come sia scorretta la stretta implicanza che si vorrebbe stabilire tra il cogliere verità non transitorie e l'intolleranza politica anche perché — e questo è decisivo — bisogna vedere se tra quelle verità c'è anche la convinzione, com'è nel messaggio cristiano, di dover rispettare la persona e la sua libertà. Infatti « la persona è ciò che vi è di più nobile e di più perfetto in tutta la natura »<sup>47</sup>; ha, quindi, se ci si riferisce al-

<sup>46</sup> A. Bausola, *Introduzione* a E. Botto, F. Botturi, M. Lenoci, *In rivolta contro i maestri padroni. I « nouveaux philosophes »*, Vita e Pensiero, Milano 1978, p. 18.

<sup>47</sup> S. Tommaso D'Aquino, *Summa theol.*, I, q. 29, a. 3.

l'ambito mondano, una dignità assoluta, inferiore solo — anche se la differenza è abissale — a quella di Dio. Solo le creature intellettuali, e quindi le persone umane, sono volute per sé stesse nell'universo, mentre tutte le altre sono volute da Dio per le persone<sup>48</sup>. Queste ultime prima di essere riferite al bene comune immanente nella società e nell'universo, sono riferite ad un bene infinitamente più grande, il Bene che è Dio stesso, con cui sono chiamate — e questo è il fine supremo — a vivere in comunione. Ma la comunione non avrebbe senso senza l'adesione *libera* di quell'essere intelligente che è l'uomo. Sicché proprio la verità assoluta, che l'uomo accoglie in sé, e il fine supremo, che essa gli addita, implicano necessariamente la libertà, come possibilità di scegliere senza costrizioni. È chiaro allora che la società politica in tanto è legittima in quanto rispetta quella libertà, che è prima di tutto libertà di coscienza, ma da cui germinano tutte le altre libertà, nella misura in cui sono compatibili con il bene degli altri e con il bene comune. Per esempio da ciò discende logicamente anche il diritto al *pluralismo* nella società, perché lo sviluppo della persona umana esige in genere una pluralità di comunità autonome aventi i loro diritti, le loro libertà e le proprie autorità. La fede religiosa nel Dio trascendente — e anche una posizione filosofica che riconosca l'Assoluto come trascendente — pone una essenziale distinzione tra piano morale e piano politico. Infatti il raggiungimento del fine supremo di carattere etico-religioso, non coincide con una meta terrena, con l'appartenenza alla comunità politica. Sicché l'autorità politica, ed in genere l'ambito sociale, non è legittimato ad interferire nel piano morale perché la mancanza di libertà toglierebbe valore all'atto morale. Il giusto secondo la Bibbia, è colui che poteva fare il male e non lo fece.

Il rapporto con il Dio vivente, cioè con l'Assoluto *trascendente*, ponendo all'uomo un fine che supera la dimensione della storia e quindi della società terrena, pone anche la essenziale distinzione tra un ambito su cui l'autorità umana è legittima e un ambito in cui non lo è. Quest'ultimo è l'ambito della

<sup>48</sup> S. Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, 112.

vita morale e del rapporto con Dio. Questa distinzione fonda la dignità dell'uomo, dignità trascendente la società, e la libertà di coscienza, da cui poi tutte le altre libertà. « Rendete... a Cesare quello che è di Cesare, e a Dio quello che è di Dio » (Mt. 22, 21). Questa frase di Gesù riconosce la legittima autonomia dell'autorità temporale nel suo ambito, ma, riaffermando i diritti di Dio, che deve essere riconosciuto come Dio, fonda la dignità dell'uomo e la libertà di coscienza. In base a questo messaggio lo Stato non può pretendere di avere diritti che spettano solo a Dio, non può avere il primo posto nel cuore dell'uomo, non può sostituirsi alla coscienza. Ovviamente ciò che non può esigere lo Stato non può essere preteso da nessuna autorità o società umana. Il cristiano in particolare — ma in genere chiunque accetta questo rapporto essenziale con il Dio trascendente — non accetta la logica della ragion di Stato, che non può essere comunque l'istanza suprema; egli è sempre un potenziale obiettore di coscienza, perché tiene presenti prioritariamente le esigenze del Regno di Dio, che, già inaugurato nella storia, si compirà alla fine della storia e che è il Regno della vera giustizia, la vera patria di ogni uomo. In base a tali esigenze l'uomo che si lascia guidare dal Vangelo deciderà il suo consenso o il suo dissenso dall'autorità umana, che quindi ha dei limiti ben precisi al suo esercizio nel pieno rispetto alla libertà e dignità dell'uomo ed alla sua finalità trascendente. In tal modo il riconoscimento del primato di Dio, implica il primato dell'uomo rispetto ad ogni istituzione, compreso lo Stato (e perfino la Chiesa), per cui non è lecito sacrificare l'uomo alla ragion di Stato. È vero quindi l'opposto di quanto sostiene l'obiezione sopra riferita. Per di più a chi ritiene insuperabile un sapere provvisorio e continuamente rivedibile bisogna far rilevare che allora potrebbe cambiare, in questa prospettiva, la decisione di rispettare la libertà della persona e quindi la tolleranza e l'adesione ad una società aperta e pluralistica potrebbero trasformarsi in intolleranza e in appoggio ad una società totalitaria. Infatti questa prospettiva, ove sia posta come intrascendibile, non è altro che l'assolutizzazione della « ragione strumentale », criticata dai Francofortesi perché funzionale a

qualsiasi obiettivo in quanto si dichiara incompetente a giudicare sui fini. Max Horkheimer ha lucidamente analizzato e criticato questo rifiuto della « ragione oggettiva » che è la ragione capace di « chiamare le cose con il loro vero nome »<sup>49</sup>, di cogliere cioè la verità, occupandosi di questioni di fondo « riguardanti l'idea del massimo bene, il problema del destino umano, il modo di realizzare i fini ultimi »<sup>50</sup>. Come Socrate, anche Horkheimer si batte contro questo « relativismo mascherato da progressismo »<sup>51</sup>, perché in realtà, nonostante le apparenze, esso rischia di essere, proprio in quanto rifiuto di verità non mutevoli, « amico di quello che di volta in volta è l'esistente »<sup>52</sup>. Anche su questo punto è assai utile il confronto con la posizione organicistica ed immanentistica. L'obiezione, di cui sopra, non coglie il bersaglio perché non si rende conto che l'intolleranza ed il totalitarismo sono frutto non della religione in quanto tale, cioè in quanto fede nel Trascendente, ma in quanto religione secolare, cioè in quanto la religiosità, la dedizione e lo slancio religiosi vengono deviati dal loro rapporto autentico con il Dio vivente e trasferiti verso un obiettivo immanente, mondano, qual è per esempio la società umana cioè il mito della società perfetta, patria dell'autoassolutizzazione dell'umanità. Come ha dimostrato in maniera convincente il Talmon, la « democrazia totalitaria » è frutto della « moderna religione laica », che consiste in un messianismo ateo, secolare, il quale « ha sempre aspirato a una rivoluzione della società come fine assoluto »<sup>53</sup>. Questo Autore mostra che, al di là delle superficiali somiglianze, le differenze sono fondamentali tra questo messianismo e quello delle sette di matrice cristiana che ancora conservano la fede in Dio trascendente. Il primo ha delle aspirazioni assolute che però vuole soddisfare nel tempo, perciò non può aspettare,

<sup>49</sup> M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 154.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>52</sup> M. Horkheimer, *Teoria critica* (Francoforte s.M. 1968), trad. it., Torino 1974, vol. I, p. 238.

<sup>53</sup> J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria* (Londra 1952), trad. it., il Mulino, Bologna 1967, pp. 17-18. Ma tutto il libro è da meditare con attenzione.

non ha tempo per rispettare la libertà del singolo, opera subito il giudizio finale che si traduce in violenza. «È un fatto notevole che i rivoluzionari cristiani, fatte poche eccezioni, in particolare la Ginevra di Calvino e la Münster anabattista, rifugissero dall'uso della forza per imporre il loro ideale, nonostante la loro fede nella sua provenienza e nella sua autorità divina, mentre il messianismo secolare, partendo da un punto di riferimento nel tempo, giunse ad una risoluzione fanatica per fare della sua dottrina una norma assoluta e universale»<sup>54</sup>. Il messianismo rimasto cristiano è trattenuto dalla tentazione di imporre totalitariamente il proprio ideale, oltre che dalla convinzione della sovranità di Dio e della dignità di ogni uomo nonostante la sua fallibilità, anche «dalla consapevolezza che la vita terrena non è un circolo chiuso, ma trova la sua continuazione e la sua conclusione nell'eternità. *Il monismo laico non è soggetto a tali limitazioni. Esso chiede che l'intero conto sia saldato qui ed ora*»<sup>55</sup>.

Hegel e Marx si inseriscono in quest'ultimo filone traendone le estreme conseguenze. Se la verità e l'Assoluto si realizzano nella Storia, quale senso e quale fondamento può avere una moralità che diverge e che contesta il «senso della storia»? E quindi quale giustificazione può trovare la libertà di coscienza? Se l'istanza etica suprema è lo «spirito del popolo», in cui si esprime l'Assoluto, concretizzandosi o nell'organizzazione statale o nelle illuminate guide del proletariato, non resta nessuna possibilità né giuridica, né morale per il dissenso del singolo. Infatti è soppressa ogni distinzione tra piano morale e piano socio-politico, in quanto l'etica è tutta assorbita nella politica. Che cosa è bene e che cosa è male non può arrogarsi di scoprirlo l'individuo singolo, ma lo dice lo stato o l'avanguardia cosciente del proletariato, illuminata dalla scienza marxista. Se l'Assoluto è visto nella storia, nella comunità umana, è chiaro che quest'ultima assume, nelle sue forme organizzate, un ruolo etico-politico, che non lascia più alcuna possibilità per la libertà del

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 19-20. Corsivo mio.

singolo, specie se questi, com'è nella concezione organicistica, non è riconosciuto nella sua autonoma dignità. Si realizza così una sorta di integrismo laico, una sorta di teocrazia laica nel senso che il potere è usato per imporre non solo un certo assetto socio-politico, ma una certa visione del mondo. Tutto ciò ha il suo fondamento nel concetto hegeliano di eticità, di cui, nonostante tutti i « rovesciamenti », non pochi sono eredi anche oggi. Non a caso, infatti lo Stato, per Hegel, è uno « Stato etico-politico, il cui compito è di regolarizzare l'adesione intima del cittadino al tutto »<sup>56</sup>. Si noti bene: non solo adesione esteriore a delle leggi, ma adesione interiore al tutto sociale; questo che cosa è se non lo Stato totalitario? L'assorbimento della morale nella politica, o nel sentire collettivo, o in ciò che dice lo Stato, è l'annegamento del singolo nel tutto. Ecco la differenza essenziale: mentre l'Assoluto trascendente, il Dio vivente non solo rispetta la persona, ma ne fonda la dignità inalienabile e la libertà; invece l'assoluto immanente è un Moloch che non rispetta i singoli e li sacrifica a sé. Infatti in Hegel abbiamo il misconoscimento dei diritti del singolo uomo in quanto tale, diritti che per lui vanno inverati e superati nei diritti del tutto o dello Stato: nel suo sistema c'è una « grande dicotomia », « secondo cui il "privato" rappresenta sempre il momento negativo, il "pubblico" sempre il positivo »<sup>57</sup>. A differenza della grande tradizione del diritto naturale il diritto privato in Hegel non sta a fondamento del diritto pubblico o statale, ché anzi quest'ultimo è prioritario, essendo « assoluto » o « supremo » il diritto dello Stato. Chi volesse rivendicare, invece, la priorità dei diritti delle singole persone, si renderebbe responsabile agli occhi di Hegel della disgregazione della totalità organica, che per lui è il bene sommo. Non a caso infatti Cesare Beccaria, basandosi sulla teoria del contratto sociale, che nasce dal riconoscimento della priorità del diritto privato, arriva a contestare la legittimità della pena di morte, mentre Hegel sostiene

<sup>56</sup> N. Bobbio, *Hegel e il diritto*, in AA.VV., *Incidenza di Hegel*, Napoli 1970, p. 239.

<sup>57</sup> N. Bobbio, *Diritto privato e diritto pubblico in Hegel*, cit., p. 4. Ma si veda tutto questo articolo che è di grande interesse.

che lo Stato può richiedere al singolo qualsiasi sacrificio, anche quello della vita. Tutto ciò perché in Hegel, e nei suoi eredi, l'Assoluto viene immanentizzato nella comunità umana organizzata, che organicisticamente viene vista come racchiudente ogni valore, lasciando le sue parti nella inessenzialità o accidentalità. L'assoluto immanente è anche il supremo fine etico che non lascia spazio per la libertà: infatti se per Hegel, « lo stato non fosse una totalità etica non si riuscirebbe a spiegare né perché lo stato possa esigere dai suoi sudditi anche il sacrificio della vita, né perché gl'individui non possano sciogliere il vincolo che li lega allo stato, diversamente da quel che è lecito in ogni associazione fondata sulla volontà reciproca dei suoi membri »<sup>58</sup>. La priorità che Hegel assegna allo Stato, secondo Marx va attribuita al proletariato organizzato (e quindi alla sua avanguardia cosciente, *il partito*), che avrebbe la missione redentrice di rigenerare la specie umana, cambiando l'uomo egoista in uomo sociale o collettivo. Il concetto della rivoluzione come realizzazione della filosofia, implica in Marx e nei suoi seguaci, come Gramsci, « l'idea della rifondazione dello statuto ontologico dell'uomo attraverso la riplasmazione della struttura sociale »<sup>59</sup>. Questa rifondazione nel suo attuarsi non ha alcun valore da rispettare. In questa prospettiva, infatti, non ci si limita a negare la staticità della natura umana e magari a sottolineare, come è giusto, la libertà, la creatività, l'innovazione, ponendola come una unità dinamica e relazionale, ma la si risolve del tutto nei rapporti sociali negando quindi che in essa siano intrinseche delle essenziali indicazioni su ciò che appartiene all'uomo e su ciò che non gli appartiene al di là delle indubbie variazioni individuali e storiche<sup>60</sup>. Ecco come Gramsci interpreta fedelmente

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>59</sup> L. Pellicani, *Gramsci e la questione comunista*, Vallecchi, Firenze 1976, p. 94.

<sup>60</sup> Lo storico marxista M. Rossi così scrive in proposito commentando un passo della marxiana *Critica del diritto statale hegeliano*: « Questo testo ha l'importanza di presentarci per la prima volta la definizione onde "l'essenza della personalità" dell'uomo è la sua "qualità sociale" (*soziale Qualität*): una definizione che, a rigore, non sarà più smentita da Marx, sì che egli sembra davvero, con questa semplice frase, avere in gran parte

Marx: « L'innovazione fondamentale introdotta da Marx nella scienza politica e storica in confronto a Machiavelli è la dimostrazione che non esiste una "natura umana" fissa e immutabile »<sup>61</sup>, perché « la natura umana è l'insieme dei rapporti sociali storicamente determinati »<sup>62</sup>. Così scrive Gramsci paragrafando la VI *Tesi su Feuerbach* di Marx, ma allora un pensatore marxista contemporaneo assai acuto, ma (o proprio per questo?) un po' eretico sottolinea come ciò implica che « il mutamento di questo insieme di rapporti equivale al mutamento della natura umana... Poiché il complesso dei rapporti, che secondo tale teoria determina la "natura" dell'uomo, cambia, e cambia in base e con la mediazione del potere, la "natura umana" dipende dal potere, dalla sua volontà, dal suo arbitrio, dalla sua ragionevolezza e dalla sua stoltezza »<sup>63</sup>.

Dall'idea di rivoluzione totale, cioè dal progetto di palingenesi dell'umanità fino ad arrivare alla piena disalienazione e divinizzazione dell'uomo derivano conseguenze significativamente contraddittorie con l'intento originario. Il potere che si arroga il diritto di creare l'« uomo nuovo » è un potere mostruoso che non riconosce nessun limite al suo arbitrio, riducendo gli uomini « a materia plastica di cui si ciba il Moloch totalitario »<sup>64</sup>. In questa prospettiva, infatti, precisa il Kosik, « il potere diviene onnipotente, poiché può mutare tutto, anche la "natura" dell'uomo. Il potere non è delimitato da nulla e le sue possibilità sono senza confini. Dal carattere del potere dipende in quale direzione sarà modificata la "natura" umana, se in bene o in male »<sup>65</sup>. Questa risoluzione totale della morale nella politica, nascente dal messianismo terreno, che pone come

deciso di tutto il suo futuro di teorico... crediamo di poter indicare i presupposti più plausibili di questa nuova concezione marxiana dell'uomo sociale per "essenza" da un lato nella concezione umanistica feuerbachiana per la quale "essenza" dell'uomo è il suo genere, cioè la totalità degli altri individui umani... » (*Da Hegel a Marx III: La Scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Milano 1977, II ed., p. 316).

<sup>61</sup> A Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Torino 1975, pp. 430-431.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 1599.

<sup>63</sup> K. Kosik, *La nostra crisi attuale*, trad. it., Roma 1969, pp. 68-69.

<sup>64</sup> L. Pellicani, *op. cit.*, p. 95.

<sup>65</sup> K. Kosik, *op. cit.*, p. 70.

assoluto la comunità umana da realizzare, implicando l'eliminazione del singolo come soggetto autonomo e sfociante nel potere totalitario, si trova chiaramente teorizzata da Lenin e da Gramsci, in piena sintonia con Marx. Del primo basti citare questo passo: « La nostra etica dipende in tutto e per tutto dagli interessi della lotta di classe del proletariato... è nostro compito subordinare tutti gli interessi a questa lotta... per un comunista la morale è tutta in questa disciplina compatta e solidale »<sup>66</sup>.

Ciò vuol dire che l'individuo è senza scampo, è totalmente subordinato all'arbitrio di chi ha il potere, cioè guida la lotta: infatti non potrà nemmeno appellarsi al vero, o al giusto o al bene perché è la lotta, mirante a realizzare la società perfetta, che crea il vero, il giusto, il bene. Si tratta di una rivoluzione radicale del senso morale, poiché se morale, secondo Lenin, è ciò che giova alla rivoluzione, allora ciò vuol dire che qualsiasi atto è giustificato — dalla menzogna all'assassinio — se può giovare alla causa o almeno se così appare a chi guida la lotta. Ma ciò non può essere sostenuto se non da chi nega all'uomo, ad ogni uomo, una dignità ed un valore primari, non riconoscendo alla propria prassi nessun limite nel rispetto di questo valore. Qui non è solo teorizzata la coercizione esteriore, ma anche quella interiore: il povero uomo che cade vittima di questa prospettiva non ha nemmeno gli strumenti teorici per contestare il potere, giacché la teoria gli dice che il potere ha sempre ragione, purché sia quello del partito o dello Stato in cui questo partito ha preso il potere. In Gramsci è teorizzata fino in fondo questa costrizione anche interiore in un ibrido e funesto connubio tra piano politico e piano etico-ideologico. Il moderno Principe, che per Gramsci è il partito comunista, non si contenta di prendere il potere politico, vuole conquistare le coscienze e vuole da esse un'adesione totale. Sicché gli strumenti coercitivi, quelli ideologici e quelli politici concorreranno a consolidare e a rafforzare il potere in una sorta di sintesi *sui*

<sup>66</sup> Lenin, *I compiti delle associazioni giovanili*, in Lenin, *Opere scelte*, Roma 1965, pp. 1492-1495.

*generis* di teocrazia e di cesaropapismo, dove il singolo uomo è solo terreno e oggetto della manipolazione.

« Il moderno Principe — scrive Gramsci in un passo giustamente famoso ma di cui non si approfondiscono mai abbastanza le implicanze — sviluppandosi, sconvolge tutto il sistema di rapporti intellettuali e morali in quanto il suo svilupparsi significa appunto che ogni atto viene concepito come utile o dannoso, come virtuoso o scellerato, solo in quanto ha come punto di riferimento il moderno Principe stesso e serve a incrementare il suo potere o a contrastarlo. Il Principe prende il posto, nelle coscienze, della *divinità* e dell'*imperativo categorico*... »<sup>67</sup>. Un partito totalitario, teorizzato con tale franchezza, non può che mirare ad instaurare uno Stato totalitario. A questo punto qualcuno potrebbe obiettare che anche nella storia della Chiesa si sono verificati degli episodi di intolleranza o comunque di prevaricazione dell'autorità della comunità nei confronti degli individui. La risposta a questa obiezione dovrebbe essere lunga e complessa, richiedendo tra l'altro un'accurata e puntuale indagine storica. Comunque in linea generale si può dire che se episodi di intolleranza e di imposizione di certe convinzioni ci sono stati, essi si sono verificati *non a causa della fede nel Dio vivente ma per un radicale tradimento di essa*. Questa fede non può condurre all'intolleranza ed all'imposizione se non in quanto è radicalmente tradita, essendo secolarizzata e non riconoscendo più, almeno di fatto, il mistero di Dio trascendente. Quella dell'idolatria è una delle tentazioni più gravi e in essa cade chi, non riconoscendo di fatto il Dio « dell'infinita maestà » che è sempre al di là dei nostri schemi riduttivi, si costruisce un idolo a propria immagine a cui fa dire quello che vuole, pretendendo che sia Dio. Chi fa questo in realtà si mette al posto di Dio per imporsi e per esercitare il suo potere sugli altri.

Nella visione cattolica quella tentazione può affiorare a livello di prassi (ma non bisogna trascurare che è appunto una tentazione, un tradimento della fede), proprio perché si tiene

<sup>67</sup> A. Gramsci, *op. cit.*, p. 1561.

conto, fino alle ultime conseguenze ecclesiologiche, dell'incarnazione di Dio, per cui attraverso la comunità e la sua legittima autorità posso e devo cogliere — ma non in modo esclusivo — la volontà di Dio. Ciò, però, non può far dimenticare che *tutti* nella Chiesa, compresa l'autorità, debbono ricercare la volontà di Dio (il cui Spirito, nella sua sovrana libertà, spira dove vuole) in timore e tremore, in atteggiamento di disponibile ascolto e nel riconoscimento e nell'accoglienza dei talenti e dei carismi diversi di ciascuno<sup>68</sup>. L'aver accolto la Rivelazione non elimina il mistero di Dio e la sua sovrana trascendenza<sup>69</sup>. Se si è consapevoli di ciò si evita di scambiare la volontà di Dio con la propria o di pretendere di possedere esaustivamente la verità, quasi che essa non superasse infinitamente le nostre anguste vedute umane.

Perciò l'autentico rapporto con il Dio trascendente, rendendo l'uomo consapevole dei propri limiti, lo porta a rispettare gli altri, che in primo luogo sono rispettati da Dio e lasciati liberi perfino quando scelgono il male.

#### 4. SUL SENSO DELL'AMORE

Ma, per tornare direttamente al nostro tema, conviene evidenziare conclusivamente la differenza radicale che c'è tra la concezione organicistica e quella personalistica nel modo di intendere l'amore.

Per Hegel l'amore è fusione necessaria degli individui nel « tutto vivente », sicché ogni forma di autonomia è immediatamente qualificata come separazione e giudicata negativamente come contraria all'amore, che è concepito partendo dal presupposto dell'unità originaria, « vita indivisa » di cui i viventi sono

<sup>68</sup> È notevole, in proposito, quanto afferma Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi* (n. 15), invitando gli evangelizzatori a predicare « non le proprie persone e idee personali, bensì un Vangelo di cui né essi, né la Chiesa sono padroni e proprietari assoluti per disporne a loro arbitrio ».

<sup>69</sup> Cf. K. Rahner, *Sul concetto di mistero nella teologia cattolica*, in *Saggi teologici*, trad. it., Roma 1965.

visti come « estrinsecazioni e presentazioni » che solo la « riflessione... fissa come punti stabili, sussistenti, saldi, insomma come individui »<sup>70</sup>, ma la cui realtà più propria ed il cui destino sta nel ritornare, annullandosi come realtà distinte, nell'unità originaria. Presupposto del discorso hegeliano sull'amore è il non riconoscimento di alcuna autonoma dignità ontologica agli individui umani: « ...nell'amore si trova la vita stessa come duplicazione di se stessa e come sua unità; partendo dall'unità non sviluppata, la vita ha percorso nella sua formazione il ciclo che conduce ad un'unità completa »<sup>71</sup>. In Marx, pur non parlando di amore, è ugualmente presente in proposito una non trascurabile eredità hegeliana dal momento che l'« egoismo » è preso come costante bersaglio polemico (per esempio in *Sulla questione ebraica*), proprio in vista della fusione necessaria del singolo nell'« essenza comune » o vita del genere. Proprio per questo, ad avviso di Marx, « l'egoismo deve essere punito come un delitto »<sup>72</sup>. Affermazione nella quale si evidenzia anche la già sottolineata confusione tra piano morale e piano politico, foriera di intolleranza e di involuzioni totalitarie. Nella posizione organicistica non c'è posto per l'amore come dono, perché la dimensione del dono implica la libertà e presuppone l'autonoma consistenza di chi dona, entrambe negate da chi postula una necessaria fusione nel tutto.

All'opposto, nella visione personalistica l'amore è visto essenzialmente come *libero dono*. Infatti, proprio in quanto la persona sussiste in maniera indipendente (non separata) come un universo a sé nella ricchezza della sua interiorità, domanda di aprirsi al rapporto con gli altri, al dialogo e perfino alla donazione. Per potere darsi bisogna prima esistere « bisogna esistere in modo eminente, possedendoci noi stessi, tenendoci noi stessi in mano e disponendo di noi stessi, vale a dire che bisogna esistere di un'esistenza spirituale, capace di afferrarsi essa stessa per mezzo del-

<sup>70</sup> G.W.F. Hegel, *Frammento di sistema del 1800*, in *Scritti teologici giovanili*, cit., vol. II, p. 474.

<sup>71</sup> G.W.F. Hegel, *Frammento sull'amore*, in *Scritti teologici giovanili*, cit., vol. II, p. 529.

<sup>72</sup> K. Marx, *Sulla questione ebraica*, cit., p. 178.

l'intelligenza e della libertà, e di *sovresistere* in conoscenza e in amore »<sup>73</sup>.

Proprio in quanto la persona vive come autonoma realtà spirituale, si può aprire alla comunicazione con l'altro e con gli altri, in conoscenza ed amore. È inerente alla stessa dignità e libertà delle persone che questi rapporti, nei loro momenti più alti, siano vissuti nella dimensione del dono. Con ciò credo dovrebbe essere emersa, nei suoi diversi aspetti, la essenziale incompatibilità della visione organicistica con quella personalistica. Se ciò è vero si comprenderà anche il netto e fermo dissenso di Maritain<sup>74</sup> rispetto a posizioni come quella di Mounier — posizione paradigmatica e anticipatrice rispetto ad altre successive — almeno in quanto questi nel 1933 scriveva su *Esprit* che alla « rivoluzione collettivista » sarebbe succeduta quella « personalista » come « edificazione di un mondo nuovo nello sviluppo personale di ogni uomo »<sup>75</sup>. Come se dalla negazione della persona e della sua libertà potesse scaturire la promozione del pieno sviluppo di essa. Chi ritiene ciò dimostra di avere, almeno implicitamente, accettato la logica della « democrazia totalitaria » nel senso in cui è precisamente delineata dal Talmon. Quest'ultimo, infatti, scrive: « La promessa di uno stato di libertà perfettamente armonioso che verrà dopo la vittoria totale della dittatura rivoluzionaria provvisoria rappresenta una contraddizione in termini. Infatti a prescindere dall'improbabilità — confermata da tutta la storia — che gli uomini al potere si spoglino dell'autorità perché sono giunti a considerarsi superflui; a prescindere dal fatto che l'aumento incessante di forme di organizzazione politica ed economica centralizzata del mondo moderno rende chimerica la speranza dell'annullamento dello

<sup>73</sup> J. Maritain, *La persona e il bene comune*, cit., p. 24.

<sup>74</sup> Si veda la lettura del 18 maggio 1933 a Mounier (ora in J. Maritain - E. Mounier, *Corrispondenza 1929-1939*, Parigi 1973, trad. it. di E. Lombardi Vallauri, Morcelliana, Brescia 1976, p. 92) in cui Maritain giudica una « cosa idiota » il ritenere che si possa « fare una rivoluzione in due tempi, prima "collettivista"... e in seguito "personalista" ».

<sup>75</sup> Cit. in A. Lamacchia, *Introduzione* a E. Mounier, *Manifesto a servizio del personalismo* (Parigi 1936), trad. it. a cura di A. Lamacchia, Ed. Ecumenica, Cassano (Bari) 1975, p. XIII, n. 9.

stato, l'implicazione fondamentale della democrazia totalitaria, secondo cui la libertà non può essere concessa finché c'è da temere un'opposizione o una reazione, rende la libertà promessa priva di significato. La libertà sarà accordata quando non ci sarà più nessuno a opporsi o a differire: in altre parole quando non servirà più. La libertà non ha senso senza il diritto di opporsi e la possibilità di differire »<sup>76</sup>.

Umberto Galeazzi

<sup>76</sup> J.L. Talmon, *op. cit.*, pp. 347-348.