

STUDIUM RICERCA, FILOSOFIA

STUDIUM RICERCA
Anno 118 - mag./giu. 2022 - n. 3
Sezione on-line di Filosofia

STUDIUM

Rivista bimestrale

Direttore emerito: Franco Casavola

Comitato di direzione: Francesco Bonini (*Università LUMSA, Roma*), Matteo Negro (*Università di Catania*), Fabio Pierangeli (*Università Tor Vergata, Roma*)

Coordinatori sezione on-line Filosofia: Massimo Borghesi (*Università di Perugia*), Calogero Caltagirone (*Università LUMSA, Roma*), Matteo Negro (*Università di Catania*)

Caporedattore: Anna Augusta Aglitti

Abbonamento 2022 € 72,00 / estero € 120,00 / sostenitore € 156,00.

Un fascicolo € 16,00. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio.

e-mail: rivista@edizionistudium.it Tutti i diritti riservati.

www.edizionistudium.it

Gli articoli della Rivista sono sottoposti a doppio referaggio cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche ci si avvarrà anche di professori esterni al Consiglio scientifico. Agli autori è richiesto di inviare, insieme all'articolo, un breve sunto in italiano e in inglese.

Edizioni Studium S.R.L.

COMITATO EDITORIALE

Direttore: Giuseppe Bertagna (*Università di Bergamo*);
Componenti: Mario Belardinelli (*Università Roma Tre, Roma*), Ezio Bolis
(*Facoltà teologica, Milano*), Massimo Borghesi (*Università di Perugia*), Gio-
vanni Ferri (*Università LUMSA, Roma*), Angelo Maffeis (*Facoltà teologica,
Milano*), Gian Enrico Manzoni (*Università Cattolica, Brescia*), Fabio Pie-
rangeli (*Università Tor Vergata, Roma*), Angelo Rinella (*Università LUMSA,
Roma*), Giacomo Scanzi (*Fondazione Torini Brescia*).

CONSIGLIERE DELEGATO ALLA GESTIONE EDITORIALE

Roberto Donadoni

REDAZIONE: Simone Bocchetta

UFFICIO COMMERCIALE: Antonio Valletta

REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE

Edizioni Studium s.r.l., via Crescenzio, 25 - 00193 Roma

Tel. 06.6865846 / 6875456, c.c. post. 834010

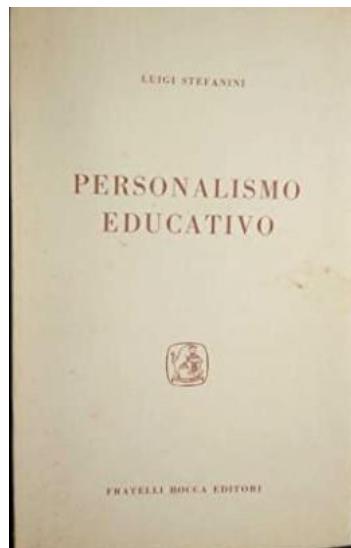
SITO: www.edizionistudium.it

Il Personalismo sociale di Luigi Stefanini 1952-2022
Fondamenti, valori e motivi di attualità
 (a cura di Flavia Silli – Tommaso Valentini)

Presentazione di <i>Flavia Silli</i> e <i>Tommaso Valentini</i>	p.	9
Genesi e articolazione del <i>Personalismo sociale</i>	p.	23
Lucia Stefanutti, <i>Il recente rinnovamento degli studi su Luigi Stefanini</i>	p.	25
Gregorio Piaia, <i>Note a margine alle pagine introduttive di Personalismo sociale</i>	p.	55
Stephane Oppes, <i>Il fondamento ontologico ermeneutico del personalismo sociale</i>	p.	65
Paolo Armellini, <i>Luigi Stefanini interprete di Gioberti: aspetti teorici e politici di un protagonista del Risorgimento italiano</i>	p.	103
La dimensione creativa e relazionale della persona: prospettive a confronto	p.	123
Emilio Baccarini, "La monade spirituale è tutta porta e tutta finestre": <i>Luigi Stefanini e la fenomenologia</i>	p.	125
Leopoldo Sandonà, <i>Personalismo diffusivo. La proposta filosofico-sociale ed educativa di Luigi Stefanini a confronto con Romano Guardini</i>	p.	151
Mattero De Boni, <i>L'eredità del personalismo di Luigi Stefanini in Armando Rigobello</i>	p.	163
Francesco Solitario, <i>Arte e Assoluto, in rapporto al Personalismo sociale di Luigi Stefanini</i>	p.	179

La rilevanza del nesso persona-ragione nell'orizzonte etico e politico	p. 191
Giuseppe Pintus, <i>Dal personalismo morale al personalismo sociale. Ragioni e presupposti per il riconoscimento dell'alterità</i>	p. 193
Mario De Benedetti, <i>Personalismo metodologico e forma mentis democratica: analogie e possibili sviluppi nelle posizioni di Luigi Stefanini e Luigi Sturzo</i>	p. 211
Flavia Silli, <i>Ontologia e axiologia nella concezione del lógos personale in Luigi Stefanini</i>	p. 239
I fondamenti personalisti della democrazia: il contributo di Luigi Stefanini	p. 255
Giuseppe Goisis, <i>La democrazia nel personalismo sociale di Luigi Stefanini: necessarie premesse teoriche ed esistenziali</i>	p. 257
Domenico Travaglione, <i>Persona, Stato e democrazia nel personalismo sociale di Luigi Stefanini</i>	p. 279
Tommaso Valentini, <i>Principi e valori della democrazia: i paradigmi differenti e complementari di Luigi Stefanini e Guido Calogero</i>	p. 297
Spunti sui motivi attualità	p. 339
Furio Pesci, <i>Le ragioni del personalismo di fronte alle sfide della quarta rivoluzione industriale</i>	p. 341
Carla Xodo, <i>Il personalismo sociale di Luigi Stefanini: prodromi per una pedagogia dell'educazione civica</i>	p. 357
Appendice	p. 385
Luigi Stefanini, <i>Linee di un personalismo sociale</i>	p. 387
Angelo Del Cimmuto (a cura di), <i>La prospettiva di Luigi Stefanini e i nuovi possibili itinerari verso una “filosofia della persona”</i> [Intervista (inedita) ad Armando Rigobello (1924-2016)]	p. 421

STUDIUM RICERCA, FILOSOFIA



A questo numero hanno collaborato:

- ARMELLINI PAOLO, Professore associato di *Storia delle dottrine politiche* presso l'Università “La Sapienza”, Roma.
- BACCARINI EMILIO, già Professore associato di *Filosofia morale* presso l'Università “Tor Vergata”, Roma
- DE BENEDETTI MARIO, Dottore di ricerca (Ph.D.) in *Scienze giuridiche e politiche* presso l'Università “Guglielmo Marconi”, Roma.
- DE BONI MATTEO, Dottore di ricerca (Ph. D.), presso la Pontificia Università “Antonianum, Roma e membro del Consiglio di amministrazione della “Fondazione Luigi Stefanini”, Treviso.
- DEL CIMMUTO ANGELO, Ricercatore presso ANPAL, Agenzia Nazionale per le Politiche Attive del Lavoro.
- GOISIS GIUSEPPE, già Professore ordinario di *Filosofia politica* presso l'Università Ca' di Venezia e membro del Comitato Scientifico della “fondazione Luigi Stefanini”, Treviso.
- OPPES STHÉPHANE, Professore ordinario di *Metafisica* e Decano della Facoltà di Filosofia presso la Pontificia Università “Antonianum, Roma e membro del Comitato scientifico della “Fondazione Luigi Stefanini”, Treviso.
- PESCI FURIO, Professore ordinario di *Storia della pedagogia* presso l'Università “La Sapienza”, Roma.
- PIAIA GREGORIO, Professore emerito di *Storia della filosofia* presso l'Università di Padova e Presidente onorario della “Fondazione Luigi Stefanini”, Treviso.
- PINTUS GIUSEPPE, Ricercatore (RTD A) in *Filosofia morale* presso l'Università di Sassari e membro del Comitato scientifico della “Fondazione Luigi Stefanini”, Treviso.
- SANDONÀ LEOPOLDO, Direttore dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose (ISSR) di Vicenza – Facoltà Teologica del Triveneto e membro del Comitato scientifico della “Fondazione Luigi Stefanini”, Treviso.
- SILLI FLAVIA, Docente di *Storia della Filosofia* presso la Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano, e membro del Comitato scientifico della “Fondazione Luigi Stefanini”, Treviso e membro del Consiglio

Direttivo di “Persona al Centro. Associazione per la Filosofia della persona”.

SOLITARIO FRANCESCO, Professore associato di *Estetica* presso l’Università di Siena/Arezzo e membro del Comitato scientifico della “Fondazione Luigi Stefanini”, Treviso.

STEFANUTTI LUCIA, Presidente della e “Fondazione Luigi Stefanini”, Treviso e membro del Consiglio Direttivo di “Persona al Centro. Associazione per la Filosofia della persona”.

TRAVAGLIONE DOMENICO, Dottore di ricerca (Ph. D.), in *Filosofia morale* presso l’Università di Macerata.

VALENTINI TOMMASO, Professore associato di *Filosofia politica* presso l’Università “Guglielmo Marconi”, Roma, Docente incaricato di *Ermeneutica Filosofica* presso la Pontificia Università Antonianum, Roma e membro del Comitato scientifico della “Fondazione Luigi Stefanini”, Treviso.

XODO CARLA, Professore emerito di *Pedagogia generale e sociale* presso l’Università di Padova.



Luigi Stefanini (foto e busto di bronzo)

Presentazione

Flavia Silli e Tommaso Valentini

I 70 anni dalla pubblicazione del volume *Personalismo sociale* sono l'occasione per tornare a riflettere su un'opera e un Autore che ha dato un contributo fondamentale alla cultura italiana ed europea, un contributo non sempre adeguatamente valorizzato dal *mainstream* filosofico-politico contemporaneo. I saggi che compongo questo numero monografico della rivista Studium on line, intendono analizzare criticamente le fonti del pensiero etico-politico stefaniniano (tra queste vi sono sicuramente Platone, Agostino, Rosmini e Gioberti) e i possibili motivi di attualità di una prospettiva elaborata negli anni Quaranta e Cinquanta, in aperta critica all'idealismo di Croce e Gentile, sotto il profilo speculativo, e al regime fascista, sotto il profilo morale e politico.

Nel 1952 di Luigi Stefanini (1891-1956) pubblica *Personalismo sociale*, una sorta di *summa* del suo pensiero e certamente uno degli esiti più maturi del suo pensiero. In questo volume l'Autore sviluppa i risvolti etico-politici delle sue riflessioni teoretiche: egli cerca di conferire solide basi speculative alla restaurata democrazia parlamentare, sottolineando il «primato della persona» su qualsiasi forma di statalismo, di collettivismo o di liberismo individualistico. Per il filosofo «la persona umana, come “fine in sé”, preordina ogni forma sociale, e i diritti della persona prevalgono su ogni dispositivo sociale e ne condizionano la legittimità»¹. Ciò che rende autentica la democrazia non è solo il configurarsi come “governo del popolo”, ma l'essere una forma politica che pone come suo

¹ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, [la prima edizione del volume è del 1952], Introduzione di A. Rigobello, Studium, Roma 1979, p. 49.

fine il rispetto dei diritti della persona nella sua singolarità irripetibile². Il *bonum commune* – viene ribadito – «coincide con l'esercizio e la preservazione dei valori della persona»³. Il porre la *dignitas personae* come fine della prassi politica evita ogni forma di deriva totalitaria dello Stato o di «ipertrofia dello Stato».⁴ Un'autentica democrazia, sottolinea Stefanini, si fonda sul riconoscimento del primato della persona: «da democrazia – egli afferma - è l'ordine sociale politico più personale, in quanto è quello per il quale ognuno è giudice sul tutto: quello secondo il quale per ogni cittadino passa tutta la città, per ogni suddito passa tutto lo Stato, per ogni co-scienza passa tutta la legge, per ogni singola libertà passa tutta l'autorità»⁵.

Il “personalismo sociale” proposto da Stefanini viene concepito come “terza via” che riesca ad arginare le unilateralità del marxismo e del liberalismo. Quest’ultimo – sottolinea Stefanini in maniera quasi profetica – corre il rischio di condurre a una “democrazia formale”, a una libertà assolutizzata e all’economicismo: «di fatto» – egli afferma – «da democrazia formale del liberalismo si risolve in una specie di economicismo [diremmo oggi di neoliberismo], a favore di una sola classe: quella che, detentrice della proprietà, mantiene il diritto di abusarne. Se la democrazia occidentale fosse tutta nella forma originaria del liberalismo, avrebbero ragione Lenin e Stalin di accusarla»⁶.

² Stefanini riprende da Rosmini la visione della persona come «diritto sussistente» (A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, [edizione originale 1841-1845], a cura di R. Orecchia, Ed. Nazionale, Cedam, Padova 1967, vol. I, p. 192) e la aggiorna tenendo presente il nuovo contesto filosofico-politico del secondo Dopo-guerra. A questo proposito cfr. R. LI VOLSI, *Il “ritrovamento” stefaniniano di Antonio Rosmini*, in Aa. Vv., *Rosmini e Stefanini. Persona, etica, politica*, Prometheus, Milano 1998, pp. 53-72; nello stesso volume si veda anche il saggio di G. GOISIS, *Persona e politica a partire da Antonio Rosmini e da Luigi Stefanini*, pp. 73-102.

³ *Ibidem*.

⁴ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 129.

⁵ *Ibidem*, p. 4.

⁶ *Ibidem*, p. 128.

In opposizione alle concezioni della democrazia di tipo procedurale, formale o meramente utilitaristico (oggi molto diffuse tra i politologi), le indagini del filosofo trevigiano tentano di dedurre i fondamenti speculativi della prassi democratica. Egli parla esplicitamente di un «significato metafisico della democrazia»⁷, qualificando questo regime come una forma di “personalismo sociale”: i fondamenti stefaniniani della democrazia sono da rinvenire nella sua teoria della persona, in quello che Vittorio Possenti ha più di recente definito come il “principio persona”⁸. Secondo Stefanini «la democrazia è l'ordine sociale politico più personale, in quanto è quello per il quale ognuno è giudice sul tutto: quello secondo il quale per ogni cittadino passa tutta la città, per ogni suddito passa tutto lo Stato, per ogni coscienza passa tutta la legge, per ogni singola libertà passa tutta l'autorità»⁹.

Oggi le democrazie occidentali sono in crisi: i politologi hanno svolto e continuano a svolgere analisi critiche sui motivi profondi di tale crisi: tra questi, *in primis*, il populismo, il leaderismo con il connesso dissolversi dei partiti tradizionali, le aporie della rappresentanza politica, il dominio della finanza, i processi di globalizzazione, ecc., arrivando persino a parlare di “postdemocrazia” (Colin Crouch), di uno svilimento irrecuperabile di tale forma di governo. Le riflessioni di Stefanini, elaborate negli anni della ricostruzione etica e civile dell'Italia postbellica, ci aiutano a ritrovare una rinnovata fiducia nella democrazia, nelle sue pratiche e nella sua stessa essenza filosofica. Stefanini non nasconde le enormi difficoltà della vita democratica, né quelle che in anni più recenti Norberto Bobbio ha chiamato le “promesse non mantenute della democrazia”: tuttavia per l'Autore trevigiano la realizzazione di un'autentica democrazia è e deve rimanere un compito etico, un ideale regolativo che deve guidare ogni scelta politica; la democrazia, in fondo, è “un atto di fede che l'uma-

⁷ *Ibidem*, p. 53.

⁸ Cfr. V. POSSENTI, *Il nuovo principio persona*, Armando, Roma 2013.

⁹ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 4.

nità fa su sé stessa”. Differentemente da altri autori che risolvono il problema della democrazia nelle sue procedure e nelle sue prassi elettorali, Stefanini fonda la democrazia su un’antropologia di tipo relazionale – “la socialità endogena alla persona” – e sviluppa una teoria della democrazia sulla base stessa di una “metafisica della persona”.

Nei saggi che compongono questo monografico vengono pertanto messi in luce tutti i motivi della “inattuale attualità” di Stefanini, ponendo in evidenza i risvolti più costruttivi ed edificanti del gesto filosofico forse più “sovversivo”: dare alla democrazia un significato metafisico.

Per comprendere pienamente gli elementi antropologici ed etico-politici più attuali di *Personalismo sociale*, ci sembra opportuno quindi ripercorrere, seppur brevemente, le tappe decisive che scandiscono il pensiero di Stefanini.

Negli anni Quaranta e Cinquanta Stefanini è, infatti, l’autore italiano che forse più di ogni altro elabora in forma sistematica una propria peculiare e originale filosofia incentrata sul concetto di persona¹⁰: oltre a *Personalismo sociale* basti ricordare i titoli *Personalismo educativo* (1956) e *Personalismo filosofico* (postumo, 1962). Tale prospettiva personalista originale è l’esito maturo di un pensiero che si sviluppa in tre tappe fondamentali: l’«idealismo cristiano»¹¹, l’«imaginismo»¹² e la «metafisica della

¹⁰ Per una valutazione storiografica del personalismo di Stefanini in relazione alle altre forme di “filosofia della persona” a lui contemporanee e successive, quali quelle elaborate in Italia da Armando Carlini, Michele Federico Sciacca, Luigi Pareyson e Armando Rigobello, ci permettiamo di rinviare al nostro contributo: F. SILLI e T. VALENTINI, *Le molteplici vie del personalismo italiano nel Novecento*, in C. CIANCIO, G. GOISIS, V. POSSENTI, F. TOTARO (a cura di), *Persona. Centralità e prospettive*, Mimesis, Milano 2022, pp. 81-104.

¹¹ Cfr. L. STEFANINI, *Idealismo cristiano*, Zannoni, Padova 1931.

¹² Cfr. L. STEFANINI, *Imaginismo come problema filosofico*, Cedam, Padova 1936. Stefanini scrive *imaginismo* con una sola “m” per richiamarsi in maniera più diretta alla corrispondente parola latina *imago*: in tal modo egli intende sottolineare la differenza tra il valore teologico dell’*imagine* (l’uomo come *imago Dei*) e il significato più comune di immaginazione quale frutto dell’attività

persona»¹³. Queste tre tappe si integrano a vicenda e scandiscono i risultati di un'indagine teoretica che Stefanini, sulla scia del pensiero platonico, definisce ricerca dialogica e dialettica sempre aperta ad elementi di ulteriorità. L'enunciato con il quale l'autore riassume e sintetizza la sua *sép̄si* filosofica è il seguente: «l'essere è personale e tutto ciò che non è personale nell'essere rientra nella produttività della persona, come mezzo di manifestazione della persona e di comunicazione tra le persone»¹⁴. In questa formula speculativa («d'essere è personale») si possono scorgere echi di posizioni idealistiche, sia dell'idealismo trascendentale di Johann Gottlieb Fichte (nel quale l'immaginazione produttiva dell'Io gioca un ruolo fondamentale) sia dell'autoctisi gentiliana: tuttavia va sottolineato che Stefanini critica con radicalità gli esiti immanen-tistici dell'idealismo, riaffermando con vigore la trascendenza e la personalità stessa del Dio cristiano. L'espressione «produttività della persona» è pertanto da intendere in duplice modo: è produttività del Dio personale che crea il reale *ex nihilo*, è produttività dell'uomo che con le sue potenzialità creative collabora all'opera stessa di Dio, secondo quanto sottolinea anche Vincenzo Gioberti, autore intensamente studiato da Stefanini. In Stefanini è possibile individuare una antropologia dell'*homo capax* (che trova anche delle singolari affinità con quella elaborata da

fantastica. Come ha giustamente fatto notare Enzo Paci, «chi volesse studiare l'originalità della filosofia di Stefanini dovrebbe assolutamente approfondire il rapporto, in tutti i suoi vari aspetti, tra immagine e persona». E. PACI, *Ricordo di L. Stefanini*, in AA.VV., *Scritti in onore di Luigi Stefanini*, Liviana, Padova 1960, pp. 31-33, p. 33. Per un approfondimento di tale tematica cfr., anche, T. VALENTINI, *Ermeneutica dell'immagine in Luigi Stefanini*, in AA.VV., *Edith Stein e Luigi Stefanini. Esperienza, persona, società*, Prometheus, Milano 2004, pp. 337-355.

¹³ Si veda in particolare L. STEFANINI, *Metafisica della persona e altri saggi*, Liviana, Padova 1950. Una copiosa monografia che descrive con estremo rigore filologico l'itinerario intellettuale di Stefanini è quella di Glori Cappello, *Luigi Stefanini dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, Fondazione Stefanini - Europrint Edizioni, Treviso 2006.

¹⁴ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 7.

Paul Ricoeur in anni più recenti): si tratta di una concezione antropologica fondata sulle facoltà creative della soggettività, *in primis* il linguaggio. L'ontologia della persona per il filosofo trevigiano, che sviluppa con argute argomentazioni, non è il *suppositum* della tradizione tomista, ma è nucleo vivo e dinamica *enérgeia*, è produttività originaria che nella parola trova il luogo della sua espressione esteriore. Le analisi di Stefanini sull'interiorità umana hanno un carattere marcatamente ontologico: il loro intento è quello di conferire un solido fondamento speculativo a quel personalismo che in Emmanuel Mounier aveva soprattutto un carattere esigenziale e di *engagement*, di concreto impegno etico-politico.

La prospettiva filosofica di Stefanini si origina da una riflessione diretta dell'io su sé stesso e sulla sua propria attività: in continuità con la tradizione agostiniana e francescana e, anche, con lo spiritualismo francese, egli afferma che «l'io è il fatto primordiale e centrale dell'esperienza»¹⁵, che «il punto di partenza di ogni dimostrazione è l'esperienza che io ho di me stesso»¹⁶. Il classico adagio della gnoseologia scolastica secondo il quale “*primum cognitum est ens*” viene declinato da Stefanini in direzione “psicologica” ed introspettiva: l'essere che si intuisce prima di ogni altra cosa è quello che l'io esperisce originariamente in sé stesso. «Il primo capitolo della metafisica» – afferma Stefanini – «è psicologico»: ciò significa che «non mi rendo competente sull'essere se non osservando quello che l'essere è in me stesso. Ogni mia elucubrazione sull'essere sarebbe o dogmatica – cioè fuori della mia esperienza personale – o astratta – cioè fuori della mia esperienza concreta – se io prescindessi dalla sperimentazione dell'essere in cui l'essere mi porge la possibilità col suo realizzarsi in me medesimo»¹⁷. L'intuizione primaria e fondante da cui

¹⁵ L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, [prima edizione: 1950], a cura dell'Associazione Filosofica Trevigiana, Canova, Treviso 1996, p. 9. *La mia prospettiva filosofica* è il testo di una relazione tenuta da Stefanini a Padova in un ciclo di conferenze degli anni 1949-1950.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 11.

si origina l'argomentazione filosofica di Stefanini è quella di una apprensione coscientiale dell'essere che l'io può esperire direttamente in sé stesso, senza alcuna mediazione logica: l'essere intuito è perciò quello «reale e vivente [...] nella mia esperienza personale»¹⁸. Per Stefanini l'essere interiormente esperito non è «un'idea indeterminata»¹⁹, né il *suppositum* della tradizione tomista, considerato come «una consistenza pietrosa sulle cui superfici [...] si incrostano delle secrezioni»²⁰. Seguendo anche le intuizioni teoretiche di Blondel e degli spiritualisti francesi²¹, Stefanini critica la visione aristotelico-tomista dell'*ousia* intesa come immutabile sostanza: per Stefanini tale «conceitto deteriore di sostanza quale sostrato di manifestazioni superficiali e accidentali si presta al processo intenzionale dell'empirismo inglese e alla condanna pronunciata dal pensiero moderno»²². Secondo Stefanini occorre recuperare un concetto di sostanza che resista alle critiche ad esso rivolte nella modernità dai filosofi empiristi e dallo stesso Kant: Stefanini tenta quindi di difendere quello che definisce come un «conceitto autentico di sostanza»²³, ovvero «la persistenza dell'essere in sé, nel suo *non esse in alio*»²⁴: tale nozione di sostanza «trova conferma inopugnabile nel modo d'essere personale che di momento in momento sperimento in me»²⁵. L'essere che l'io sperimenta in sé stesso ha per Stefanini i caratteri di un'attività e conserva i tratti della dinamicità dell'essere come *enérgeia* definiti da Aristotele: «l'essere è in me un'attività che a sé ritorna dal proprio atto per possedersi sempre più

¹⁸ *Ibidem*, p. 17.

¹⁹ L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofia*, cit., p. 11.

²⁰ *Ibidem*, p. 12.

²¹ Per quanto riguarda la rilevanza della *philosophie de l'action* di Maurice Blondel sullo sviluppo del personalismo di Stefanini cfr. F. SILLI, *Stefanini interprete di Blondel*, Prometheus, Milano 2005.

²² L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofia*, cit., p. 12.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

intimamente e adeguatamente»²⁶. L’essere della persona è inoltre «nucleo ed energia insieme, [...] energia intrinseca al nucleo e nucleo intrinseco all’energia»²⁷.

Stefanini si distingue per il tentativo di cercare una mediazione tra i due estremi dell’idealismo assoluto e del realismo tomista: Stefanini difende una concezione filosofica nella quale l’essere e il pensiero sono in rapporto di “consustanzialità”, ovvero imprescindibili l’uno dall’altro. È nell’interiorità della persona che l’autore individua il punto d’intersezione e di equilibrio di essere e pensiero: «io sono nel punto della consustanzialità dell’essere e del pensiero, perché sono la realtà vivente e concreta di un pensante [...]; non pensiero *dell’essere*, ma essere che viene a sé dal suo atto e ha perciò a sé intrinseco il pensiero, pensiero *nell’essere*: sono in una parola, persona»²⁸. Tuttavia l’atto con cui la persona comprende sé stessa come sussistente nell’essere non è, per Stefanini, un atto dal carattere assoluto. A supporto delle sue tesi l’Autore ricorda che l’atto umano non è *actus essendi* sufficiente a sé stesso ed evoca il *báraθros* dell’*empiría*, l’ostacolo insopprimibile dell’esperienza: il filosofo evita perciò la chiusura immanentistica dell’attualismo gentiliano: «se contenesse me stesso risolutivamente nel mio atto, se fossi cioè atto puro, conterrei nel mio potere tutte le cose e non ci sarebbero limiti per me nell’esperienza»²⁹. Stefanini sottolinea con incisività la “derivatività” dell’atto con cui l’uomo sussiste nell’essere: per il filosofo è, in ultima analisi, Dio stesso nella sua assolutezza (*Ipsum esse subsistens*) che sostiene le creature nell’essere: «per quanto io sia incapace di sostenermi nell’essere con l’atto mio, io persisto ed insisto nell’essere, librato nella realtà dell’esistenza per virtù di un potere che è altro dal mio. Ad ogni istante se non cado dal nulla, io sperimento

²⁶ *Ibidem*, p. 11.

²⁷ *Ibidem*, p. 12.

²⁸ *Ibidem*, p. 11-12.

²⁹ *Ibidem*, p. 23.

in me la creazione»³⁰. Per Stefanini la persona rinviene in sé stessa la presenza di un atto assoluto che la sostiene e che non può derivare dalla finitezza umana: si tratta di un atto originario che è *causa sui* e che ha il carattere della trascendenza. L'immanentismo dell'atto puro gentiliano è stato in tal modo superato nell'affermazione della trascendenza di un atto primo e creatore: «*la trascendenza diventa la forma costitutiva del mio essere e quindi la categoria del mio pensiero [...]*. Poiché è la mano di Dio che mi tocca, sorreggandomi, io non posso trarre alla luce colla mia parola le profondità del mio essere senza includervi qualche senso di quel Dio al quale in tal modo sono congiunto e che, si potrebbe dire, causalmente si prolunga in me»³¹.

L'apprensione diretta dell'essere da parte di un'interiorità umana psicologicamente intesa è anche il presupposto a partire dal quale Stefanini critica sia la filosofia trascendentale di Kant che la fenomenologia eideistica e trascendentale di Edmund Husserl: la coscienza trascendentalmente intesa finirebbe per essere una “rarefatta” mediazione tra il soggetto e l'esperienza empirica. Per Stefanini la filosofia trascendentale di matrice kantiana finirebbe per chiudere il soggetto in sé stesso allontanandolo dalla concretezza dei vissuti della sua intima esperienza: «se si resta chiusi nello schema dell'io trascendentale e si fa dell'io nient'altro che la forma dei suoi contenuti empirici, inconsistente oltre la loro fenomenicità – ciò che, capovolgendo il senso dell'espressione kantiana, io chiamo l'*illusione trascendentale* – si misconosce un'attestazione limpida dell'esperienza psicologica e si perde irrimediabilmente il senso dello spirituale nella sua assolutezza»³². Sull'interpretazione del concetto kantiano di trascendentale Stefanini entra in dialogo anche con Armando Carlini, il quale, come abbiamo ricordato in precedenza, aveva avanzato l'esigenza di una “esistenzializzazione del trascendentale”. Criticando Carlini il filosofo trevigiano afferma che «sulla

³⁰ *Ibidem*, p. 23.

³¹ *Ibidem*, pp. 22-23.

³² *Ibidem*, p. 14.

trascendentalità non si fonda la trascendenza»³³; a suo parere, lo stesso Carlini, aprendosi alla dimensione spirituale, «si è liberato, di fatto, dal trascendentalismo»³⁴. Secondo Stefanini la filosofia trascendentale di matrice kantiana ha un tale carattere universalistico e funzionalistico da fagocitare la persona nella sua concretezza individuale e nella sua vocazione alla trascendenza. L'essere della persona, il suo statuto ontologico – osserva Stefanini – è una *inseità*, cioè il suo *esse non in alio*: la prospettiva trascendentale kantiana finisce per dimenticare quella realtà essenziale che è la «singolarità della persona», la sua «unicità incomunicabile». Anche richiamandosi alla tradizione filosofica francescana e, in particolare, scotista, Stefanini ribadisce che «senza la singolarità della persona non si spiega nulla in sede filosofica, in sede politica, in sede scolastica, in sede... sindacale: non si spiega nulla in sede cristiana»³⁵. Uno degli elementi più originali e attuali della prospettiva filosofica di Stefanini può essere individuato nella sua concezione del linguaggio umano. Egli ha un approccio “personalistico” alla trattazione di tematiche linguistiche e le sue riflessioni sul “mistero della parola” si aprono a considerazioni di carattere ontologico. Stefanini non ha certamente conosciuto l'ampio sviluppo che le ricerche filosofiche sul linguaggio hanno avuto nella seconda metà del Novecento dopo il cosiddetto *linguistic turn*: colpisce quindi l'interesse e la sensibilità che il filosofo trevigiano, già negli anni Trenta, ha dimostrato per tale tematica.

La riflessione di Stefanini sulla parola affonda le sue radici nel pensiero antico e si nutre, in particolare, dell'originale apporto che alle problematiche del linguaggio hanno dato Platone, Filone d'Ales-

³³ L. STEFANINI, *Discordia concors... Risposta al prof. Carlini*, [articolo apparso nel «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 1951, 2, pp. 293-297], in ID., *Personalismo filosofico*, Morcelliana, Brescia 1962, p. 38.

³⁴ *Ibidem*, p. 39.

³⁵ *Ibidem*, p. 44.

sandria e soprattutto Agostino. In particolare, egli individua in Agostino un imprescindibile contributo alla riflessione filosofica e teologica dell'Occidente sul linguaggio: «se non ci fosse stato il *De Trinitate* di Agostino, non ci sarebbe stata la *Scienza Nuova* di Vico, né la linguistica di Humboldt, né l'*Estetica* di B. Croce»³⁶. Secondo Stefanini in Agostino è possibile rintracciare l'intuizione di alcune idee fondamentali che hanno caratterizzato la successiva filosofia del linguaggio: il rapporto imprescindibile tra la parola e l'interiorità, il nesso tra creatività semantica ed intima germinazione delle *voces*, l'originarsi delle parole stesse dalle immagini.

Per Stefanini «d'ontologia è una glottologia»³⁷: ciò significa che ogni atto linguistico è una diretta manifestazione sensibile dell'essere della persona. La parola affonda le sue radici nell'ontologia della persona, nel suo dinamico fondo d'essere. Stefanini considera il linguaggio come l'espressione sensibile nella quale il *sum* dell'io si manifesta: è nell'atto della parola che l'essere soggettivo si rivela a sé stesso. In altre parole: è tramite il linguaggio che l'essere personale diviene *declarativum et manifestativum sui*: «l'intima esperienza mi rivela che l'essere, nella

³⁶ L. STEFANINI, *Estetica*, Studium, Roma 1953, p. 68. Seppur il pensiero di Agostino rappresenta per Stefanini un importante punto di riferimento anche per l'elaborazione della sua personale prospettiva filosofica, si può notare che non esiste una vera e propria monografia del pensatore trevigiano su Agostino. Possiamo dire tuttavia che l'atteggiamento speculativo di Stefanini ha dei tratti tipicamente agostiniani e che lo “spirito” dell’agostinismo feconda tanta parte della sua produzione filosofica. Condividiamo pertanto il giudizio di Italo Sciuto secondo il quale «la qualità della presenza di Agostino in Stefanini è tale, da non richiedere un lavoro monografico. [...] Stefanini trova in Agostino la prospettiva fondamentale, uno sfondo, il pensiero essenziale». I. SCIUTO, *Presenza di Agostino nell'imaginismo di Luigi Stefanini*, in AA. VV., a cura dell'Associazione Filosofica Trevigiana, *Dialectica dell'immagine. Studi sull'imaginismo di Luigi Stefanini*, Marietti, Genova 1991, p. 99.

³⁷ L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 12.

sua natura personale, è essenzialmente il suo manifestarsi e il suo dichiararsi a sé stesso: *Ens declarativum et manifestativum sui*³⁸.

Come abbiamo già ricordato, nel 1952 Stefanini dà alle stampe *Personalismo sociale*, una sintesi matura del suo pensiero nella quale vengono sviluppati i risvolti etico-politici delle sue riflessioni sul piano ontologico e di antropologia relazionale. Il “personalismo sociale” di Stefanini è perciò interessante non solo per i suoi sviluppi pratici (quali, per esempio, un’economia basata sulla giustizia sociale e sul principio di sussidiarietà), ma anche per la riflessione teoretica e antropologica che lo fonda. Le basi speculative della democrazia sono da ricercare, in particolare, in un’antropologia dell’interpersonalità: «da socialità» – egli afferma – «è endogena alla persona»³⁹. L’uomo è un essere bisognoso dell’alterità, è “figlio di *pénè*”, cioè dell’indigenza. L’alterità è nel cuore stesso dell’identità personale, la forma e allo stesso tempo la costituisce. Ecco allora la formula del personalismo sociale, che è lontano da qualsiasi forma riduttiva di psicologia sociale: «quando più discendo in me tanto più trovo gli altri e quanto più mi apro agli altri tanto più approfondisco me stesso»⁴⁰. L’identità personale ha sempre un’imprescindibile dimensione comunitaria, il cui modello teologico è la Trinità stessa, la *perichóresis* delle tre persone divine⁴¹. «Per ogni persona» –

³⁸ L. STEFANINI, *Platone*, vol. I., cit., p. 12. Su Stefanini filosofo del linguaggio e di una ermeneutica filosofica *ante litteram* cfr. T. VALENTINI, *Luigi Stefanini: ermeneutica filosofica e teoria della persona*, in «Annuario Filosofico», volume 35, 2019, pp. 275-309.

³⁹ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 50.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Il Dio cristiano ha una dimensione interpersonale: è questa la grande differenza teologica con l’ebraismo e l’Islam che non hanno il concetto di “Dio uno e trino”. Ciò viene fatto acutamente notare da Stefanini: «bel so che sarei eretico se dicesse che la Trinità è una società. Ma certo, per quello che il mistero di sé concede al nostro intendere, s’intende che l’Unico né è solo rispetto agli esseri che può suscitare fuori di sé, né è solitudine nei recessi della sua indivisibile natura. La libera creazione segue ad un’intera generazione, per la quale

sostiene Stefanini – «passa tutta la società»⁴²; si tratta di una *societas* reperita *in interiore homine*: tuttavia in Stefanini siamo lontani dalla socialità originaria di cui parlava Giovanni Gentile, ovvero l'assorbimento dell'individuo nell'unicità impersonale dello spirito trascendentale.

Questa visione della “buona politica” fondata sulla relazione interpersonale ridefinisce le categorie stesse del politico: la politica non è più un’attività umana basata sulla dicotomia *amicus/hostis*, come voleva Carl Schmitt; non è più, dunque, una prassi sociale caratterizzata da una logica oppositiva (la creazione del nemico), ma diviene un’attività che si svolge “con l’altro e per l’altro”, un’attività di *diakonia* volta alla ricerca del bene comune e della giustizia sociale. Per questi elementi il pensiero di Stefanini mostra una “perenne attualità”, un’attualità che è stata evidenziata e ripresa con rinnovati accenti da allievi di Stefanini quali Giovanni Santinello (1922-2003) e Armando Rigobello (1924-2016) e che, ancor più di recente, ha trovato conferme in autori come Vittorio Possenti, Giuseppe Goisis, Rocco Pittito⁴³, Calogero Caltagirone⁴⁴, e quindi negli autori di questo volume monografico della rivista Studium.

In *Appendice* a questo numero monografico sono state inseriti due testi: il primo costituisce la riedizione di un articolo, ormai difficilmente reperibile, di Stefanini pubblicato nel 1951 in «Giornale di Metafisica», dal titolo *Linee di un personalismo sociale*; abbiamo pensato di riproporlo ai lettori poiché questo articolo contiene i concetti fondamentali espressi in forma più elaborata nel volume del 1952 *Personalismo sociale*. Il secondo

l’essere è in quanto si manifesta e si dichiara a sé medesimo, e questa automanifestazione determina la consustanziale personalità della sapienza e dell’amore». *Ibid.*, p. 51.

⁴² *Ibid.*, p. 53.

⁴³ Cfr. R. PITUITO, *Con l’altro e per l’altro. Una filosofia del dono e della condivisione*, Edizioni Studium, Roma 2016.

⁴⁴ Scfr. C. CALTAGIRONE, «*Sono me grazie a te*. Per un’antropologia e un’etica delle relazioni umane», Edizioni Studium, Roma 2022.

testo inserito in *Appendice* è un'intervista inedita sul personalismo di Stefanini e i suoi motivi di attualità, rilasciata da Armando Rigobello ad Angelo Del Cimmuto nel 1992, in occasione della stesura di una tesi di laurea che verteva sul pensiero dell'autore trevigiano (*Luigi Stefanini. La filosofia del personalismo tra eredità neoidealistica ed impegno razionale*).

Un particolare ringraziamento alla Fondazione Luigi Stefanini di Treviso e segnatamente alla Presidente della Fondazione, la Prof.ssa Lucia Stefanutti, per aver messo a disposizione degli autori di questo monografico importanti materiali (volumi, testi, atti di convegno, ecc.) ormai fuori catalogo e difficilmente reperibili anche nelle biblioteche.

Un sentito ringraziamento va anche alla direzione e redazione della rivista Studium ricerca filosofia segnatamente e rispettivamente ai proff. Massimo Borghesi, Calogero Caltagirone, Matteo Negro e al Dott. Giovanni Zucchelli, per aver proposto una riflessione sul personalismo sociale di Stefanini, attendendo pazientemente lo sviluppo dei lavori per la pubblicazione del presente volume.

Prima parte

Genesi e articolazione del Personalismo sociale

Il recente rinnovamento degli studi su Luigi Stefanini

di *Lucia Stefanutti*

Il ruolo delle associazioni trevigiane nella ripresa dell'interesse per il pensiero di Luigi Stefanini

Il fervore culturale post-sessantotto continua nel Veneto per tutti gli anni Settanta e anche nel decennio successivo. Negli anni Ottanta Treviso è caratterizzata dal sorgere di attività socio-culturali e gruppi a carattere filosofico, che organizzano incontri specialistici e anche convegni di rilevanza nazionale, favorendo relazioni fra studiosi, insegnanti di scuole superiori, docenti universitari. Nel 1980 sorge l'Associazione Filosofica Trevigiana, per opera di un piccolo gruppo di appassionati della materia, fra cui Renato Pagotto¹, Glori Cappello, –

¹ Renato Pagotto (Marsiglia 1930), laureato a Padova con tesi sull'ateismo contemporaneo, già docente di Storia e Filosofia nei Licei statali, è fra gli ideatori della “Fondazione Luigi Stefanini”. Ha collaborato a Riviste di filosofia, ha curato la pubblicazione di atti di convegni o lavori collettanei su Luigi Stefanini, di cui s’è occupato in particolare in R. PAGOTTO, *Centralità della persona in Edith Stein e Luigi Stefanini*, Prometheus, Milano 2004; ID., *Luigi Stefanini*, in AA.VV., *Filosofie nel tempo*, III/2, a cura di Paolo Salandini e Roberto Lolli, direzione di G. Penzo, Edizioni Spazio Tre, Roma 2006, pp. 1581-1598. La sua impostazione filosofica privilegia la semantica del linguaggio comune, come in R. PAGOTTO, *Elogio del buon senso*, Edizioni Paoline, Milano 2000; in ID., *Dialoghi filosofici*, Edizioni Sapere, Padova 2009 (in cui svariati temi tipicamente filosofici sono svolti in forma dialogica accessibile a tutti). Nell’opera di carattere fenomenologico *Guida filosofica per diventare persona*, Prometheus, Milano 2003, recensito favorevolmente da *l’Osservatore romano*, prospetta un metodo per una piena realizzazione personale. In ambito di fede cristiana, ri-propone le critiche rosminiane in *Le cinque piaghe della chiesa oggi, dopo Rosmini*, Danilo Zanetti Editore, Caerano s. Marco, TV 2005, mentre in *Brevi pensieri per*

studiosa di Luigi Stefanini di cui mi occuperò più dettagliatamente nel seguito di questo breve saggio – e Mauro Guerra. Su suggerimento di Giovanni Santinello, noto docente dell’Università di Padova ed ex allievo di Stefanini, l’Associazione aderisce alla Società Filosofica Italiana. Nel 1986 – in occasione del trentesimo anno dalla morte di Stefanini – l’Associazione Filosofica Trevigiana, che vede ormai una numerosa e qualificata partecipazione, organizza a Treviso il primo Convegno su questo filosofo. Si tratta di un pomeriggio di studi con tre relazioni: quella di Silvio Tramontin, dal titolo *Cultura e movimento cattolico a Treviso nella giovinezza di Luigi Stefanini*; quella di Luciano Caimi, *La pedagogia di Stefanini 30 anni dopo*; infine quella di Giovanni Santinello, *Il senso del personalismo filosofico di Stefanini*. L’anno seguente le Edizioni Canova di Treviso pubblicano gli Atti del Convegno. Nel 1990 l’Associazione Filosofica Trevigiana programma dodici conferenze presso Palazzo Onigo sul tema dell’Immagine, così caro al filosofo trevigiano. A tali iniziative fa seguito una serie di incontri, a Padova e Treviso, tra i figli di Stefanini e l’Associazione Filosofica stessa, per compilare una bibliografia ragionata dei lavori del filosofo, che verrà allegata nel 1991 – centenario della nascita di Stefanini – a *Dialectica dell’immagine. Studi sull’imaginismo di Luigi Stefanini*. Il volume collettaneo con la partecipazione di quattordici esperti, curato e introdotto da Renato Pagotto, pubblicato da Marietti, offrirà un approfondimento specifico sul tema dell’«*immagine*» in Stefanini. Sempre nel 1991 l’Associazione Filosofica Trevigiana organizza a Treviso nel Palazzo dei Trecento l’evento «*Luigi Stefanini, l’uomo e l’opera filosofica*». Fra i relatori: Armando Rigobello², Silvio Tramontin, Enrico Berti, Atilio Zadro, Renato Pagot-

vivere bene, Edizioni Celio, Treviso 2005, raccoglie riflessioni che rispecchiano la sua concezione della vita.

² Rigobello nota la distanza ormai incolmabile sul tema della storia dello Stefanini del secondo dopoguerra dall’assolutezza dello spirito di matrice idealista: a quest’ultima contrappone una sua concezione “personalista” della Società, nel solco della tradizione spiritualista francese: viene recuperata l’importanza della parola privilegiandone la creatività (sintesi della relazione di Rigobello al Convegno di Treviso del 14 dicembre 1991 a cura di Glori Cappello)

to. Negli anni successivi l'attività culturale dell'Associazione Filosofica Trevigiana prosegue con l'apporto di una quarantina di soci (fra cui Manuela Cattarin, Vero Tarca, Luigi Perissinotto, Alfio Fantinel, Valdemaro Nistri, Paolo Scroccaro, Gian Paolo Cellini) orientandosi su cicli di seminari riguardanti anche temi socio-politici, quali: la cultura non-violenta, il pensiero orientale, il rapporto uomo-natura, ecc. Nel 1996, – in occasione del quarantennale della morte di Stefanini – la Cappello avvia i contatti con le Edizioni Canova per la ripubblicazione del saggio stefaniniano del 1950 *La mia Prospettiva filosofica* (riguardante la teoria della “Persona”), contenente la testimonianza di Armando Rigobello, il commento critico di Renato Pagotto e una aggiornata bibliografia degli scritti su Luigi Stefanini³. Nello stesso anno l'Associazione, dopo varie presidenze e il contributo di molti nomi che meriterebbero di essere ricordati, cessa la sua attività. Sorge così, per dare approfondimento e diffusione al pensiero di Luigi Stefanini, la Fondazione che porta il suo nome. Ne sono promotori Renato Pagotto, Giacomo Bernardi e Gian Paolo Cellini, appassionati cultori di filosofia. Bernardi è il primo presidente e Armando Rigobello assume la Presidenza onoraria. I figli del filosofo trevigiano, Paolo e Lucia Stefanini, lasciano alla Fondazione, come fondo patrimoniale, la biblioteca personale del padre, che viene appositamente trasferita a Treviso da Padova. La biblioteca comprende tutte le opere scritte da Stefanini stesso, la maggior parte in edizione originale, talvolta con annotazioni autografe, nonché gran parte degli scritti su di lui, ed inoltre i volumi della sua collezione personale e la raccolta del suo epistolario⁴. Il patrimonio bibliografico complessivo è composto da

³ Cfr. L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, a cura dell'Associazione Filosofica Trevigiana, Canova, Treviso 1996.

⁴ Come vedremo meglio in seguito, nella sede della Fondazione sono presenti le lettere solo “in entrata”. Tutte queste saranno riportate integralmente da G. CAPPELLO in *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, Europrint, Treviso 2006. Le lettere di Stefanini “in uscita” non sono in possesso della Fondazione, poiché il filosofo non ha lasciato le brutte copie.

circa 3000 volumi che si possono dividere in tre settori. Opere di Luigi Stefanini, opere su Luigi Stefanini, opere possedute dal filosofo.

Per quanto riguarda il primo settore la Fondazione è l'unica biblioteca in Italia che possiede tutte le opere del filosofo, quasi tutte ormai fuori commercio ed alcune letteralmente introvabili per chi voglia affrontare lo studio di questo autore. Molte opere presentano note autografe ai margini.

Relativamente alle opere su Luigi Stefanini, anche in questo settore la biblioteca possiede quasi tutti i più importanti contributi della letteratura critica su Stefanini.

In riferimento alle opere possedute da Stefanini, sono presenti circa 2000 volumi, con edizioni rare (una cinquecentina di Aristotele, opere del Settecento, molte dell'Ottocento, moltissime del secolo scorso. Anche in questo settore molte le rarità bibliografiche e le opere di pregio).

A questo si aggiunge l'importantissimo patrimonio di tipo archivistico costituito di lettere di Stefanini: lettere di corrispondenti di Stefanini dagli anni Dieci del secolo scorso sino alla morte del filosofo (1956) con tutti i più importanti esponenti del mondo della filosofia e della storia della filosofia italiani ed europei.

Infine, documenti di vario genere che riguardano in larga misura i suoi rapporti con il mondo accademico del quale fece parte dagli anni Venti alla sua morte.

La sede della Fondazione Stefanini, con l'attigua Biblioteca sopra citata, attualmente si trova nel palazzo del Seminario Vescovile diocesano della città, in piazzetta Benedetto XI, 2.

Fin dal momento del suo sorgere la Fondazione diventa presto punto di riferimento di consultazione per le tesi di laurea di studenti universitari e per docenti interessati allo sviluppo del pensiero dell'autore, non solo in Italia ma anche all'estero. Si avvale di un comitato scientifico per le varie iniziative culturali ed editoriali, e di un sito internet.

Le prime iniziative della Fondazione

Come prima iniziativa, nel 1996, la Fondazione organizza il Convegno «*Stefanini e Rosmini. Persona, Etica, Politica*» con relazioni di Umberto Muratore, Rocco Li Volsi, Giuseppe Goisis, Lorenzo Biagi, Armando Rigobello, Enrico Berti, undici comunicazioni e un'appendice di ampio respiro di Glori Cappello. Gli Atti, curati da Giacomo Bernardi, saranno pubblicati in volume dall'Editrice Prometheus l'anno successivo⁵.

Fra le attività della Fondazione di questo periodo, v'è la premiazione di tesi di laurea particolarmente meritevoli, con sostegno di consultazione bibliografica di Piergiorgio Brufatto.

Nel 2000 una serie di cinque incontri mensili riguardanti *Evoluzione e Prospettive della Persona nella Cultura e nell'Economia Veneta del 20° Secolo*, con tavola rotonda presieduta da Gregorio Piaia, offre una documentata visione sul tema, con rispettiva pubblicazione degli Atti.

Nel 2002 la collana *Libri della Fondazione Luigi Stefanini* dell'editrice Prometheus si arricchisce di altri due volumi. Sono: il saggio di Alessandra Buccolieri, *Il Platone di Luigi Stefanini. Il rapporto Eros-Logos* con prefazione di Linda Napolitano Valditara; e il lavoro originale di ricostruzione intellettuale e attualizzazione del pensiero stefaniniano ad opera di Laura Corrieri, *Luigi Stefanini. Un pensiero attuale*, corredata da completa bibliografia aggiornata del Filosofo⁶.

⁵ Cfr. AA.VV., *Atti del Convegno Rosmini e Stefanini*, Prometheus, Milano 1997.

⁶ Cfr. A. BUCCOLIERI, *Il Platone di Luigi Stefanini. Il rapporto Eros-Logos*, Prometheus, Milano 2002: sotto la guida di Linda Napolitano Valditara, la giovane autrice Alessandra Buccolieri colloca l'opera stefaniniana su Platone fra le più complete e autorevoli del '900, contrapponendo la valorizzazione della *skèpsi* platonica del filosofo veneto alle più recenti interpretazioni cosiddette *esoteriche* della Scuola di Tubinga e di quella di Milano (Hans Joachim Kramer, Giovanni Reale). Cfr. L. CORRIERI, *Luigi Stefanini. Un pensiero attuale*, Prometheus, Milano 2002.

Sempre nel 2002, la Fondazione organizza un Convegno di due giornate su «*Edith Stein e Luigi Stefanini. Esperienza Persona Società*», che si svolge in Cà dei Carraresi a Treviso. Le quattro relazioni, le sedici comunicazioni e relativa bibliografia, costituiscono il volume degli Atti curato da Giacomo Bernardi⁷.

Nel 2006 - cinquantesimo anniversario della scomparsa del filosofo - per iniziativa della Fondazione Stefanini sempre presieduta dall'intraprendente Giacomo Bernardi, si svolge a Treviso l'importante convegno “*Arte e Linguaggio in Luigi Stefanini*”⁸. Le relazioni sono di Glori Cappello, Francesco Solitario, Stéphane Oppes, Linda M. Napolitano, con quattordici comunicazioni particolarmente documentate e incisive. In tale convegno la Cappello ha presentato per la prima volta la sua monumentale biografia su Luigi Stefanini, data alle stampe da neanche un mese con il titolo *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*⁹.

Nel frattempo nella vita della Fondazione era intercorso un periodo con Rocco Li Volsi come secondo presidente, in cui c'era stato un significativo riordino della Biblioteca Stefanini.

Quando nel 2007 Glori Cappello assumerà la Presidenza della Fondazione Stefanini, carica che manterrà sino al 2018, coltiverà i rapporti con il Centro filosofico di Gallarate. In tale collaborazione tra il Centro di Gallarate e la Fondazione Stefanini prenderanno corpo, nel 2010 e 2011, due convegni tenuti a Padova su Luigi Stefanini, pubblicati con sostegno di padre Luigi Brenna, e curati dalla stessa Glori Cappello e Renato Pagotto¹⁰.

⁷ Cfr. AA.VV., *Edith Stein e Luigi Stefanini. Esperienza Persona Società*, Prometheus, Milano 2004.

⁸ Cfr. AA.VV., *Arte e linguaggio in Luigi Stefanini*, Prometheus, Milano 2008.

⁹ Cfr. G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, Europrint, Treviso 2006.

¹⁰ Cfr. AA.VV., *Luigi Stefanini e l'odierna antropologia filosofica*, a cura di G. Cappello, R. Pagotto, Cleup, Padova 2011 e *Uomo e persona in Luigi Stefanini*, a cura di G. Cappello e R. Pagotto, Cleup, Padova 2012.

Nel 2013 sarà Glori Cappello – insieme con Enrico Giora – a compilare la voce: “*Luigi Stefanini*” per l’Archivio storico della Psicologia italiana¹¹.

Nel già citato convegno del 2006 la studiosa trevigiana esordisce mettendo in luce come l’idea di scrivere una grande biografia del filosofo sia sorta quasi spontanea in modo condiviso all’interno della Fondazione, i cui componenti da tempo avevano colto le possibilità di futuro sviluppo del pensiero dell’autore. Di fronte alla mole di lettere, documenti, appunti presenti nell’archivio della Fondazione, la Cappello afferma, quasi a rimarcare questa istanza comune, che «un materiale inedito così copioso è apparso talmente interessante, anche ad una prima consultazione, che il progetto della *biografia* si è progressivamente realizzato»¹². Ma la relatrice evidenzia subito le problematiche relative al progetto. Anzitutto l’epistolario conserva solo le lettere “ricevute” e non le minute di quelle “inviate” ad altri, e ciò significa avere un ritratto sempre “dall’esterno”. Anche se tutto ciò in certo modo risponde alla personalità dell’autore, che quasi con pudore cerca di difendere da occhi indiscreti la propria quotidianità, certo pone difficoltà notevoli al critico nel definire in che modo rispettare le giuste proporzioni fra le opere e le fasi della produzione senza farsi deviare da giudizi di amici, colleghi e conoscenti. Naturalmente, risponde la Cappello, prima di illudersi di poter dire qualcosa di innovativo su un autore così complesso, bisogna fare sempre riferimento alla vasta critica ormai consolidata per non azzardare giudizi, assolutizzando contenuti parziali legati al momento storico¹³.

¹¹ G. CAPPELLO, E. GIORA, «*Luigi Stefanini*», in «Aspi», Milano 2013, reperibile in <https://www.aspi.unimib.it/collections/entity/detail/144/>

¹² G. CAPPELLO, *Presentazione della biografia di Luigi Stefanini*, in AA.VV., *Arte e linguaggio in Luigi Stefanini*, cit., p. 25.

¹³ «Se non si è rinunciato ad evidenziare quanto di nuovo metteva in luce il patrimonio archivistico, si è comunque cercato di non perdere mai di vista i contenuti importanti della produzione di Stefanini e di quello che su di lui sia stato scritto. Questo studio si inserisce del resto, in una già ricca e considerevole pro-

Una dichiarazione quindi di preliminare prudenza da parte dell'autrice. Che subito aggiunge anche una parallela preoccupazione di tipo storico-storico: la necessità cioè di una considerazione attenta delle vicende storico-politiche nazionali ed europee che fanno da sfondo alla biografia dell'autore, considerazione che deve andare di pari passo con quella filosofico-teoretica. Ad esempio l'autrice prende in esame il ruolo svolto da un evento storico come la prima guerra mondiale nello sviluppo della personalità e dell'opera del filosofo trevigiano. La guerra non rappresenta un vero spartiacque nel suo impegno politico-sociale che continuerà nel periodo post-bellico; nondimeno la vicenda militare interrompe forzatamente i suoi approfondimenti filosofici: Stefanini riesce a malapena nei momenti di pausa in trincea a portare a termine la seconda laurea che conseguirà a fine conflitto, in Lettere questa volta, su tematiche legate all'Estetica: e forse ciò rappresenta l'inizio di un nuovo interesse speculativo: quello per l'Estetica appunto, che durerà per tutta la vita¹⁴. Un vero "spartiacque" esistenziale sarà invece costituito dall'avvento del Fascismo, che interromperà (in modo definitivo) l'impegno del giovane cattolico militante. Degli anni Venti e Trenta la Cappello mette in rilievo il grande impegno pedagogico, che porta Stefanini alla fortunata stesura di manuali di filosofia e pedagogia ispirati alla riforma Gentile; in parallelo

duzione sul pensiero e sull'opera del filosofo trevigiano». G. CAPPELLO, *Presentazione della biografia di Luigi Stefanini*, in Aa.Vv., *Arte e linguaggio in Luigi Stefanini*, cit., p. 26). Non bisogna però, aggiungiamo noi, dare troppo credito alla modestia della studiosa, che con la sua paziente opera di consultazione archivistica apre davvero la strada a nuove piste interpretative sul filosofo trevigiano.

¹⁴ «Inviato al fronte, nella zona del Col di Lana, prima, e del Grappa poi, nel 1921 si laurea nuovamente in Lettere con una tesi sul pensiero estetico di Gian Vincenzo Gravina. È l'inizio degli interessi per l'Estetica, durati sino all'ultimo». G. CAPPELLO, *Presentazione della biografia di Luigi Stefanini*, in Aa.Vv., *Arte e linguaggio in Luigi Stefanini*, cit., p. 27.

il filosofo procede nell'approfondimento teoretico della filosofia di Platone di cui inizia il monumentale studio che sfocerà nella curatissima monografia pubblicata tra il 1932-35¹⁵.

Degli anni fra le due guerre Glori Cappello sottolinea soprattutto la grande apertura di Stefanini verso le filosofie europee, a partire da quella francese e quella tedesca; un'apertura per nulla scontata nell'autarchismo culturale dell'Italia del periodo. In particolare il filosofo veneto fu fra i primi a confrontarsi con l'Esistenzialismo e la Fenomenologia (1938), in un testo in parte censurato dal regime. La Cappello esamina anche il dramma dell'ingiusto processo subito da Stefanini, come più sotto si dirà, ma del quale porterà a lungo ferite interiori¹⁶. Dopo aver elencato in sintesi le principali opere stefaniniane del dopoguerra, dal *Gioberti* alle tre *Metafisiche*, passando per l'importante progetto di conferenze patavine *La mia prospettiva filosofica*, la studiosa può dire di aver consegnato al pubblico la figura di uno Stefanini in dialogo con alcuni dei maggiori pensatori dell'epoca (in particolare, ci sono quattro lettere inedite di Blondel), e non solo pensatori cattolici, ma anche laici (come Abbagnano, Banfi, Paci, Calogero, Geymonat - di quest'ultimo fu Stefanini stesso a favorire l'insediamento in cattedra - e altri)¹⁷. L'archivio inoltre fa luce sulla sfortunata vicenda di *Cominium*, la rivista di cui Stefanini perde la direzione a causa di screzi interni con altre aree del mondo cattolico. E quasi per ironia della sorte, nota la studiosa, sarà proprio questo suo dichiararsi "cattolico" che lo renderà parimenti sgradito al mondo accademico che nei vari concorsi gli preferirà, a pari merito, dei laici (questo pare essere il motivo di fondo per cui gli fu negata l'ambita cattedra all'università di Roma)¹⁸. A questo punto Glori Cappello enuncia qualche sintesi conclusiva: 1) la ricorrenza del tema dell'immagine (l'immagine sarebbe da intendersi come la capacità

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibid.*, p. 28.

¹⁷ *Ibid.*, p. 29.

¹⁸ *Ibid.*, p. 30.

poietica di creazione dell'uomo, sul modello della potenza creatrice divina); 2) la centralità della persona-in-dialogo (non dunque l'individuo isolato votato allo scacco come volevano gli esistenzialisti, ma il soggetto con un fondamento metafisico che gli fornisce anche delle basi etico-sociali, senza fagocitarlo nell'impersonale totalità di matrice idealista); 3) infine la fede nel trascendente (una fede che però appare in Stefanini sempre strettamente intrecciata alla razionalità)¹⁹.

Ma l'opera che ha rappresentato il maggior contributo della studiosa trevigiana nel suo intrecciarsi con le vicende della Fondazione sarà il poderoso volume biografico (ben 946 pagine) dedicato al filosofo nel cinquantesimo della morte, il già citato *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*²⁰ cui si continuerà a riferirci qui di seguito. Prima però vediamo qualche nota biografica sull'autrice.

Glori Cappello e la prospettiva di nuovi studi su Stefanini

Periodo giovanile

Glori Cappello nasce nel 1949 a Cavaso in provincia di Treviso. Si laurea non ancora ventiduenne all'Università di Padova con una tesi storico-filosofica sull'Umanesimo europeo: suo relatore è il già citato Giovanni Santinello, allievo di Luigi Stefanini.

Nel 1972 Glori Cappello dà alle stampe il saggio *Umanesimo e religione in Margherita di Navarra*, basato sulla sua tesi di laurea²¹ nel 1975 pubblica *Per la storia dell'ermeneutica biblica nel '500: Guglielmo Briçonnet*²²;

¹⁹ *Ibid.*, pp. 30-33.

²⁰ Cfr. G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, Europrint, Treviso 2006.

²¹ Cfr. G. CAPPELLO, *Umanesimo e religione in Margherita di Navarra*, in «Studia Patavina. Rivista di Scienze religiose», 19 (1972)1, pp. 88-93.

²² Cfr. G. CAPPELLO, *Per la storia dell'ermeneutica biblica nel '500: Guglielmo Briçonnet*, Gregoriana, Padova 1975.

sempre nel 1975 è la volta di *Neoplatonismo e riforma in Francia*²³ e di *Niccolò Cusano nella corrispondenza di Briconnet con Margherita di Navarra*²⁴; infine nel 1977 completa *Umanesimo e scolastica: il Valla, gli umanisti e Tommaso d'Aquino*²⁵ e nel 1978 *L'uomo microcosmo nel pensiero di Niccolò Cusano*²⁶. Fin da questi lavori giovanili, si profila quello che sarà il metodo della studiosa, caratterizzato da precisa analisi critica dei documenti. Attenta a non farsi sfuggire i particolari, la sua produzione raggiungerà via via lo stile rigoroso ed elegante che sarà la cifra della sua opera successiva²⁷.

Ambito didattico-educativo e “storia delle donne”

Dopo un periodo di assistentato presso l'Ateneo patavino la Cappello si dedica all'insegnamento liceale. Consegue il ruolo come docente di storia e filosofia al liceo Canova di Treviso, dove insegnnerà consecutivamente per circa trent'anni, diventando punto di riferimento per i suoi studenti nonché per molti docenti trevigiani, occupando nel contempo la presidenza della sezione trevigiana della Società Filosofica Italiana.

Glori Cappello collabora ad alcuni fra i più rilevanti progetti didattici del suo istituto; di particolare rilievo la ricerca storica, realizzata insieme a Silvia Grandi nel 2008: il volume sui 200 anni del liceo Canova di Treviso, frutto di un certosino lavoro di riorganizzazione dell'archivio

²³ Cfr. G. CAPPELLO, *Neoplatonismo e riforma in Francia*, Antenore, Padova 1975.

²⁴ Cfr. G. CAPPELLO, *Niccolò Cusano nella corrispondenza di Briconnet con Margherita di Navarra*, in «Medioevo», 1 (1975).

²⁵ Cfr. G. CAPPELLO, *Umanesimo e scolastica: il Valla, gli umanisti e Tommaso d'Aquino*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 69 (1977) 3, pp. 423-442.

²⁶ Cfr. G. CAPPELLO, *L'uomo microcosmo nel pensiero di Niccolò Cusano*, Antenore, Padova 1978.

²⁷ L'autorevole giudizio è di Renato Pagotto, prezioso collaboratore nella ricerca e nei convegni organizzati nell'ambito della Fondazione Stefanini di Treviso.

della scuola²⁸.

Alla fine degli anni ‘90 Glori Cappello è coautrice di un manuale di storia della filosofia per i licei: in quest’opera si occupa in particolare dell’età che va dal medioevo all’illuminismo²⁹. Degli stessi anni è da ricordare la sua attiva partecipazione al ciclo di studi svoltosi a Treviso sulla “storia delle donne”, argomento che l’ha sempre appassionata fin dai suoi studi universitari. In quest’ambito di ricerca pubblicherà un saggio su Margherita Porete, l’emblematica figura di teologa della Francia medievale bruciata come eretica a Parigi nel 1310³⁰. Contribuirà inoltre alle ricerche del ciclo “Donne d’Italia” e “Professioni al femminile”, con saggi dedicati ad Antonietta Giacomelli, scrittrice e pedagogista vicina al Modernismo³¹, alla mistica Ildegarda di Bingen (*Ildegarda di Bingen. Tra profezia, esegesi scritturale, scienze della natura, musica*), e alla teologa contemporanea Adriana Zarri (*Donne e teologia. Adriana Zarri*).

²⁸ Cfr. G. CAPPELLO e S. GRANDI, 1807-2007. *Il Liceo Classico Antonio Canova. Due secoli di storia di un’istituzione scolastica*, Grafiche Marini, Villorba (TV) 2008.

²⁹ Cfr. S. VERONESI, G. CAPPELLO, E. CHIARI, *Dai presofisti ai postmoderni. Profilo storico del pensiero filosofico e scientifico*, Canova, Treviso 2010.

³⁰ Cfr. G. CAPPELLO, *Il tema dello speculum e dell’imago nella filosofia medievale. L’opera di Margherita Porete*, Centrum latinitatis Europae, Genova 2003.

³¹ Cfr. G. CAPPELLO, *Antonietta Giacomelli e il modernismo a Treviso*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia [in linea]», 13 (2011) [pubblicato il 30/12/2011], disponibile in <https://mondodomani-org/dialegesthai/>. Su Antonietta Giacomelli Glori Cappello terrà anche una conferenza a Palazzo Bomben di Treviso, sede della Fondazione Benetton Studi e Ricerche. In tale occasione presenterà l’intellettuale vissuta a Treviso fra ‘800 e ‘900, come antesignana dei diritti della donna all’interno del laicato cattolico. E lo farà ricostruendo in modo rigoroso e avvincente lo sfondo storico della diocesi di Treviso dell’epoca, in cui si confrontavano vivacemente la corrente tradizionalista condotta dal vescovo Giacinto Longhin sulla scia del papa – pure trevigiano – Pio X, e le correnti più riformiste e intellettuali vicine al Modernismo d’Oltralpe (ricordiamo che la Giacomelli aveva stretto rapporti di amicizia con Romolo Murri, Antonio Fogazzaro, Paul Sabatier).

La grande biografia del 2006: “Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio”

Quasi a coronamento di un lavoro storico-filosofico sempre incentrato sulla *persona*, Glori Cappello si propone di ricostruire per intero la biografia umana, accademica e intellettuale di un pensatore personalista quale fu Luigi Stefanini. Grazie ad un approfondito studio del periodo storico e della critica filosofica relativa, uniti alla paziente consultazione del materiale inedito ed epistolare messo a disposizione dalla Fondazione, questo lavoro, coadiuvato dalla parallela opera dei componenti della Fondazione, potrà sfociare nella già citata opera del 2006, intitolata, appunto, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*.

Il metodo della studiosa è ben chiarito nella sua breve *Premessa*, che riprende e sintetizza quanto già espresso nel convegno *Arte e Linguaggio* di cui si è parlato in precedenza³².

L'opera si presenta divisa in 12 capitoli, più un'appendice di testimonianze, una bibliografia degli scritti su Stefanini a cura della Fondazione, oltre naturalmente a un indice analitico dei nomi.

Il primo capitolo s'intitola “*Dagli studi liceali alla guerra mondiale*”: documenta l'impegno sociale del giovane Stefanini, presentandolo come strettamente collegato alla sua profonda fede religiosa. Sulla base dei diari e delle lettere, il capitolo mette in luce quella tendenza quasi “agostiniana” all’auto-riflessione che, sorta nella prima adolescenza, accompagnerà l'autore in tutto l'arco della sua produzione filosofica. Senza indulgere in psicologismi, l'autrice sembra intravvedere in questa prima inclinazione giovanile la radice di quella valorizzazione della soggettività e dell'interiorità, che si compirà nella filosofia della persona degli anni Cinquanta. A questo approfondito ritratto del giovane studente, fa da sfondo la vivace panoramica della Treviso del primo novecento, in cui vediamo la corrente liberal-democratica della borghesia cittadina,

³² Cfr. G. CAPPELLO, *Presentazione della biografia di Luigi Stefanini*, in Aa.Vv., *Arte e linguaggio in Luigi Stefanini*, cit., pp. 15-17.

alle prese con le prime avvisaglie del socialismo; e una chiesa intransigente schierata in difesa dell'ortodossia di fronte ai fermenti del laicato cattolico, specie giovanile, con le sue istanze sociali e sindacali provenienti dalle leghe bianche o dall'opera dei Congressi. Attraverso la consultazione della stampa dell'epoca, l'autrice completa così il ritratto del giovane Stefanini, mettendone in luce lo spirito battagliero che – dopo alterne vicende e anche con sacrificio personale – lo porta progressivamente verso posizioni sempre più sganciate da ogni matrice tradizionalista³³. Non parliamo qui delle (pur importanti) pagine sulla tesi di laurea di Stefanini su Blondel, per cui si rimanda alla lettura diretta del testo della Cappello (da p. 54 a p. 64).

Il secondo capitolo, *Dalla fine della guerra alla metà degli Anni Venti*³⁴ integra la documentazione dell'archivio con quella sui giornali dell'epoca: ne esce ancora rafforzata l'immagine dell'impegno sociale del giovane filosofo cattolico, il quale dopo la guerra riprende con entusiasmo le battaglie socio-politiche precedenti il conflitto. Nelle file del neonato Partito Popolare, sulla scia della *Rerum Novarum*, lo Stefanini prende le distanze sia dal nascente comunismo sia dallo squadristico fascista. Glori Cappello mette in rilievo anche il patriottismo convinto di questo giovane ex combattente appena rientrato dal fronte³⁵. E prosegue sottolineando il clima di crescente paura provocato dalle violenze squadriste

³³ Sulla stessa linea della Cappello il documentatissimo saggio di L. CAIMI. *Modernismo e Blondel nelle riflessioni del giovane Stefanini in Cultura, religione editoria nell'Italia del primo Novecento*, *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche*, La Scuola, Brescia 2009, pp. 261-280.

³⁴ Cfr. G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, cit., pp. 83-149.

³⁵ Cfr. G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, cit., pp. 86-88. Glori Cappello cita i verbali del primo consiglio comunale di Treviso del 1920: il socialista Pietro Martignon fa un discorso in cui esalta il proletariato e conclude con un grido “VIVA LA RUSSIA, VIVA LENIN!” accolto da qualche applauso fra il pubblico; gli risponde uno Stefanini pa-

perpetrate a Treviso a danno dei sindacati, delle leghe, del partito dei cattolici. Nel biennio 21-22 squadre di fascisti provenienti da province limitrofe distruggono le sedi e le tipografie delle leghe bianche del Trevigiano, occupano illegalmente la Prefettura, provocano tafferugli che culminano nell'uccisione di un giovane in pieno centro storico; Stefanini come Consigliere del Partito Popolare non si risparmia nel denunciare apertamente queste violenze, fino ad arrivare a dichiarare *apertis verbis* – nel settembre del '22 all'Assemblea generale della Gioventù Cattolica svoltasi a Venezia – l'inconciliabilità di Fascismo e Cristianesimo. Siamo a un mese dalla marcia su Roma, in seguito alla quale il Consiglio comunale di Treviso viene commissariato, e i consiglieri costretti a dimettersi; l'anno successivo tocca la stessa sorte al Consiglio provinciale. Stefanini che è stato eletto in entrambi gli organi, lascia la politica attiva.

Nel '25 muore un suo caro amico e compagno di partito, ex direttore del giornale diocesano e già presidente del Consiglio provinciale: il sindacalista cattolico Giuseppe Corazzin. La sua morte è dovuta ad una grave malattia, contratta in seguito a un feroce pestaggio ad opera dei fascisti. Stefanini gli scrive un eloquente discorso funebre, che suona come un'ennesima condanna della violenza politica³⁶.

Il resto del capitolo secondo analizza l'opera “pedagogica” svolta dallo Stefanini a Padova nella seconda metà degli anni Venti: si tratta da parte del filosofo di un intenso studio sull’educazione che sfocerà sul piano pratico nella stesura della serie di manuali scolastici di cui l'autrice aveva parlato nel Convegno già citato. Il primo testo pedagogico si intitola *«Il problema del bello e didattica dell'arte»*, (Sei, Torino 1924)

cato che osserva come “anche chi suda sui libri” fa parte del proletariato e conclude il suo discorso di condanna della rivoluzione comunista con un patriottico “EVVIVA L'ITALIA!” che viene sommerso da una marea di applausi.

³⁶ Cfr. G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, cit., p. 104. Glori Cappello in nota fa presente che tutto il discorso commemorativo di Stefanini per Corazzin viene riportato nel giornale diocesano “*La Vita del Popolo*” del 25 novembre 1925.

e il fatto che Stefanini inizi dalla sfera artistica è ulteriore conferma del suo interesse centrale per l'estetica. Un interesse che si era già riscontrato a partire dalla tesi sull'estetica del Gravina della laurea in lettere, e si mantiene fino alla fondazione nel secondo dopoguerra della «*Rivista di Estetica*» (proseguita poi da Luigi Pareyson), per giungere all'importante *Trattato di Estetica*, rimasto incompiuto e pubblicato postumo. In questo primo trattato pedagogico del '24 l'autore si dichiara preliminarmente d'accordo con l'impianto di fondo gentiliano: cioè l'educazione è anzitutto problema "filosofico". Ma subito ridimensiona la sua posizione precisando che la creazione artistica è soprattutto espressione di libertà; e dunque non capisce come nella didattica dell'arte Gentile possa richiamare all'obbedienza e al sacrificio. Fra tutti i pedagogisti dell'arte della tradizione italiana Stefanini dichiara di preferire il Gioberti, in quanto teorizzatore della "creatività" umana come riflesso di quella divina; inoltre il Gioberti conferisce al "bello" un valore universale ed assoluto³⁷. Il secondo trattato pedagogico stefaniniano degli anni Venti è significativamente dedicato all'educazione religiosa, con il titolo *Il problema religioso e didattica della religione* (Sei, Torino 1925). Preliminare è il chiarimento del rapporto fede-ragione: ogni filosofo secondo Stefanini può parlare "della" fede, ma mai "per" fede. Distinguendo bene i rispettivi campi, la filosofia non deve mai ridursi a qualcosa di "ancillare" rispetto alla Teologia. Questa posizione stefaniana spiega anche la sua costante difesa di Blondel da sempre sospettato di eresia dall'ala più conservatrice della filosofia cattolica³⁸.

Nel capitolo terzo, "Ortodossia, apologetica, Idealismo Cristiano" (pp. 151-208) e nel capitolo quarto, "Gli anni Trenta, la carriera accademica" (pp. 229-268) l'autrice esamina un consistente carteggio che testimonia come, dal momento dei Patti Lateranensi (1929) Stefanini "si illuda" per qualche tempo di poter conciliare la propria filosofia di matrice cristiana con l'idealismo laico di Giovanni Gentile. Su quale terreno

³⁷ *Ibid.*, p. 129.

³⁸ *Ibid.*, pp. 129-130.

comune? Su quello dell'anti-materialismo e dell'anti-positivismo. Ma quando nel 1929 sul primo numero della rivista *Convivium*, di cui è fra i fondatori e condirettori, osa prospettare la possibilità di questo idealismo cristiano scatena lo scandalo che finirà per estrometterlo dalla direzione della rivista da lui stesso fondata. Infatti mentre viene sconfessato (garbatamente) da Gentile in persona, la nuova prospettiva dell'idealismo cristiano lo fa incorrere nel “fuoco amico” dei cattolici intransigenti dai quali viene tacciato addirittura di eresia. Questa polemica, insieme a quella parallela scatenata sulle pagine della stessa rivista dal dialogo di Stefanini con Blondel, gli costa pure una diffida al tribunale ecclesiastico, diffida che comunque rimane senza seguito perché Stefanini si difende in modo adeguato. La vicenda gli provoca l'isolamento fra gli studiosi cattolici: oltre a non poter pubblicare su *Convivium* le lettere di Blondel, gli verrà negata la direzione del giornale. Sono ovviamente momenti di estrema amarezza, che l'autrice non manca di riportare, onde trarre anche aspetti psicologici ed esistenziali dell'uomo Stefanini accanto a quelli del filosofo.

Il capitolo quinto, “*Gli anni Trenta tra pubblicazioni e corrispondenti*”, (pp.279-341), e il capitolo quarto, *L'Interesse per l'Estetica*, (pp. 347-407), sono dedicati alle opere già citate nella conferenza del 2006, – il Platone e le opere di carattere estetico-metafisico, a partire da *Imaginismo come problema filosofico* – oltre alla corrispondenza con Guzzo, Sciacca, Ottaviano³⁹.

Il capitolo ottavo: “*Gli anni della guerra*”, (pp. 415-470), è importante dal punto di vista biografico e storico perché l'autrice vi ripercorre le drammatiche vicende della città di Padova e del suo Ateneo nel periodo della seconda guerra mondiale. In sintesi: dal '40 al '43

³⁹ Non c'è qui spazio per sviluppare adeguatamente questa importante fase teoretica del pensiero stefaniniano, per la quale rinvio alla trattazione di altri autori, fra cui i saggi di Flavia Silli sulla teoria dell'*imaginismo* in Stefanini. A titolo di esempio, cfr. F. SILLI, *Il vinculum imaginistico fra ontologia, gnoseologia ed estetica in Luigi Stefanini*, in C. CIANCIO (a cura di), *Bellezza e Verità. Atti del LXXI Convegno del Centro Studi Filosofici di Gallarate, Morcelliana, Brescia 2017*, pp. 263-272.

Stefanini è Preside della facoltà di filosofia di Padova: è il traguardo di una vita. Quando nel settembre '43 si forma la Repubblica di Salò alleata dei nazisti, Stefanini si dimette immediatamente dalla carica. Nel '44 Padova è pesantemente bombardata dagli alleati e gli abitanti si rifugiano nelle zone limitrofe. Stefanini porta in salvo la moglie e i figli a Cavaso, in provincia di Treviso, ospite di una conoscente. Torna a Padova nei primi mesi dopo la liberazione, ma all'università trova un clima avvelenato da una serie di rancori, risentimenti e mai sopite rivalità accademiche, divenendo vittima di epurazioni: deve perfino subire un ingiusto processo con l'accusa di collaborazionismo. L'assurda accusa si rivela subito inconsistente e il filosofo viene completamente scagionato.

Il capitolo nono (*"La possibilità di un trasferimento a Roma"*, pp. 539-601) e il capitolo decimo (*"Scolari, amici, colleghi tra la fine degli anni Quaranta e i primi anni Cinquanta"*, pp. 605-681) sono capitoli piuttosto movimentati e in certi punti quasi narrativi, perché riguardano gli sviluppi della carriera universitaria di Stefanini, con gli scambi di vivaci lettere fra amici e colleghi. Vale la pena rinviare a una lettura diretta per chi ne fosse interessato.

Nel capitolo undicesimo (*"Produzione da fine anni Quaranta al 1954"*, pp. 695-775) l'autrice, dopo aver presentato schematicamente le cosiddette tre *"Metafisiche"* stefaniniane che vedono la luce fra la fine degli anni Quaranta e l'inizio dei Cinquanta (*Metafisica dell'Arte*, *Metafisica della Forma* pubblicate nel 1949, e *Metafisica della Persona* del 1950), esordisce sottolineando in una vasta nota l'interesse di Pareyson e di Umberto Eco per la *Metafisica della Forma*⁴⁰. Si sofferma poi sulle due maggiori opere del 1952: *Personalismo Sociale*⁴¹ ed *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*⁴².

Nella pagina iniziale dedicata a *Personalismo Sociale*, di cui rileva l'importanza e la novità, Glori Cappello, in una lunga nota, stila

⁴⁰ *Ibid.*, p. 726.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 730-757.

⁴² *Ibid.*, pp. 757-763.

un elenco degli autori che hanno dato un contributo critico utile a comprendere il “personalismo” di Stefanini con le rispettive opere: Mario Dal Pra, Armando Rigobello, Renato Pagotto, Andrea Milano, Antonio Pavan, Giuseppe Trentin, Enrico Berti, Giovanni Santinello, Luigi Alici, Luciano Caimi, ed tanti altri...⁴³. L'autrice traccia preliminarmente il rapporto intercorrente sul tema sociale fra Stefanini e uno degli antesignani di tale ambito nel personalismo francese, Emmanuel Mounier, di cui in queste pagine Stefanini si proclama entusiasta ammiratore, ma nel quale avverte anche insiti dei pericoli, inerenti a dei possibili sviluppi “massificanti”, qualora si trascurasse “l'appello alla coscienza della dipendenza metafisica dell'uomo”: agendo in tal modo si tradirebbe l'autenticità dell'ispirazione personalista, anzi si rischierebbe di polverizzare la Persona riducendola “ad un fenomeno effimero di convergenza collettiva” (qui Glori Cappello cita testualmente *Personalismo Sociale*). Se dunque per Stefanini la Persona è sempre “un fine in sé” e i suoi diritti prevalgono su ogni dispositivo sociale, d'altra parte la Persona differisce dall'Individuo della tradizione liberale, perché è insito nella Persona stessa il tendere al *Bonum commune*. Insomma Stefanini mira a una Democrazia basata sulla Libertà. Glori Cappello nota come le “difficoltà della democrazia” discusse dall'autore facciano riferimento a quelle già da lui individuate in un saggio pubblicato nel 1950 su «*Civiltà italica*», mensile di studi politici economici sociali, riguardante la risposta ad un questionario inviato dall'Unesco⁴⁴. L'autrice continua a delineare le differenze tra i due pensatori, facendo riferimento alla linea interpretativa di Armando Rigobello: «Concludendo, potremmo dire che sul terreno etico-politico troviamo in Stefanini la teorizzazione di una democrazia che è estranea ai carismi di una comunità delineata dal Mounier, ed è certamente più vivo in lui il senso dello Stato di diritto. In Stefanini vive la tipica tradizione italiana alla mediazione, alla composizione, al reperimento di nuove motivazioni in una continuità con la tradizione

⁴³ *Ibid.*, pp. 730-131 note.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 733 nota 161.

stessa; in Mounier si esprime compiutamente la vocazione francese al radicalismo morale e alla rottura rivoluzionaria⁴⁵.

Per l'aspetto “politico” della teoria stefaniniana, Glori Cappello elenca una serie di contributi: Giuseppe Limone, Giuseppe Goisis, Eugenio Zanetti, Michelle Indelicato, Angelo Marchese, Giuseppe Flores d'Arcais⁴⁶. L'autrice passa poi a dei riscontri epistolari dall'archivio, che danno l'idea della ricezione dell'opera nell'ambiente intellettuale italiano dell'epoca (sui francesi vedi cap. X): Felice Battaglia si congratula che *Personalismo Sociale* esca in un momento in cui c'è bisogno anche in ambito cattolico di fondare il primato della persona. Edmondo Cione, dicendosi d'accordo sul piano sociale, sul piano teorico si richiama alle antinomie rilevate dall'ultimo Schelling a suo dire a torto ignorate dalla letteratura, su cui chiede a Stefanini di aprire un futuro dialogo. Invece Maria Teresa Antonelli, allieva di Sciacca, scrive una recensione a *Personalismo Sociale* che, a quanto si evince dalle lettere non doveva essere piaciuta molto a Stefanini: la studiosa si era chiesta infatti come potevano “gli unici” entrare in rapporto tra loro.

Abbiamo inoltre la corrispondenza del pedagogista Marcello Peretti, che si congratula per l'uscita di *Personalismo Sociale*. Sull'opera interviene infine con toni elogiativi il politico Luigi Gui, ex allievo di Stefanini ai tempi del liceo⁴⁷.

Glori Cappello commenta poi brevemente alcuni saggi del '53 che rilevano la necessità di una fondazione “ontologica” del Personalismo, onde evitare storiografismo, problematicismo assoluto, positivismo logico, prospettivismi, funzionalismi e fenomenologie eide-tiche o esistenziali, evitare cioè quelle che sono considerate non-filosofie.

⁴⁵ Cfr. l'introduzione di A. Rigobello alla seconda edizione del *Personalismo sociale*, Studium, Roma 1979, p. XV.

⁴⁶ Cfr. G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, cit., p. 733.

⁴⁷ L'epistolario riguardante *Personalismo sociale* è tutto riportato in G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, cit., pp. 733-738.

L'autrice cita anche l'interpretazione di Enzo Paci, che elogia Stefanini, nel senso che secondo lui bisogna «salvaguardare l'*unicità* della persona (più che la sua *unità*) onde salvarne la *libertà*»⁴⁸. Le pagine successive, al paragrafo 5, sono dedicate dall'autrice a chiarire i rapporti fra Stefanini e Carlini, in base ad alcune lettere a Stefanini in cui Carlini, dichiarandosi idealista ma anche personalista e cristiano, prende ancora una volta decisamente le distanze dal neo-tomismo dei Gallaratesi. Al paragrafo 7 invece si sintetizza l'altra importante opera stefaniniana del '52, *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*. Qui Glori Cappello coglie esattamente il nocciolo dell'impostazione di Stefanini di fronte ai due esistenzialismi: se è naturale che Stefanini rifiuti quello ateo di Sartre, che conduce all'insignificanza delle scelte e al nichilismo etico, è meno scontata la sua polemica contro quello di certi teisti, che Stefanini rifiuta in quanto approdano a un pessimismo radicale che esige poi come contrappeso un salto nel fideismo o in una specie di teologia negativa, in cui vengono smarriti il volto personale di Dio, la razionalità della storia e la positività della creazione: «Se evidenti sono le argomentazioni e le perplessità di fronte ad una filosofia che arriva all'insocialità di gruppo, all'umanesimo “infernale” di Sartre, all'assenza dei valori che rende l’“impegno” atto gratuito e assurdo, oltre che escludere la presenza divina dal mondo e dall'uomo, più significative sono le riserve di fronte ad un esistenzialismo che si richiama ai valori della trascendenza»⁴⁹.

Il capitolo dodicesimo, intitolato *“Il 1955”* (pp. 783-843) è il capitolo finale dell'opera, che si conclude con le toccanti testimonianze della malattia di Stefanini e della sua serenità di fronte alla morte. Segue in appendice il ricordo del figlio Paolo e di alcuni intellettuali che l'hanno conosciuto di persona. Trascrivo qui di seguito alcune delle pagine conclusive dell'autrice, che mi sembrano un'ottima sintesi dell'intero volume. Scrive l'autrice: «La lunga ricostruzione, seguendo un metodo genetico, del pensiero di Luigi Stefanini ha consentito di intrecciare vicende

⁴⁸ *Ibid.*, p. 743.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 759.

biografiche e percorsi filosofici, attraverso l'utilizzazione del copioso materiale archivistico conservato dalla sua famiglia e le tematiche filosofiche delle opere pubblicate. Ciò consente di trarre alcune conclusioni, che si configurano molto brevi, esigue, rispetto ad un'analisi che certamente non consente 'riassunti'. Da un punto di vista biografico la frequentazione delle opere di Stefanini ed il confronto con la sua corrispondenza, che è sostanzialmente quella in entrata, se evita il rischio 'autoritratto' o 'autopresentazione', pone al lettore una domanda fondamentale e cioè se sia possibile distinguere l'uomo dall'opera. Quale distanza stabilire tra l'impegno instancabile del pensatore, concretizzatasi in numerosissimi saggi, monografie e pubblicazioni di ogni tipo che spaziano dalla storia della filosofia alla filosofia teoretica, alla pedagogia, alla psicologia, all'estetica, e il suo posto all'interno della famiglia, nei rapporti con gli allievi, i colleghi, gli amici? La sua serenità nell'affrontare le difficoltà e la disponibilità verso tutti, ma contemporaneamente la decisione nel portare a compimento i progetti di cui era fortemente convinto, il suo modo di vivere i successi e gli insuccessi, le gioie della vita e le prove più dure emergono con chiarezza. La battaglia per le idee che lo vedeva coinvolto e consapevole e l'apertura verso le altre, quelle che non accettava né come uomo né come filosofo, ma che era disposto ad ascoltare, a capire e poi anche a criticare senza equivoci o cedimenti, è condotta con l'umiltà dello studioso, ma anche con la certezza di chi deve assolvere ad un dovere. Serenità ed impegno sono pari e rendono impraticabile, forse addirittura inutile, distinguere il professore universitario dall'amico, dal padre, dal maestro. Per quanto riguarda la possibilità di tracciare alcune linee conclusive sul suo percorso filosofico, riprendiamo quanto in parte già anticipato. Il nucleo originario delle sue riflessioni è profondamente unitario, chiaro sin dalle prime opere, dalle tesi di laurea ai testi elaborati per la scuola: l'idea forte, quella veramente centrale nelle riflessioni stefaniane, è la capacità poietica dell'intelletto e della volontà umane. Intuita con lucidità sin dall'inizio, essa si esplica nella potenza dell'*imagine* che di questa poiesi è espressione e risultato. L'analisi delle potenzialità dell'umano intelletto si arricchisce delle suggestioni, del linguaggio filosofico e tecni-

co specifico attraverso la lettura e l'attenta riflessione sui dialoghi platonici; si precisa ulteriormente nell'*imaginismo*, che si carica anche delle tematiche della filosofia medievale, per concludersi nel saggio esemplare sul pensiero parmenideo. Se Dio crea gli esseri, l'uomo ne ri-crea le *imagini*: il mondo della conoscenza e delle sue infinite possibilità è veramente *regnum hominis*. La dialettica dell'*imagine*, che non rinvia ad altro da sé se non per l'infinita potenza creatrice divina nell'ambito ontologico, non è metafora: il mondo vero non rischia di diventare una favola, secondo affermazioni famose, solo perché l'uomo padroneggia compiutamente il suo mondo di idee, pensieri, interpretazioni, azioni e non il mondo dell'esere che per Stefanini è comunque e solo dipendente dall'azione creatrice di Dio. La possibilità di pensare, di dire, di interpretare il mondo non in modo speculare, né secondo linee fenomenologiche che non lo convincono, è proprio nell'esperienza che l'uomo fa di sé stesso, del suo essere *artista, plastes et victor, copula mundi, vinculum omnis creaturae*, in una rivisitazione dell'umanesimo, che egli riproporrà anche alla Sorbona, come fonte di senso filosofico e speculativo ben più che come categoria storiografica. Anche lo studio dell'esistenzialismo e il suo confrontarsi serrato e intimamente partecipe con la riscoperta del valore dell'esistenza in anni in cui trionfava l'idealismo, lo entusiasma per l'accento posto sull'uomo, ma lo delude nel suo chiudere l'orizzonte esistenziale alla pura temporalità e finitudine, che non tiene conto dell'ulteriorità divina, di quell'infinitemente altro che è la dimensione del divino stesso. Anche l'esito personalistico, che si riferisce ma nello stesso tempo si differenzia profondamente da analoghe esperienze d'oltralpe, pone sempre e comunque l'accento sulla dimensione della metafisicità della persona, una metafisica tutta stefaniniana, ben diversa da quella classica, ma saldamente ancorata su di una ricerca costante di fondamento ontologico, teso a sostanziare essere pensare e agire dell'uomo. È una ricerca a tutto campo, proprio nel momento in cui l'idealismo era entrato, per diverse ragioni, nella sua crisi più grave e le filosofie europee non fornivano quelle certezze di cui si sentiva l'urgenza, come si percepisce nell'esemplare metodo di conduzione della monografia sul pensiero giobertiano. Se parecchi anni dopo

la morte di Stefanini, da parte di Ricoeur si è sentito il bisogno di dire *meurt le personnalisme, revient la personne*, ci pare che l'impegno filosofico di Stefanini di giustificare costantemente la consistenza ontologica della persona abbia assolto a questo compito in anticipo. Su questo travaglio speculativo campeggiano anche gli interessi pedagogici e quelli per l'estetica in una unità organica e coesa delle tematiche, pur nella specificità degli ambiti, che consentono di valutare la produzione di Stefanini come un impegno totale. Se ciascuna sua opera può, e deve, essere vista in dettaglio, non si può contemporaneamente trascurare il posto e il significato di ogni suo intervento all'interno di una produzione che va considerata in una visione complessiva. Ogni suo scritto, dai più corposi ed importanti ai saggi più brevi, offre una prospettiva globale e coerente del pensatore, ma richiede contemporaneamente un confronto con la restante produzione. Non fanno eccezione, anzi costituiscono conferma, gli interessi per l'estetica, che, considerati nella loro ricca articolazione, offrono un quadro davvero intenso: nell'arte e nelle considerazioni sull'arte si realizza probabilmente la sensibilità più vera dell'uomo e del filosofo. Se per lui, come per ogni pensatore, si può affermare come prioritaria l'esigenza di una lettura «teoretica», l'apporto di una metodologia storiografica è indispensabile per chiudere il cerchio di un approccio ermeneutico efficace non solo a rilevare tematiche specifiche e singolari di un pensiero fecondo, ma anche a chiarire relazioni, dipendenze, contatti con un mondo di filosofi, italiani e stranieri, antichi o contemporanei, che lo hanno visto come interlocutore attento e profondamente partecipe, mai indifferente o disinteressato. Il suo stesso modo di fare storia della filosofia era stato da lui definito come «colloquio». L'itinerario della ragione, che si snoda e si arricchisce nel tempo, ma si mantiene saldo nelle certezze originarie, gli consente, *homo viator*, di sperimentare tutte le possibilità di un percorso, tutti i rischi di un confronto: «infettato dal contagio» scaccia la tentazione di «rinnegare l'umano e disertare la terra». È proprio nella razionalità, che non si può realizzare altrimenti che nella dimensione personale, come passaggio obbligato anche per riconoscere il principio personale dell'altro, che si trova la cosiddetta oggettività

del sapere e contemporaneamente la fiducia nell'uomo. Un posto ed un ruolo particolare ci pare di poter riservare, in sede di conclusioni, alla sua fede. Era, in lui, premessa ineliminabile, parte integrante della sua formazione, uno strumento di comprensione, paragonabile a tanti altri analoghi strumenti, prima di tutto la ragione, inoltre la facoltà immaginativa, l'amore, la prassi, tutti più o meno efficaci. La fede non soverchia, comunque, mai la sua preparazione filosofica, nemmeno la condiziona e nemmeno si giustappone, come se si trattasse di mettere d'accordo una doppia verità, una sorta di partita doppia tra fede e ragione, come già detto a proposito di Blondel. Tra fede e ragione vi è sì l'unità organica agostinianamente intesa, ma sostenuta dalla tensione continua di un confronto serrato e di un vaglio attento della contemporaneità delle istanze e delle prospettive culturali. La sua fede non gli impedì mai di comprendere la filosofia, né da un punto di vista teoretico né, tanto meno, storico, come non gli fu mai di ostacolo nel capire il pensiero degli avversari, politicamente e filosoficamente, tanto da fare di lui sempre uno strumento del dialogo e mai della rottura, della costruzione e mai della distruzione, della possibilità di intessere rapporti tra filosofi e filosofie tra di loro tanto diverse ed addirittura, in qualche caso, inconciliabili. La sua *laicità pensante* non cede ai rischi dell'eterodossia, ma nemmeno condiziona la filosofia alla dogmatica, perché questo equivarrebbe a nientificare l'esercizio del filosofare in quanto tale. La sua chiarezza nelle idee e nelle scelte, che partono da quel nucleo originario elaborato molto presto, addirittura in età poco più che adolescenziale, «attingere solo dalla mia ragione e dal mio sentimento, tali quali me li ha dati la natura», si rafforza progressivamente con gli studi universitari, con l'insegnamento, con la ricerca, con la carriera accademica, ma non modifica mai radicalmente né l'uomo né il pensatore. «L'itinerario della ragione impegna il singolo, il quale si personalizza, realizzando ad un tempo la sua natura spirituale e il suo carattere morale, nella misura in cui diventa razionale. L'itinerario della ragione deve essere compiuto da ciascuno per conto proprio. Dal di fuori possono venire lo stimolo, l'esortazione, il consiglio: non mai la sostituzione. La razionalità è un impegno personale verso l'essere, non

un dispaccio che si trasmetta impersonalmente»: queste sono «le ragioni di un itinerario» che ha in sé stesso la sua intrinseca razionalità. Proprio l'intima certezza delle scelte di vita e di cultura ad un tempo, che non sono mai scontate, ma sempre meditate e quasi sofferte, pur nella solarità dell'ottimismo antropologico, lo rendono capace di accettare il rischio di un confronto a tutto campo con gli uomini, le idee, le diverse situazioni, cui bisogna «passare attraverso e non girare al largo». La sua razionalità personale come impegno ontologico forte, la sua fede, sostanziata di interiorità, sono strumenti di comprensione e non di chiusura, di apertura consapevole al colloquio; anche il suo ottimismo filosofico, che si potrebbe quasi intendere come vero irenismo, non è da confondersi con una sorta di qualunque per cui, a fronte di incerte decisioni, si possa procedere ad accomodamenti qualsiasi: è la disposizione all'ascolto e al confronto di chi, in modo contemporaneamente «inquieto e tranquillo», ha deciso di mettersi in discussione, di accettare il rischio, ma non di sottrarsi al duro esercizio di una coerente riflessione⁵⁰.

Alcuni spunti conclusivi

Non possiamo che concludere con una conferma dell'importanza dell'opera di ricerca dell'autrice trevigiana: non soltanto una biografia “onnicomprensiva” del filosofo, ma anche, di volta in volta, uno spaccato sul cattolicesimo veneto negli anni Dieci e Venti, uno scorcio sugli orientamenti filosofici dell'area cattolica nel ventennio fascista e nel secondo dopoguerra, come rileverà lo storico della filosofia dell'Università di Padova Gregorio Piaia. La documentazione evidenzia non solo la ricchezza culturale del docente universitario patavino, ma anche la sua apertura alle correnti filosofiche italiane e straniere più innovative e dissidenti dal suo pensiero, nel presupposto che ovunque vi è una verità essa va salvata è il commento dell'allora Presidente della Fondazione Stefanini Rocco Li Volsi. Dal volume di Glori Cappello emerge la figura di

⁵⁰ G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, cit., pp. 843-847.

un pensatore cattolico impegnato nel sociale, animatore di gruppi giovanili, militante del PPI prima dell'avvento del Fascismo e amico di antifascisti convinti come Giuseppe Corazzin.

Si evince inoltre che non sempre idilliaci furono i suoi rapporti con la Chiesa, a causa della schiettezza del carattere del filosofo e della sua affermazione del primato della libertà di coscienza.

Il libro di Glori Cappello, basato in buona parte su documenti inediti, si rivela un libro innovativo, capace di dare l'avvio ad un'opera di rivalutazione del filosofo trevigiano, che una certa interpretazione riduttiva e ideologica si ostinava a collocare tra le figure “minori” del Novecento italiano, e a considerare strettamente legato al periodo degli anni Trenta. L'autrice invece ha saputo superare sulla base di precisi documenti gli stereotipi di questa parte della storiografia, facendo parlare l'archivio e le lettere di un filosofo franco e coraggioso nell'affermare la propria indipendenza dal clima culturale dominante, capace di dare testimonianza personale – anche pagando di persona in termini di carriera –, sempre coerente nel riaffermare il concetto del primato della coscienza rispetto al principio di autorità.

Per merito di un intelligente lavoro di ricerca, che ha implicato una buona dose di umiltà e pazienza, la ricercatrice trevigiana ha permesso al filosofo di conquistare un rinnovato spessore nella cultura italiana ed europea contemporanea. Ne esce soprattutto rifocalizzato il tema della centralità della persona, vero fulcro di tutta la ricerca stefaniniana del secondo dopoguerra, ed anche coerente con la sua vicenda esistenziale. Persona che non viene ovviamente intesa come mero individuo, ma si caratterizza per un ineludibile rapporto con gli altri soggetti e con la Trascendenza.

In tal senso il personalismo stefaniniano potrà consentire originali spunti di sviluppo, mostrando capacità di contrasto sia verso il proliferare di certe correnti contemporanee caratterizzate da uno sfrenato individualismo di stampo irrazionalista, sia nei confronti delle derive del cosiddetto pensiero debole sfociante parimenti nell'iper-re-

lativismo e nel nichilismo, sia in fine nei confronti del dogmatismo inconscio insito in ogni filosofia basata su assiomi indiscutibili, comprese quelle di tipo più riduttivistico.

Nella prospettiva così ben delineata da Glori Cappello, il pensiero di Stefanini, con il suo equilibrio fra la ricerca costante di uno spessore teoretico e il richiamo alla perennità della *skepsi*, può riacquistare oggi tutto il suo pieno significato in una luce più che mai attuale⁵¹.

Summary

The cultural activity of the Stefanini Foundation and Glori Cappello's biographical work '*Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*' open a chance – thanks to some unpublished documents from Stefanini's Archive – to overcome a traditional interpretation that used to relegate the Philosopher from Treviso among Twentieth Century's minor figures, particularly connected to the period between the two World Wars. It is possible thus to discover a new Stefanini: committed to the Catholic laity; frank in asserting his own thought even against the cultural mainstream; ready to sacrifice his career rather than censoring his Catholic profession in public. His relationships with the Catholic

⁵¹ Nel volume di Glori Cappello si accenna a pensatori che potrebbero costituire la base per il futuro sviluppo delle tematiche che furono già di Stefanini, primo fra tutti Armando Rigobello, suo allievo a Padova. Anche contributi più recenti vengono citati dall'autrice come significativi, fra cui: Luigi Alici (pp. 295n, 731 n, 755n), Luciano Caimi (pp. 60n, 63n, 85n, 109n, 117n, 119n, 123n, 191n, 192n, 194n, 195n, 303n, 504n, 507n, 508n, 591, 693n, 731n, 917, 918, 919, 923, 925), Giuseppe Goisis (pp. 295n, 733n, 822n, 919, 922), Paolo Nepi (p. 918), Stephane Oppes (pp. 185n, 188n, 207n, 923, 928), Francesco Solitario (pp. 923, 925), Italo Sciuto (pp. 295n, 920), Flavia Silli (pp. 153n, 925, 928), Tommaso Valentini (p. 925). Sull'attualità di Stefanini vedi anche le note di Glori Cappello circa il lavoro di L. CORRIERI, *Luigi Stefanini. Un pensiero attuale*, cit. (cit. pp. 122n, 188n, 291n).

Church were not idyllic, though, because of the primacy of conscience. Stefanini is a modern thinker, one that hopes for a society respectful of diversity, a Europe capable of expressing its spirit. Indeed, a human-friendly society, as for Stefanini every human being is an “image” of the Divinity.

Keywords

Civic engagement, freedom, conscience, experience, person, skepticism, faith, creation, “image”, *Logos*, singular, universal.

Sommario

L’attività culturale della Fondazione Stefanini e l’opera biografica di Glori Cappello *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio* rivelano la possibilità – attraverso la consultazione degli inediti dell’Archivio stefaniniano – di superare l’interpretazione tradizionale che relegava il pensatore trevigiano fra le figure minori del Novecento, strettamente correlate al periodo fra le due guerre. Permettono di scoprire uno Stefanini moderno, impegnato nel laicato cattolico, franco nell’affermare il proprio pensiero contro la cultura dominante, disposto a rimetterci la carriera pur di non rinunciare a dichiararsi cattolico. Non idilliaci i suoi rapporti con la Chiesa, per il concetto del primato della coscienza. Un pensatore attuale che auspica una società rispettosa delle diversità, nel contesto di un’Europa capace di esprimere un’anima. Insomma una società a misura d’uomo, perché per lui ogni uomo è “immagine” della Divinità.

Parole chiave

Impegno, libertà, coscienza, esperienza, persona, skepticism, fede, creazione, “immagine”, *Logos*, singolare, universale.

Note a margine alle pagine introduttive
di *Personalismo sociale*

di *Gregorio Piaia*

Settanta anni non sono pochi per un libro frutto di una riflessione politica, etica e metafisica che era maturata negli anni del secondo dopoguerra. Anni decisamente lontani per quasi tutti noi, che di quel periodo conserviamo solo qualche ricordo della fanciullezza o il racconto dei nostri genitori o dei nostri nonni. Per avere una percezione chiara di questa lontananza basta dare una scorsa all'elenco dei principali eventi dell'anno 1952, quale si può ricavare dall'ormai onnipresente e insostituibile Wikipedia. Sul piano internazionale i ripetuti esperimenti nucleari sono un segno tangibile della “guerra fredda”, ovvero della contrapposizione fra il blocco atlantico e quello sovietico, mentre nell'Europa occidentale l'entrata in vigore della CECA (Comunità Europea del Carbone e dell'Acciaio) è il primo embrione di un'unificazione europea che suscitò forti attese ma che da tempo appare bloccata e ansimante: uno *status reso* oggi evidente dalla guerra nella vicina Ucraina, che rischia paradossalmente di riportarci alle tragedie del secolo passato. In Italia, ove il governo era presieduto per la settima volta da Alcide De Gasperi, il panorama politico-culturale è segnato da eventi come la nomina (da parte del pontefice Pio XII) di Luigi Gedda quale presidente dei “comitati civici”; dal varo della legge Scelba, che vietava la formazione di partiti e movimenti neo-fascisti; dalla comparsa nelle sale cinematografiche del film *Don Camillo*, ispirato all'omonimo romanzo di Giovannino Guareschi; dalla messa all'Indice dei libri proibiti delle opere di Alberto Moravia, ai cui *Racconti* venne assegnato in quello stesso anno il Premio Strega (l'*Index* sarà abolito nel 1966); dal riemergere nelle elezioni amministrative dei partiti di destra (il monarchico Achille Lauro divenne sin-

daco di Napoli); dalla morte di Maria Montessori (6 maggio) e di Benedetto Croce (20 novembre); dalla comparsa in piazza San Babila a Milano della prima cabina telefonica pubblica; dall'inizio, in forma sperimentale, delle trasmissioni televisive da parte della RAI... Chi avrebbe mai pensato che la TV e poi la telefonia mobile con tutti i suoi sviluppi elettronici avrebbero avuto un ruolo sempre più dominante nella società italiana? Con un pizzico di ironia, di cui chiediamo scusa agli amici inglesi, l'unico elemento di continuità, anzi di persistenza, fra quell'epoca decisamente lontana e il nostro tempo è rappresentato dalla regina Elisabetta II, salita sul trono di Gran Bretagna e Irlanda del Nord il 6 febbraio 1952 e venuta a mancare l'8 settembre 2022.

Se dunque è questo lo sfondo storico e culturale in senso lato in cui si colloca il volumetto di Luigi Stefanini sul *Personalismo sociale*, che cosa può dirci oggi quest'opera, nell'epoca del post-moderno e della post-globalizzazione, con tutte le sue novità a volte conturbanti? Non intendiamo qui affrontare un'analisi e quindi una valutazione a tappeto di questo libro; vorremmo invece far reagire con le problematiche e il clima culturale del nostro tempo le sue pagine introduttive, poche ma dense di domande, sollecitazioni e proposte; insomma, una sorta di lettura in sovraimpressione, che non mira a porre crocianamente in rilievo “ciò che è vivo e ciò che è morto” (pretesa del tutto antistorica), bensì a far emergere l'attualità persistente dei principi cui Stefanini fa riferimento in queste pagine. Una lettura che è oltretutto giustificata dalla funzione di connettivo teorico che l'*Introduzione* (datata 17 gennaio 1952) svolge nei confronti dei cinque capitoli o temi in cui è ripartita la trattazione e che riconducono a occasioni e circostanze diverse, relative al biennio 1949-1950¹.

L'*Introduzione* si apre con un richiamo al basilare principio metodologico seguito da Stefanini: non si può parlare di personalismo sociale «senza fondare il concetto di *persona*, cioè senza stabilire i presupposti

¹ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, Studium, Roma 1952, p. 6 nota.

metafisici, ontologici e morali della persona». Con questo richiamo il filosofo padovano intende prendere le distanze non solo da «tutti gli equivoci a cui può dar luogo il concetto di persona» (con riferimento specifico a Marx, a Hegel e a Pavlov), ma anche dagli «accostamenti a tendenze di tutt’altro segno» prodotti dall’«ansia diffusiva» di taluni seguaci del personalismo di Emmanuel Mounier, per il quale nondimeno egli manifesta «grande ammirazione»². Proiettando queste osservazioni nel nostro tempo, sarebbe facile far presente che, pur non escludendo i sempre possibili ricorsi storici, il pensiero di Hegel ha oggi ben poco da dire e che lo stesso Marx, che nel trentennio 1950-1980 sembrava destinato a un’egemonia irresistibile, non suscita oggi grande attrazione, anche se qualche studioso della generazione più giovane ha tentato di riciclarlo contaminandolo ecletticamente (uso qui un eufemismo) con altre tendenze politico-ideologiche³. Dei tre autori menzionati da Stefanini (Marx, Hegel, Pavlov) l’unico che sembra oggi vivo e vincente è il fisiologo e psicologo russo Pavlov, che può essere assunto a figura-simbolo di una concezione della persona, per usare le parole di Stefanini, intesa come «supporto passivo di riflessi condizionanti»⁴.

Di Ivan Petrovič Pavlov, a dire il vero, oggi non si parla molto, per il semplice fatto che il “comportamentismo” a lui ispirato è da tempo dominante nella psicologia contemporanea ed è anzi uscito dall’ambito strettamente disciplinare sino a proporsi come approccio esclusivo, in quanto scientificamente fondato, alla nozione di persona *tout court*. Fermo restando che la psicologia sperimentale è una disciplina molto seria e importante, sarebbe riduttivo risolvere il tema

² *Ibid.*, pp. 5-6. Ricordiamo che Mounier, di cui Stefanini cita nella bibliografia tre opere (la traduzione italiana di *Révolution personnaliste et communautaire*, *La propriété capitaliste et la propriété humaine*, *Le Personalisme*) era morto il 22 marzo 1950.

³ Cfr., ad es., D. FUSARO, *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario*, Bompiani, Milano 2012.

⁴ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 5.

dell’“umano” entro questa dimensione: ridurre e semplificare non aiuta a comprendere quella realtà complessa e sfuggente che è la persona umana, e qui il messaggio di Stefanini appare sempre attuale. Si tratta semmai di trovare le vie per ricondurre a una sintesi il più possibile organica i dati forniti dalla fisiologia umana, dalla psicologia sperimentale, dalla sociologia, dall’antropologia culturale e i dati offerti dall’indagine su quella che tradizionalmente è chiamata “vita interiore”. Un’indagine che non si esaurisce nel descrivere con efficacia straordinaria i meandri dell’umano (maschile o femminile che sia), come hanno fatto Flaubert e Dostoevskij, Svevo e Proust, ma che richiede anche la discussione, come scrive Stefanini, sui «presupposti metafisici, ontologici e morali della persona», altrimenti tale nozione risulta monca o vacua, e perde di consistenza. Insomma, le scienze umane non esplicitano tutta la ricchezza e complessità dell’“essere persona” anche se la riflessione filosofica non ha il carattere dell’evidenza scientifico-sperimentale, così come la dimensione artistica o quella affettivo-emotiva o quella religiosa non si comprendono ricorrendo solo all’approccio psicologico-sperimentale. Rispetto a tale approccio c’è sempre un “di più” o un qualcosa di “altro”, insondabile nella sua interezza e che ci contraddistingue come esseri umani, distinguendoci sia dai cani di Pavlov sia dagli automi dell’ultima generazione.

Il richiamo stefaniniano alla riflessione sui principi, che a prima vista può apparire *démodé* o addirittura superato nell’era del postmoderno, si rivela invece quanto mai attuale se lo riferiamo a due temi su cui oggi v’è un gran parlare a tutti i livelli ma sui quali regna una grande confusione d’idee, favorita anche in questo caso da quella che Stefanini chiama «ansia diffusiva». Il primo tema, assai avvertito e dibattuto, è quello ecologico e riguarda la salvaguardia dell’ambiente naturale e quindi lo “sviluppo sostenibile”. Ci troviamo qui di fronte a un ventaglio a dir poco impressionante di prese di posizione, che vanno da illustri scienziati insigniti del premio Nobel ai seguaci del veganismo, dal movimento di Greta Thunberg all’enciclica *Laudato si’* di papa Francesco (2015), dai programmi di governo sulla “transizione ecologica” fino

a certe frange dei no-vax che motivano il loro rifiuto della vaccinazione con l'appello al rispetto dell'equilibrio naturale... Il risultato di tale congerie d'idee e progetti è un bla bla assordante e spesso inconcludente. Viene allora da chiedersi, prendendo lo spunto da Stefanini, se non sia il caso di riflettere più a fondo sui principi che dovrebbero ispirare un mutamento radicale nel nostro rapportarsi all'ambiente naturale.

Sì, ci si chiederà a questo punto, ma che c'entra il personalismo di Stefanini con l'ecologismo del nostro tempo? Che c'entra la "natura" con la "persona"? C'entra perché nell'affrontare la questione ecologica a livello di principi non si può prescindere dal suo rapportarsi con la sfera umana e quindi personale. Il dibattito sulla salvaguardia dell'ambiente naturale e la conseguente azione pratica a tutela di quella che papa Francesco ha chiamato «la casa comune» sono infatti svolti sempre da soggetti umani, ovvero da persone, non dai cani o dai gatti che ci fanno compagnia e neppure dagli automi, a meno che non siano stati programmati in tal senso. Ma allora, se vogliamo affrontare la questione alla radice, non basta denunciare l'opera distruttiva della specie umana nei confronti dell'ambiente naturale, ma occorre chiedersi se quella umana sia soltanto una specie animale deviata e impazzita, intenta a sovvertire l'equilibrio naturale asservendo o distruggendo le altre specie naturali, sia animali che vegetali. Non è un caso che nell'enciclica *Laudato si'* un apposito paragrafo (81) sia dedicato alla persona umana, con accenti che appaiono singolarmente in linea con il personalismo di Stefanini: «L'essere umano, benché supponga anche processi evolutivi, comporta una novità non pienamente spiegabile dall'evoluzione di altri sistemi aperti. Ognuno di noi dispone in sé di un'identità personale in grado di entrare in dialogo con gli altri e con Dio stesso. La capacità di riflessione, il ragionamento, la creatività, l'interpretazione, l'elaborazione artistica ed altre capacità originali mostrano una singolarità che trascende l'ambito fisico e biologico. La novità qualitativa implicata dal sorgere di un *essere personale* all'interno dell'*universo materiale* presuppone un'azione diretta di Dio, una peculiare chiamata alla vita e alla relazione di un Tu a un altro tu. A

partire dai testi biblici, consideriamo la *persona* come *soggetto*, che non può mai essere ridotto alla categoria di oggetto»⁵.

L'altro tema di grande attualità è quello dei "diritti", il cui campo, e la connessa rivendicazione, si sono dilatati assai rispetto ai trenta articoli della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, approvata nell'assemblea dell'ONU svoltasi a Parigi il 10 dicembre 1948, ma anche rispetto alla gamma dei cosiddetti "diritti civili". Una dilatazione che, nata dall'intento di combattere ogni forma di discriminazione, ha dato poi luogo a una sorta di teoria dei diritti soggettivi, che pone in primo piano ciò che *a me o al mio gruppo* piace e quindi pare giusto, sino a conferire a tale convinzione una validità assoluta. Si è giunti così a una situazione decisamente paradossale: per un verso i diritti umani fondamentali, così come sono stati sanciti dall'ONU, non sono alle volte rispettati neppure da quei Paesi che hanno fornito la matrice culturale della *Dichiarazione universale* (la quale sancisce, ad es., il diritto alla "sicurezza sociale" e la libertà di spostarsi da un Paese all'altro); per altro verso la rivendicazione dei "diritti" si è sviluppata in modo abnorme con una rinnovata «ansia diffusiva», ponendo al suo centro non la *persona*, che è tale grazie alla trama di relazioni intessuta *con gli altri* e con l'Altro, bensì l'*individuo*, inteso come un io ipertrofico che vuole affermarsi *contro gli altri* e non avverte la presenza dell'Altro. Di qui l'esasperato soggettivismo (del singolo o del gruppo in cui ci si identifica), al quale corrispondono sovente un narcisismo e un edonismo sfrenati, alimentati di continuo dal diffuso consumismo. Il nesso fra l'io e gli altri e quindi fra persona e comunità, e fra diritti e doveri, si

⁵https://www.vatican.va/content/francesco/it7encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica_laudato_si.htm (consultato il 28/01/2022, corsivo nostro). Dal canto suo Stefanini, nel far presente la centralità della persona, aveva sottolineato l'esigenza di «chiarire come il cosmo fisico e il cosmo umano acquistino un significato ideale e morale quando siano visti in funzione di un Assoluto personale che li contiene nella sua paternità creatrice e donatrice». L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 7.

è così dissolto nell'univoca esaltazione dei diritti soggettivi, occupando tutti gli spazi possibili, dal rifiuto del vaccino in nome della presunta libertà personale alle aberrazioni della *cancel culture*, dalla pratica dell'aborto senza se e senza ma all'eutanasia più spinta, dalla teoria del *gender* presentata come rigorosamente scientifica alla proposta di legittimare la pedofilia (se n'è parlato tempo fa in Olanda) e via dicendo. E qui, daccapo, l'invito pressante di Stefanini a riflettere in maniera non superficiale sui principi sottesi alla nozione di persona risulta provocatoriamente attuale: «L'uomo “abbandonato” dei nostri giorni è l'uomo che non si sente più contenuto in un'intenzione divina: l'uomo che va perdendo il rispetto della persona in sé e negli altri, in quanto va perdendo il senso del suo rapporto, lieto di confidenza e grave d'impegno, che lo lega al Principio spirituale e personale dell'essere»⁶.

Procedendo nell'esame dell'*Introduzione*, se l'accostamento del freudismo al marxismo suona oggi assai datato e rinvia a polemiche di altri tempi, anche se mantiene la sua carica provocatoria, appaiono invece quanto mai attuali i rilievi sulle «difficoltà della democrazia»⁷. Quando Stefanini scriveva queste pagine erano trascorsi appena quattro anni dall'entrata in vigore della Costituzione (1 gennaio 1948) e l'Italia, ove si succedevano i governi di centro retti da Alcide De Gasperi, era appena uscita dagli anni duri del dopoguerra e aveva superato il travagliato periodo delle prime elezioni politiche svoltesi con la nuova normativa (18-19 aprile 1948) e del successivo attentato a Palmiro Togliatti (14 luglio 1948), che aveva portato il Paese sull'orlo di una guerra civile. Di fronte alle «difficoltà» della giovane democrazia italiana ciò che colpisce nel discorso di Stefanini è l'intento di non fermarsi sul piano della politica in senso stretto, ma di risalire con coerenza e lucida chiarezza ai presupposti del “far politica”, che risiedono sempre nelle singole persone e non in quella realtà indistinta e ambigua che è il “popolo” o, peggio ancora, la “massa”: «La persona è problema: cioè l'uomo non

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibid.*, p. 9.

si trova costituito, fin dall'inizio, nella sua unità personale, razionale, libera e morale, ma conquista la sua razionalità, la sua libertà, la sua personalità con uno sforzo diurno, al quale può fallire e spesso fallisce per negligenza, per indolenza, per cattiveria, per matta bestialità. [...] Da ciò le «difficoltà della democrazia». La democrazia è l'ordine sociale politico più personale, in quanto è quello per il quale ognuno è giudice del tutto: quello secondo il quale per ogni cittadino passa tutta la città, [...] per ogni coscienza passa tutta la legge, per ogni singola libertà passa tutta l'autorità. [...] La democrazia non dev'essere accolta con leggerezza, come un dono, ma come una prova, la più ardua, per l'umanità presente [...]»⁸.

A distanza di settant'anni non si può certo dire che in Italia le «difficoltà della democrazia» si siano attenuate e viene anzi da chiedersi se nei cittadini/elettori non si sia affermata l'abitudine a considerare la democrazia proprio come un «dono», una sorta di diritto acquisito di cui si può fare a piacimento ciò che si vuole. Basti pensare alla poco felice legislatura sortita dalle elezioni politiche del 2018 e che ha avuto il suo apice nella «farsa quirinalizia» dello scorso gennaio, il che fa quasi rimpiangere il clima in cui viveva Stefanini: un clima di accesa e a volte violenta contrapposizione ideologica, senza dubbio, ma anche di forte impegno civile, in cui le istanze propriamente politiche lasciavano sullo sfondo l'esasperato protagonismo di tanti politici d'oggi, che copre il vuoto di idee e di progetti che vadano oltre la conquista o il mantenimento del potere (e qui ritorna sulla scena l'*Io ipertrofico*). Auspicare che i cittadini in quanto «persone» e i loro rappresentanti in Parlamento abbiano oggi la voglia di meditare sugli spunti offerti a suo tempo da Stefanini può apparire ingenuo, ma non dobbiamo disperare. Quando si tocca il fondo ci si può anche risollevarne, e le parole del filosofo padovano suonano ancor oggi come un invito, anzi una sfida per tutti noi: «La democrazia è un atto di fede che l'umanità fa su sé stessa. Dallo

⁸ *Ibidem.*

scetticismo e dal pessimismo – dalla sfiducia nella ragione e dalla sfiducia nell'uomo – non nasce la democrazia, ma la tirannide»⁹.

Summary

After reconstructing the genetic context in which Stefanini's social personalism matured, this paper brings into dialogue the timeless value of the principles enunciated by Stefanini in his work and some unresolved nodes of post-modern and post-globalised society: such as the ecological crisis, the exasperated subjectivism in the claim for the extension of fundamental human rights, and the degeneration of the very concept of democracy.

Key-words

Metaphysical assumptions of the person, ecologism, claim of rights, difficulties of democracy.

Sommario

Dopo aver ricostruito il contesto storico-genetico nel quale è maturato il personalismo sociale di Stefanini, il presente contributo pone in dialogo l'intramontabile valore dei principi enunciati da Stefanini nella sua opera e alcuni nodi irrisolti della società post-moderna e post-globalizzata, come la crisi ecologica, l'esasperato soggettivismo nella rivendicazione e richiesta di estensione dei diritti umani fondamentali, e la degenerazione del concetto stesso di democrazia.

Parole-chiave

Presupposti metafisici della persona, ecologismo, rivendicazione dei diritti, difficoltà della democrazia.

⁹ *Ibid.*, p. 143.

Il fondamento ontologico-ermeneutico del personalismo sociale

di *Sthéphane Oppes*

«The subject is the home of things that have no existence
except in knowledge and through knowledge»¹

Premessa

Luigi Stefanini, nell'*Introduzione* al saggio di cui celebriamo il settantesimo, *Personalismo sociale*, esordisce con un'ammissione candidamente disarmante. «Chi apra il volumetto – scrive – e ne scorra l'indice, dopo averne letto il titolo, può avere l'impressione di una promessa non mantenuta o d'un debito non pagato»². L'impressione si potrebbe accentuare saltando dall'indice che apre il volume, e da queste parole dell'introduzione, alle ultime pagine di esso, cioè alle note che chiudono il testo, segnatamente alla prima di queste, nella quale si rende ragione delle «tappe attraverso le quali l'autore ha creduto di passare per divulgare metodicamente il suo pensiero». Si legge nella nota che i cinque capitoli che compongono *Personalismo sociale* altro non sono che interventi – relazioni o lezioni – espressi dal filosofo trevigiano in occasioni disparate, o almeno disomogenee, e almeno due anni prima la data di uscita del volume³. Siamo ben lunghi, però, dalla prassi a cui si assiste

¹ I. TOTH, *Philosophy and Its Place in the Space of Western Spirituality: An Apology*, in «Diogenes», LIV (2007) 4, p. 22.

² L. STEFANINI, *Personalismo sociale* [1952], Studium, Roma 1979, p. 1.

³ «Degli argomenti che fanno oggetto dei cari capitoli del volume, l'A. si è occupato per il capitolo I in una lezione tenuta il 15 marzo 1950 nell'Università di Padova, nel ciclo intitolato *La mia prospettiva filosofica*; per il II e il III in interventi nel IV e V Convegno di Studi filosofici cristiani tra professori universitari, svoltisi negli anni 1949 e 1950 a Gallarate e dedicati rispettivamente ai

da qualche decennio a questa parte nel mondo accademico, della pubblicazione *in unum* di articoli precedentemente editi in riviste o miscele. Ciò per almeno due fattori: per il “sistema” stefaniniano in sé e per la strutturazione di *Personalismo sociale*.

Nel 1950, esponendo la propria prospettiva filosofica, Stefanini sottolineava la coerenza interna di questa, nella sua evoluzione e nel cambio di denominazioni. Spiegava nella sua autopresentazione durante quella serie di lezioni pubbliche: «Non uscirò mai da un dogma, nella mia ulteriore ricerca, perché se ne uscissi dovrei uscire dalla realtà: il mio dogma è l’io, quello stesso che rende criticamente valido ogni mio acquisto, quello stesso per cui ritengo che la mia prospettiva non sia soltanto mia, ma si avvicini al massimo alla prospettiva di tutti coloro che dicono di sé io. Nell’orbita di questo dogma, m’innoverò sempre, io lo spero, senza contraddirmi, come la mia prospettiva del 1950 non contraddice quella di vent’anni fa, enunciata col titolo compromettente di *Idealismo cristiano* e non contraddice quella enunciata sei anni fa col titolo più esatto di *Spiritualismo cristiano*»⁴.

Possiamo parlare di “sistema” stefaniniano, sebbene aperto su quella «indefinita perfettibilità del conoscere» di sapore agostiniano, perché fortemente dipendente, coma da principio, dall’esperienza interiore, che qui è rappresentata come «il dogma dell’io». Di tale esperienza ci si interessa in questo intervento.

L’altro fattore è dato dalla strutturazione dell’opera data alle stampe settant’anni fa. Come svolgere, infatti, il discorso sul personalismo sociale dando per scontato il concetto di persona e non fondando razionalmente, quindi, la trattazione della dimensione sociale dell’essere

temi: *Fondazione della morale e Persona e società*; per il IV nella relazione svolta al Congresso psicanalitico promosso in Assisi dalla *Pro Civitate Christiana* nel dicembre 1950; per il V, infine, in una relazione compilata su un questionario proposto dall’Unesco e pubblicata nel f. 14 della rivista “Civiltà Italica”, 1° novembre 1950». L. Stefanini, *Personalismo sociale*, cit., p. 131.

⁴ L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica* [1950], rist. Canova, Treviso 1996, pp. 31-32.

personale? Scrive quindi Stefanini nell'introduzione al volume: «trattare del *personalismo sociale* senza fondare il concetto di *persona*, cioè senza stabilire i presupposti metafisici, ontologici e morali della persona sarebbe come voler costituire una battuta del cuore con la sola diastole, senza la sistole, o come voler comporre un ritmo con la sola arsi, senza la tesi. Una battuta in aria non fa una musica: e di personalismo si parla anche troppo nel mondo moderno, senza pensare a premunirsi con cautela critica contro tutti gli equivoci a cui può dar luogo il concetto di persona»⁵.

Il primo capitolo, dunque, non poteva non essere costituito da una riflessione filosofica volta a stabilire i presupposti metafisico-morali della persona che Stefanini pone a fondamento della sua riflessione sociale, riprendendo così quasi alla lettera la presentazione della propria prospettiva filosofica, una “teoria della persona”, che egli aveva esposto e pubblicato qualche anno prima, e a cui già si è fatto riferimento⁶.

⁵ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 1. La critica è rivolta esplicitamente a certe concezioni marxiste, hegeliane o psicologiste; per il rischio di una manipolazione di quel personalismo che non intende indugiare preliminarmente sul suo fondamento, cioè sul concetto di persona, Stefanini fa riferimento a Mounier e a l'*Esprit*.

⁶ Rispetto a quello pubblicato in *La mia prospettiva filosofica*, Liviana, Padova 1950, pp. 205-226, il testo che rappresenta il primo capitolo di *Personalismo sociale*, pp. 7-28, oltre all'omissione o all'aggiunta di qualche passaggio, per ricontestualizzarne la trattazione, è suddiviso in 9 paragrafi, a cui l'autore antepone i seguenti titoli: Mediazione psicologica della partecipazione metafisica; Primalità dello spirituale sull'empirico; La razionalità quale processo coesivo della persona con se stessa; L'unicità quale determinazione prima dell'essere personale; Apertura cosmica, sociale, storica della persona finita; Apertura metafisica della persona finita; Adialetticità della contraddizione e dilemmatica morale; L'ontologia personalistica quale axiologia; Itinerario spirituale e filosofia. Con tali titoli il nostro primo capitolo viene pubblicato anche in francese, dove però è omesso l'ultimo e più personale paragrafo (Itinerario spirituale e filosofia). Cfr. L. STEFANINI, *Itinéraires métaphysiques*, Aubier, Paris 1952, pp. 100-121 – ove il titolo del capitolo è “Métaphysique de la Personne”.

La teoria della persona nel Personalismo sociale

L'enunciato da cui dipende la teoria stefaniniana della persona e, per conseguenza, il personalismo sociale è preposto a tutta la trattazione e recita: «*L'essere è personale e tutto ciò che non è personale nell'essere rientra nella produttività della persona, come mezzo di manifestazione della persona e di comunicazione tra le persone.*»

Ad effetto, la prima asserzione nell'enunciato che egli intende di seguito dimostrare cattura tutta la nostra attenzione, com'è nell'intento provocatorio dell'autore: l'essere è personale; sembra un giudizio di tipo universale e necessario, come se nulla rimanesse al di là della persona o dell'io. Subito, però, si aggiunge la distinzione: «e tutto ciò che non è personale nell'essere...»; vi è, dunque, dell'essere che non è personale come lo è quello della prima asserzione. Teniamo nel debito conto questo duplice livello di essere: a. l'essere personale; b. l'essere della produttività personale (mezzo di manifestazione e comunicazione).

Il punto archimedeo del sistema stefaniniano è l'essere personale, l'essere che appartiene alla persona per eccellenza: scaturisce dall'esperienza delle esperienze, dall'esperienza *dell'io*, ove il complemento di specificazione è soggettivo e oggettivo, in quanto sono io a fare tale l'esperienza ed è l'esperienza che faccio di me. Stefanini la descrive esattamente sin dall'inizio scrivendo di «esperienza che io ho di me stesso», e da qui devono comprendersi le altre espressioni sintetiche: «l'io è il fatto primordiale», «il mio dogma è l'io». Tali espressioni non rinviano semplicisticamente ad un centro sostanziale statico, direbbe Stefanini “pietoso”, come una *res*, per richiamare un trascendentale tradizionale. Tale *point de départ* è invece processo, relazione, discorso: è appunto *esperienza* dell'io. Leggiamo: «io sono anzitutto a confronto con me stesso nella mia esperienza, non mi rendo competente sull'essere se non osservando quello che l'essere è in me stesso. Ogni mia elucubrazione sull'essere sarebbe o dogmatica – cioè fuori dalla mia esperienza personale – o astratta

– cioè fuori dalla mia esperienza concreta –, se io prescindessi dalla sperimentazione dell’essere in cui l’essere mi porge la possibilità col suo realizzarsi in me medesimo»⁷.

Questo primo processo o primo discorso frutta la prima verità, prima *quoad nos*, e il punto di appoggio della riflessione ontologica: il *sum*, l’essere che prima sperimento, quello alla prima persona singolare del presente indicativo di *esse*. Ritornando all’enunciato di apertura ed al primo livello dell’essere ivi pronunciato, si potrebbe dire che l’asserzione «l’essere è personale» può darsi in un sintagma (e in monosillabo): *sum*. È chiaro un certo qual debito di Stefanini verso la prima verità di Descartes: «Ac proinde haec cognitio, *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima et certissima, quæ cuilibet ordine philosophanti occurrat»⁸; nel manuale di storia della filosofia del 1927 in cui presentava anche la traduzione della I parte dei *Principi di Filosofia* di Descartes, Stefanini lo riconosceva, scrivendo che Cartesio «ritrova, infatti, una verità di ordine intuitivo, che il dubbio non intacca, anzi conferma. Il proprio pensiero consapevole di sé stesso è il punto d’appoggio per ricostruire il nuovo edificio della verità. *Cogito ergo sum*: anche dubitando del pensiero, egli dice, io penso; e il dubbio conferma il fatto del pensiero»⁹. Si noti come per Stefanini il *sum* cui giungerebbe Descartes sia ancora e sempre attività e processo, “il fatto del pensiero”.

Uscendo dal pensiero moderno, così centrato sul pensante, ed andando indietro nei secoli, verso un discorso più “oggettivo” intorno

⁷ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 9. Il II capitolo si apre con l’affermazione: «Si parte dal *sum* invece che dall’*esse*: cioè dall’*esse* vivo nell’atto veggente ed amante, per cui la singola persona umana si manifesta a sé stessa e si penetra nei suoi caratteri di unità, identità, unicità, spiritualità, produttività, ecc.». *Ibid.*, p. 29.

⁸ R. DESCARTES, *Principia Philosophiae*, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, vol. VIII, Vrin, Paris 1996, p. 7. Per la lacunosa concezione cartesiana della volontà l’opera è richiamata in L. Stefanini, *Personalismo sociale*, cit., p. 43.

⁹ L. STEFANINI, *Il problema della conoscenza in Cartesio e Gioberti*, Società Editrice Internazionale, Torino 1927, p. 79.

all'ente, penso si possa ritrovare la verità dell'essere personale anche in un autore che a suo modo pure vuole situarsi sulla linea della *Metafisica* di Aristotele quale è stato Avicenna. L'affermazione secondo cui *ens* è la prima nozione che si imprime nella nostra anima, cioè senza che questa impressione sia procurata da qualcosa di più noto¹⁰, sarà recepita da Bonaventura e da Tommaso e sarà posta strategicamente alla base della propria metafisica da Duns Scoto¹¹. Eppure anche in Avicenna, con l'esperimento mentale dell'uomo volante (o *relatus*), il *sum* è il vero/primo essere che viene impresso nella mia coscienza¹². L'esperimento mentale di Avicenna, come saltando o volando attraverso i secoli, può giungere alla certezza della mia realtà così com'è dimostrata da un altro esperimento mentale più contemporaneo: quello del cervello in una vasca di Hilary Putnam¹³.

Nell'asserzione che “l'essere è personale”, segnando un primo livello dell'essere, Stefanini è dunque in ottima compagnia, guardando alla storia della filosofia ed alla storia dell'ontologia: l'andirivieni dal pensante al (suo) *esse* è percorso da non poche filosofie, segnando anche i limiti estremi di tale *itinerarium*: l'idealismo e il realismo. Per quale aspetto dell'esperienza primordiale si staglia in maniera più originale, dunque, il filosofo trevigiano? Credo non ci possano essere dubbi in merito: nel ruolo che riveste all'interno della teoresi stefaniniana della persona la

¹⁰ «Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimatur in anima prima impressione, quea non acquiritur ex aliis notioribus se». Avicenna (Ibn Sīnā), *Metafisica*, a cura di O. Lizzini, R.C.S. Libri, Milano 2002, p. 68.

¹¹ Si veda, per questa “comprendione preontologica dell'essere nella tradizione avicenniana”, A. DE LIBERA, *Il problema degli universali da Platone alla fine del Medioevo*, La Nuova Italia, Scandicci 1999, pp. 330-331.

¹² Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus I-II-III*, a cura di S. van Riet, Peeters-Brill, Louvain - Leiden 1972, pars I, cap. 1, pp. 36-37.

¹³ Cfr. T. BRUECKNER, *Putnam on Brains in a Vat*, in S.C. GOLDBERG (a cura di), *The Brain in a Vat*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 19-26.

filosofia della parola¹⁴.

Ai due livelli dell’“essere personale” segnalati nell’enunciato che apre *Personalismo sociale* corrispondono in Stefanini due movimenti della parola e del *dicere* dell’uomo. Richiamiamoli in schema preliminarmente:

1. dimensione *riflessiva* della parola: a. l’essere personale;
2. dimensione *transitiva* della parola: b. l’essere della produttività personale.

Per il movimento riflessivo della parola l’io può dire: *cogito, sum*. Si è detto subito che il coglimento dell’essere personale è processo, discorso: è, cioè, parola, *λόγος*. Contrariamente a quanto sembrano suggerire l’uomo volante di Avicenna ed il *cogito* cartesiano, il mio essere, il *sum*, non è dato in un atto intuitivo, più o meno “puro” o immediato: non è *νόησις* – atto che Aristotele attribuisce all’Atto Puro e Movente Immobile del XII della sua *Metafisica*, la cui “vita” di piacere è descritta come ή *νόησις νοήσεως νόησις* (1074b 34), in una piena coincidenza tra soggetto-atto- oggetto; anche sul piano dell’atto “secondo” il dio in Aristotele è Atto Puro.

Nella concezione di un atto “discorsivo” a base dell’intuizione del *sum* Stefanini è debitore alla tradizione; di solito si ama segnalare e sottolineare per essa la dottrina che dalla Sacra Scrittura e dal *Vangelo secondo Giovanni*, come da Platone, attraverso Agostino (col suo *De Trinitate*), Ilario di Poitiers e Bonaventura, giunge sino a Rosmini e a Gioberti¹⁵.

¹⁴ A cinquant’anni dalla morte di Stefanini ho pensato si potessero cominciare a tracciare delle linee storiografiche sul suo pensiero, proponendole al Convegno della Fondazione Stefanini del 2006. Cfr. S. OPPES, *Stefanini filosofo della parola*, in AA.VV., *Arte e linguaggio in Luigi Stefanini*, Prometheus, Treviso 2008, p. 73-112. La linea interpretativa che seguo, del “personalismo della parola”, è stata ultimamente segnalata – e gliene sono grato – da Tommaso Valentini, *Luigi Stefanini: ermeneutica filosofica e teoria della persona*, in «Annuario Filosofico», XXXV (2019) 35, pp. 275-309

¹⁵ Giovanni Santinello direbbe che giunge sino ad Armando Carlini, da cui è fatto

Se non prestassimo attenzione, però, al suo debito agli autori di sistemi filosofici non cristiani, non faremmo giustizia all'atteggiamento di Stefanini che si pone nei confronti del pensiero moderno e contemporaneo in termini positivi e di ascolto, parlando di *reivindicatio* e, nel testo che qui ricordiamo, di “metodo dell'integrazione”¹⁶. Un debito particolare ed esplicito non poteva che essere verso il neoidealismo o neohegelismo italiano, al tempo dominante il contesto filosofico-culturale e nella cui atmosfera Stefanini si è formato; il debito è esplicito nel nostro filosofo, poiché ha anche denominato il proprio sistema come idealismo cristiano.

È Benedetto Croce, nella prima parte della sua *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* del 1902, a negare la possibilità di un'intuizione pura ed immediata a base della conoscenza umana. Enunciata la netta differenza tra la conoscenza logica e la conoscenza intuitiva, cioè tra il concetto e l'intuizione, Croce comincia con lo sgombrare il campo da cattive concezioni della conoscenza intuitiva. Intuizione non è percezione (o mera percezione), non è «il porre nello spazio e nel tempo», secondo l'estetica trascendentale, come non è la bruta sensazione (che è animalità) né l'associazione di sensazioni. L'intuizione (o rappresentazione) vera è così presentata da Croce: «vi è un modo sicuro di distinguere l'intuizione vera, la vera rappresentazione, da ciò che le è inferiore: quell'atto spirituale dal fatto meccanico, passivo, naturale. Ogni vera intuizione o rappresentazione è, insieme, espressione. Ciò che non si oggettiva in una espressione non è intuizione o rappresentazione, ma sensazione e naturalità. Lo spirito non intuisce se non facendo, formando, esprimendo»¹⁷; la vera

dipendere per certi versi il personalismo stefaniniano. Cfr. G. SANTINELLO, *Bilancio del personalismo cristiano*, in E. BERTI (a cura), *Persona e personalismo; Aspetti filosofici e teologici*, Fondazione Lanza - Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1992, p. 83; alle pp. 84-86 tratta di “Persona e parola” (3.2), su uno schema «suggerito dallo Stefanini medesimo».

¹⁶ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 27.

¹⁷ B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* [1902], Adelphi, Milano 1990, p. 12.

intuizione è quella che Croce chiamerà “intuizione-espressione”¹⁸ e Stefanini preferirà chiamare parola, *verbum, λόγος*. Si noti, però, un sinonimo qui suggerito da Croce, l’intuizione-espressione come “atto” spirituale. Lo stesso Croce, nelle stesse pagine, utilizza il termine “parola”, scrivendo di sentimenti ed impressioni che «passano allora, per virtù della parola, dall’oscura regione della psiche alla chiarezza dello spirito contemplatore». La valenza essenziale del trattino che nella terminologia crociana fonde in uno l’intuizione e l’espressione viene così spiegata nella stessa pagina dell’*Estetica*: «È impossibile, in questo processo conoscitivo, distinguere l’intuizione dall’espressione. L’una viene fuori con l’altra, nell’attimo stesso dell’altra, perché non sono due ma uno». Stefanini ritrova l’insegnamento della pagina di Croce, e con l’utilizzo dello stesso termine “espressione”, nella filosofia del *verbum* di Bonaventura da Bagnoregio. Nelle riflessioni del filosofo francescano e Dottore della Chiesa riguardanti l’attività conoscitiva in Cristo, nelle *Questioni disputate sulla conoscenza di Cristo*, Stefanini legge che «*expressio est quaerad assimilatio*, l’espressione è una certa assimilazione»¹⁹.

Questo atto intrinseco (*actus intrinsecus*) è un rendersi-simile a qualcosa nell’espressione e perciò, in virtù del divenire-simile, accogliere in sé: assimilare nel senso della lingua italiana corrente. Nella mediazione dell’insegnamento bonaventuriano si può leggere un commento di Stefanini alla pagina di Croce: «l’“intuizione” di Croce, molto simile a quella di Bergson, sa trovare la via che la congiunge all’“espressione”. Di fatto, intuizione ed espressione non costituiscono dilemma per l’arte, ma formano i termini solidali di un’integrazione. Espressione è assimilazione

¹⁸ Cfr. B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro* [1908], 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1996, p. 95. Per il riferimento esplicito di Stefanini all’intuizione crociana cfr. S. OPPES, *Dalla intuizione-espressione alla parola. La filosofia del linguaggio nel primo Novecento italiano*, Edizioni Antonianum, Roma 2000.

¹⁹ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. II, resp., in ID., *Opera omnia*, vo1. V, Padri di Quaracchi Editori, Quaracchi 1891, p. 9, citato in L. STEFANINI, *L’universale poetico. Dispense di Estetica per l’anno accademico 1952-53; Parte generale e corso monografico*, Cedam, Padova 1953, p. 122.

produttiva, e la produttività non si verifica se non nell'oggettivazione e nel distacco. Non v'ha intuizione dell'inespresso, non v'ha espressione di ciò che, conclusivamente, non sia intuito»²⁰.

A Giovanni Gentile con la sua filosofia dell'atto Stefanini è debitore, seppure in maniera più marginale, come lo furono filosofi suoi contemporanei come Armando Carlini, Gustavo Bontadini o Marino Gentile. Per l'affermazione dell'intrascendibilità dell'atto il debito si fa chiaro: nei modi di concepire, invece, tale atto, vanno segnate delle differenze. Per l'asserzione con cui Stefanini apre *Personalismo sociale*, cioè che «l'essere è personale», l'intrascendibilità dell'atto gentiliano ci dice che «la necessità dell'essere coincide con la libertà dello spirito. Perché l'essere, nell'atto del pensare, è l'atto stesso»²¹.

Una certa distanza va notata nella concezione di quello che i due autori, Gentile e Stefanini, chiamano “atto”, ma che nel primo sembra essere più immediato e “puro” che nel secondo. E ciò nonostante Gentile nella sua “Analisi della parola come concreta realtà spirituale” spieghi che «l'idea e la parola non sono due termini da accoppiare, ma una cosa sola»²².

L'essere personale

Contestualizzata storico-teoreticamente la filosofia stefaniniana della parola, veniamo alla vera e propria teoresi della persona e dell'essere, a partire dalla prima parte dell'enunciato: l'essere è personale.

Leggiamo l'esperienza del dire/dirsi, che è esperienza personale ed esperienza dell'essere nel contempo, così come Stefanini la descrive per

²⁰ L. STEFANINI, *Estetica*, Studium, Roma 1953, p. 45. Si notino “assimilazione produttiva” e “produttività”, termini già richiamati nell'enunciato che apre *Personalismo sociale*.

²¹ G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, XII, 20, Le Lettere, Firenze 2012, p. 188.

²² G. GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica. I. Pedagogia generale* [1912], Sansoni, Firenze 1970, p. 60.

un volume miscellaneo del 1946, curato da Michele Federico Sciacca: «Il primo dell’umana conoscenza, l’esperienza primordiale a cui ogni altra è subordinata, è quella di un essere che vive nell’attualità del suo darsi a sé stesso: parola. In principio è il verbo: un’intimità che si schiude a sé stessa proferendo a sé un’oggettività, in cui si riconosce, quasi fosse la sua immagine. Non possiamo uscire da questo circolo che, se vanisce, ci fa vanire con sé: qualsiasi altro non può essere *per noi*, se non in quanto compreso in questo circolo sia pure con la nota definitiva della sua alterità. Se si allenta il vigore per cui noi tendiamo di fronte a noi l’immagine consustanziale nella quale ci esprimiamo, se cessa la distensione dei due termini, tutto s’oscura per noi e noi per primi ci oscuriamo a noi stessi. La categoria del pensiero è questo insistere di un’attività in sé stessa per mezzo della sua parola: la singolarità dell’io. Al principio dell’essere non è *l’essere che sta*, ma *l’essere che si dice*, facendosi, amandosi. Come nessuna parola nostra rivela all’io interamente sé stesso, così la parola si reitera in una successione di momenti che continuamente si ritraggono in quell’*ora* che sancisce la presenza del pensante a sé stesso. Ragione è il vincolo che congiunge la molteplicità degli atti all’unità dell’io. Come la parola è compensata dal discorso, così l’equazione dell’io con sé stesso, che non si consegue in un unico atto, è compensata dalla coerenza degli atti, dalla razionalità. [...] Noi torniamo a noi da ciascun atto nostro, ma nessun atto nostro esaurisce pienamente quello che noi siamo. Nessuna nostra parola ci rivela interamente a noi stessi. Il nostro *io puro* si sottrae parzialmente al nostro *io vivo*. Non ci è concessa l’intuizione intellettuale di quello che noi siamo: l’io è inoggettivabile a sé stesso»²³.

L’atto in cui mi colgo (persona) e nel contempo mi colgo essere (*sum*) cogliendo l’essere, e qui detto il primo dell’umana conoscenza e l’esperienza primordiale, in *Personalismo sociale* è richiamato come «il

²³ L. STEFANINI, *Spiritualismo cristiano*, in M.F. SCIACCA (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei. II edizione*, Marzorati, Milano 1946, pp. 469-470. Per l’evidente importanza che riveste nel sistema stefaniniano, il brano verrà oltre ripreso e puntualmente studiato.

punto di partenza di ogni dimostrazione... l'esperienza che io ho di me stesso», in cui «l'io è il fatto primordiale e centrale dell'esperienza», «la prima sperimentazione», «l'intima esperienza».

L'atto, che nel brano riportato è detto quasi indifferentemente parola, verbo, imagine (alla latina, facendo risuonare così la Patristica e la Scolastica), in quanto esperienza è processo e non intuizione pura: è un pronunciare in me una parola (*verbum mentis*) in cui riconoscermi pensante ed essente; consiste nel produrre una rappresentazione (*imago*) in cui scorgermi nel mio pensare/dire e nel mio esserci. In *Personalismo sociale*, volendo provare che «l'essere è personale», si spiega così lo stesso processo: «La prima sperimentazione mi salvaguarda dal pericolo di tenere l'essere e il pensiero come due elementi sfasati di cui l'uno rincorra l'altro. [...] Io sono l'essere che è in quanto si dice, si afferma, nella sua presenza a se stesso: nucleo ed energia insieme, ma energia intrinseca al nucleo e nucleo intrinseco all'energia; non pensiero *dell'essere*, ma essere che viene a sé dal suo atto e ha perciò a sé intrinseco il pensiero, pensiero *nell'essere*: sono, in una parola, persona. L'intima esperienza mi rivela che l'essere, nella sua natura personale, è essenzialmente il suo manifestarsi e il suo dichiararsi a sé stesso [...] al principio del mio essere è la parola consustanziale con la quale io mi affermo e mi penetro e senza della quale io, *per me*, sarei nulla a me stesso»²⁴.

Stefanini mette in corsivo non il termine “essere” ma le preposizioni che pongono l’accento sull’attinenza di questo alla persona. Cominciando dall’ultima affermazione, in negativo scrive: senza la parola sarei nulla a me stesso; come dire, in positivo: l’essere è personale in virtù della parola. Io penso/dico me stesso o qualcosa (d’altro), per conoscermi o conoscere: pro-duco cioè in me una parola (*verbum* o *λόγος*), genero una certa “imagine” o rappresentazione, costituisco, una espressione, per richiamare l’*Estetica* crociana. Tale rappresentazione è della stessa sostanza del pensante, non è altro sostanzialmente che il pensante che in qualche modo “oggettiva” parte di sé. Stefanini utilizza qui la dottrina

²⁴ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., pp. 9-10.

cristiana della generazione eterna del Figlio-Λόγος da parte del Padre, da null'altro che dalla propria sostanza e di null'altro che della propria sostanza; la Chiesa professa ciò ogni qual volta con il *Credo*, o *Simbolo niceno-costantino-politano*, ripete: «Credo... in filium dei unigenitum... omousion [consustantiale] patri (όμοούσιον τῷ πατρὶ)»²⁵.

Il pensante che genera in sé una rappresentazione fatta della propria sua sostanza, “di pensiero”, che genera una parola per conoscere sé stesso o altro (indifferentemente), ha modo di riconoscersi in quanto ha “steso” davanti a sé, in questa espressione (da *ex-primere*), di riconoscere sé stesso come pensante e come essere. Il *cogito-sum* coglie l’essere nel suo dinamismo, diremmo nel suo atto di essere: non l’essere “oggetto”, che mi sta giustapposto come pienamente diverso da me, l’“essere che sta”. Nella generazione della parola che stendo dinnanzi a me, ciò che mi sta di fronte come se fosse (*als ob*) oggetto, è pur sempre il soggetto, qualcosa della stessa sostanza del pensante, λόγος. Mi sta di fronte l’essere che sono dicendo, parlando, pensando, «l’essere che si dice, facendosi, amandosi».

Se l’atto, si è detto, non è puro e immediato, nel senso che il pronunciare la parola è in qualche modo produzione, processo, nella parola generata, però, il *cogito* coglie il suo *sum* quasi intuitivamente.

Se si potesse trasporre un termine che in Agostino e Bonaventura si applica ad una certa conoscenza del Principio a partire dal cosmo, diremmo che il *sum* è intuito-insieme (*continus*) dal *cogito* nel suo *verbum*.

Se nel dettato cartesiano il *je pense, je suis* non prevede la mediazione (superflua) della ragione, che può esprimersi nel *dono*, “dunque”, saremmo sulla linea dell’atto stefaniniano. Nella parola il *cogito* e il *sum*, cioè persona ed essere ritornando all’enunciato che apre *Personalismo sociale*, sono delle stessa sostanza, qualcosa di omogeneo ed unitario.

Il richiamo alla stessa sostanza ci permettere di rimarcare come qui Stefanini proponga una concezione di *substantia* più aderente all’esperienza del *sum*. Il problema della sostanza accompagna la metafisica e la

²⁵ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1991, p. 24.

stessa filosofia, come già illustrava Aristotele nella *Metaphysica* (1028b 2-8): «E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: "che cos'è l'essere" (*τί τὸ ὅν*), equivale a questo: "che cos'è la sostanza" (*τίς ἡ οὐσία*) – e alcuni dicono che la sostanza è unica; altri, invece, ne pongono molte, e, di questi ultimi, alcuni sostengono che siano in numero finito, altri in numero infinito; perciò anche noi, principalmente, fondamentalmente e unicamente, per così dire, dobbiamo esaminare che cos'è l'essere inteso in questo significato»²⁶.

Già nel testo che segue immediatamente il passo riportato, cioè nel secondo capitolo del VII libro della *Metaphysica*, Aristotele accenna alla possibilità che sostanza non siano i corpi naturali (un primo gruppo di filosofi preso in esame dallo Stagirita) ma una realtà «al di fuori delle cose sensibili» (il terzo gruppo di filosofi, tra i quali Platone e Speusippo).

Stefanini in *Personalismo sociale* pone la sostanza su quest'ultimo piano, del soprasensibile: per usare ancora categorie cartesiane, la *res cogitans* è sostanza per me prima che lo sia la *res extensa*. Riflettendo sull'esperienza della generazione della parola consustanziale al mio essere, traggo una comprensione di sostanza che si inscrive in quella che nella medesima pagina si è chiamata un'ontologia che «è una glottologia». Leggiamo: «Ricupero inoltre nell'intima esperienza il concetto di sostanza, valido a significarmi la natura personale del mio essere, in quanto, se il concetto dettiorio di sostanza quale sostrato di manifestazioni superficiali e accidentali si presta al processo intentatole dall'empirismo inglese e dalla condanna pronunciata dal pensiero moderno, il concetto autentico di sostanza quale persistenza dell'essere in sé, nel suo *non esse in alio*, trova conferma inopugnabile nel modo d'essere personale che di momento in momento sperimento in me»²⁷.

²⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Metaphisica*, vol. II (Testo greco con traduzione a fronte), a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 289.

²⁷ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 10. L'autore spiega immediatamente a seguire: «ché io potrò, dovrò essere in rapporto con altro e con altri e con

Dall'esperienza della parola Stefanini può offrirci un'accezione di sostanza per alcuni versi simile a quella che Aristotele chiamava τὸ ὕποκείμενον e che si traduce perfettamente con *subiectum* – in Stefanini meglio che con *substratum*. Come dall'esperienza del mio *sum* penso le cose che mi stanno accanto come *entia* così dall'esperienza del mio essere *substantia* penso gli enti naturali e dei quali abbiamo esperienza quotidiana come *substantiae*, cioè come realtà persistenti in sé, che non hanno l'*esse in alio*. Anche uno studioso contemporaneo di metafisica come Enrico Berti, scomparso nel gennaio scorso, avverte la necessità segnalata da Stefanini di sottrarre la nozione di sostanza da quella concezione moderna che la vuole quasi un *substratum obscurum* delle cose in cui ci imbattiamo (Locke sulla scia di Descartes e di Leibniz) o un noumeno a priori²⁸. L'esperienza dell'essere personale fa della sostanza qualcosa di ricco e “luminoso” facendone il riferimento certo delle nostre esperienze sensibili. È ancora il λόγος ossia la parola a rendere intellegibile una nozione così travagliata nella storia della filosofia come quella di sostanza. Per converso comprendiamo meglio così anche il titolo del paragrafo 2 che leggiamo in questo primo capitolo di *Personalismo sociale*, a ri-dosso della sua considerazione di sostanza: “Primalità dello spirituale

tutti, in rapporto soprattutto con Colui che mi fa essere, ma io non mi risolverò mai in un modo d'essere dell'essere degli altri, nemmeno in un modo di Dio, e accetterò di essere fondato dal suo potere, ma non mai di essere immedesimato nella sua sostanza». Vedo un'assonanza con il carattere di ultimità richiesto all'essere personale in Duns Scoto: «ad personalitatem requiritur ultima solitudo sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae». Ioannis Duns Scoti, *Ordinatio*, liber III, dist. 1, pars 1, q. 1, in ID., *Opera Omnia*, vol. IX, cura Commissionis Scotisticae, Civitas Vaticana 1959, n. 68, p. 32. Cfr. C. Bianco, *Ultima solitudo; La nascita del concetto moderno di persona in Duns Scoto*, Franco Angeli, Milano 2017².

²⁸ Cfr. E. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, Utet Universitaria, Torino 2017, p. 63.

sull'empirico” (*Primauté du spirituel sur l'empirique*)²⁹.

La primalità dell'esperienza dell'essere personale come parola – «di un essere che vive nell'attualità del suo darsi a sé stesso» – è quel «qualcosa di tolemaico che persiste alla base di ogni visione copernicana del cosmo»³⁰ e per la quale Stefanini intitola il primo paragrafo di *Personalismo sociale* “Mediazione psicologica della partecipazione metafisica”.

L'essere della produttività della persona

L'essere personale o l'essere della persona non esaurisce il discorso sull'essere: nell'enunciato d'apertura si è segnalato un altro livello di essere, quello che Stefanini indica «tutto ciò che non è personale nell'essere» e che pure viene ricondotto a quell'atto che è la parola, dicendo che esso «rientra nella produttività della persona, come mezzo di manifestazione della persona e di comunicazione tra le persone». La produttività della persona è ancora parola, poiché la manifestazione della persona è una sua espressione e la comunicazione tra le persone si attua in un linguaggio, nella parola.

Un secondo livello nell'essere segna una seconda dimensione della stessa parola. Nell'esperienza del *dicare*, nella parola, non soltanto mi riconosco persona, pensante ed essere, ma ho la possibilità di scoprire ciò che è altro da me: e qui si pone e si fonda ultimamente l'apertura sociale del personalismo stefaniniano. La circolarità del pensante che si esprime e si riconosce nella sua espressione non è un circolo vizioso dal quale non si esce; è movimento con uscita. Così viene spiegato e raccontato in maniera abbastanza suggestiva: «La parola non è *communicatio*, e tanto meno *productio*, se non è prima *assimilatio*. Ogni *azione* presuppone l'*atto* dell'essere personale: nulla è transitivo, nella vita dello spirito, che non

²⁹ È in questo senso che va letta la critica, molto delicata, di Stefanini al *principium individuationis* di Tommaso d'Aquino, scrivendo: «per cui spiace che un grande Santo abbia potuto pensare che l'individuazione degli uomini sia fatta per mezzo della materia». L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 16.

³⁰ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 8.

sia stato prima riflessivo. La parola è l'atto consustanziale per cui l'essere personale si attorce vorticosamente su di sé, prima di uscire tangenzialmente da sé, aprendosi alla comunicazione»³¹.

Nella parola si dà prima di tutto l'essere personale, che si è segnalato come un primo livello di essere, parlando di *conditio* e *medium* per poter “attorcersi vorticosamente” su di sé. Nella parola, poi, all'essere personale è dato di uscire “tangenzialmente” verso ciò che non è il *sum* e per il quale dico *est*, *sunt*. La parola è *conditio* e *medium* anche di tale uscita e di tale aprirsi alla comunicazione: anche la dimensione sociale della persona è fondata sull'atto primordiale del dirmi a me stesso.

Si è detto con Bonaventura che *expressio est quaedam assimilatio*: rendersi simile, nella parola, a ciò che si intende conoscere, è riconoscere sempre qualcosa di altro rispetto al pensante, se no non si porrebbe l'atto dell'*assimilatio*; nell'*assimilatio* si danno almeno due termini: l'assimilante e ciò a cui si ci si rende simile. Nella parola o espressione mi rendo simile ad altro da me proprio perché altro da me, perché vi è dell'essere che non sono io, cioè dell'essere «che non è personale». Occorre aggiungere che anche nella *reditio supra se*, che Stefanini descrive come «attorcersi vorticosamente su di sé», vi è un'*assimilatio* che lascia qualcosa al di fuori e al di là della parola “io” o “*sum*”: come consustanziale dice comunque almeno due enti, sebbene della stessa sostanza (si pensi nel mistero trinitario il Padre ed il suo Verbo), irriducibili, così *assimilatio* dice sempre due realtà irriducibili, una che viene resa simile ad una seconda. Anche quando ritorno a me dal mio atto, non mi esaurisco, trovo qualcosa in me che è al di là dell'atto con cui mi dico e mi riconosco, un *sum* che incontro e non pongo: la *reditio supra se* non è perfetta. Anche qui l'atto stefaniniano è ben distante dall'atto gentiliano, come leggiamo nel nostro volume: «quello che io sono nelle profondità del mio essere esubera tanto più trionfalmente

³¹ L. STEFANINI, *Estetica*, cit., p. 67. Si notino i termini *productio* e *communicatio* che compaiono nell'enunciato che apre *Personalismo sociale* per introdurre il discorso su «tutto ciò che non è personale nell'essere», che abbiamo chiamato: essere di secondo livello; del resto l'*Estetica* esce ad un anno del nostro volume.

sul mio atto quanto più questo è tenace e costruttivo nel lavoro dell'interna edificazione. L'autòctisi è una magnifica ambizione umana che Giovanni Gentile ha realizzata in sogno. Ad occhi aperti, invece, constato che con le estreme propaggini del mio atto non riesco a nutrire le mie radici. Il circolo che congiunge me a me stesso si chiude con un atto significativo, più o meno valido e adeguato, ma non mai un atto pienamente costitutivo»³².

Se la parola sin dall'atto fondamentale ed essenziale non è pienamente costitutiva – non è cioè il verbo di Dio che pone nell'essere – ma è anche significativa, a maggior ragione è tale sul piano di «ciò che non è personale nell'essere». La parola, in quanto *assimilatio*, rimanda ad altro da sé e dal pensante che la pone consustanziale a sé; in questa uscita/apertura dell'atto stefaniniano sta la dimensione significativa del linguaggio, della parola, il suo *rimandare*, *tanquam per signa ad signa-ta*³³, ad altro da sé. Facendo il punto si può dire che la parola ha una doppia valenza: riflessiva e transitiva. Stefanini ne scriverà con maggiore distinzione nel 1955, mentre starà illustrando il significato del valore manifestativo della parola, che pure incontriamo nell'enunciato d'apertura; scriverà in merito: «La dichiarazione precede la manifestazione, e la dichiarazione è la manifestazione dell'essere personale a sé stesso per potersi dichiarare agli altri. La causalità spirituale, ovvero la parola, è *transitiva* anch'essa, dopo essere stata *riflessiva*. L'atto che si attorce vorticosamente sull'essere personale ne esce poi tangenzialmente per una ostensione di sé stesso agli altri»³⁴.

Nel suo movimento transitivo la parola, oltre ad essere manifestazione, come il passo ci ricorda, è significativa e comunicativa. L'apertura della parola si dipana su tre livelli che vogliamo richiamare

³² L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 20.

³³ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. II, 11, in ID., *Opera omnia*, vol. V, cit., p. 302.

³⁴ L. STEFANINI, *Trattato di Estetica; I. L'arte nella sua autonomia e nel suo processo* [1955], Morcelliana, Brescia 1960, p. 68.

prima di tutto con termini dell'ontologia tradizionale: dell'ente; dell'ente razionale; dell'ente soprasensibile. Nella versione platonico-agostiniana, e richiamando l'*Itinerarium* bonaventuriano, i piani di «tutto ciò che non è personale nell'essere» sono quelli dell'ente *extra nos*, dell'ente *intra nos* e dell'ente *supra nos*. A tale triplice dispiegarsi della significatività della parola Stefanini, nella *Estetica* del '53 e nel *Trattato di Estetica* del '55, dà dei nomi precisi: semanticità; intenzionalità; ulteriorità. Come per i gradi dell'*Itinerarium* il grado superiore supera conservando quello precedente: la parola mi apre all'altra persona (intenzionalità) perché è aperta alle cose (semanticità); come l'apertura della parola al trascendente (ulteriorità) porta con sé la sua apertura all'essere spirituale (intenzionalità). In *Personalismo sociale* le tre dimensioni dell'apertura della parola sono dette partecipazione cosmica, partecipazione sociale e partecipazione metafisica: «*Non v'ha partecipazione cosmica, sociale e metafisica che non debba essere mediata dalla partecipazione psicologica.* Una partecipazione cosmica non mediata dalla partecipazione psicologica sarebbe passivo meccanicismo; una partecipazione sociale non mediata dalla partecipazione psicologica sarebbe servilismo; una partecipazione metafisica non mediata dalla partecipazione psicologica sarebbe nirvanismo»³⁵.

Alle tre dimensioni della significatività della parola fa da pendant che già compare nel titolo del primo paragrafo di *Personalismo sociale*. Il ritornello riafferma il primato dell'«essere personale» (e della sua esperienza) su quello che si è detto l'“altro” essere, l'essere di “secondo” livello, almeno quanto ad esperienza ($\pi\tau\circ\varsigma \ \eta\mu\alpha\varsigma \ \pi\rho\tau\circ\tau\epsilon\circ\varsigma$), di «tutto ciò che non è personale nell'essere», cioè. Sulla triade stefaniniana persona-parola-essere, combiniamo schematicamente quanto qui spiegato tramite la categoria di partecipazione con quello che Stefanini spiegherà della parola nelle successive sue due trattazioni di estetica (*Estetica* e *Trattato*

³⁵ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., pp. 8-9 (il corsivo è nell'originale). Qui, rispetto al testo pubblicato ne *La mia prospettiva filosofica*, Stefanini aggiunge: «una partecipazione scolastica non mediata dalla partecipazione psicologica sarebbe pappagallismo».

di Estetica).

essere	persona	parola
a. <i>essere personale</i>		→ riflessività della parola <i>esperienza primordiale</i>
partecipazione psicologica		
b. <i>tutto ciò che non è personale nell'essere</i>		→ transitività della parola
partecipazione cosmica		semanticità della parola
partecipazione sociale		intenzionalità della parola
partecipazione metafisica		ulteriorità della parola

Si può così giungere a formulare una risposta circa il fondamento dell'essere sociale dell'uomo; in sintesi: ogni persona è strutturalmente (ontologicamente) aperta agli altri perché è parola, per il suo «essere personale» – come recita esattamente l'incipit di *Personalismo sociale*. In una risposta meno sintetica si dovrebbe guardare al dialogo, sapendo che «nessuna parola che mi giunga dagli altri vale per me finché io non la riesprimo a me stesso: tuttavia non confondo la mia voce con quella dell'altro, ma attraverso il mio atto scruto l'intimità irriducibile che mi precede e mi condiziona»³⁶. L'apertura all'altro e l'uscita verso di lui – per usare i due verbi impiegati da Stefanini per connotare quel movimento tangenziale del dire dicendosi – si realizza ancora nel mio *dicare*, nell'esprimere una parola che in sé riconosce l'intimità irriducibile dell'altro in quanto tale.

Si potrebbe a questo punto, proprio perché così profondamente radicato il discorso, reinterpretare il titolo del saggio stefaniniano di cui celebriamo il 70°, scrivendo: il personalismo è sociale; il personalismo non può che essere sociale, in virtù del suo fondarsi nell'esperienza della persona come parola, come apertura e partecipazione: la mia parola per la sua struttura mi porta *necessariamente* all'apertura sociale e storica, oltre che cosmica e metafisica. Nel caso contrario, spiega, non si darebbe una persona (il mio essere *integrale*) ma un mostro e qualcosa di subumano – con

³⁶ L. STEFANINI, *Estetica*, cit., pp. 69-70.

un'attualità sconcertante, visto la nuova guerra che l'Europa sta sperimentando in questi giorni: «Un'espressione di me che mi dicesse quale unico assoluto sarebbe un'anchilosì mortale del mio essere, al pari dell'infatuata esaltazione del superuomo che, secondo quanto una volta è stato sperimentato nella storia, sarebbe destinata a ridurmi in una disperante condizione infraumana. *Il mio atto, per essere espressione del mio essere integrale, con le sue radici cosmiche, storiche, metafisiche, assume necessariamente una portata cosmica, sociale, storica, metafisica*»³⁷.

La riflessione su Personalismo e ontologia

L'anno in cui dava alle stampe *Personalismo sociale*, Stefanini componeva per l'XI Congresso Internazionale di Filosofia che si sarebbe tenuto a Bruxelles nell'agosto del '53, la Relazione *Personalismo e ontologia*: “firmata” presso l'Università di Padova nel dicembre del 1952 e pubblicata sul *Giornale di metafisica*³⁸, rappresenta il «vero ‘manifesto’ del personalismo stefaniniano e delle sue esigenze di fondazione metafisica»³⁹. Per la nostra riflessione sul fondamento del personalismo sociale l'articolo può rappresentare come la “prova del nove” di quanto si è andato via via sin qui sintetizzando.

³⁷ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 18. Il corsivo, sempre di Stefanini, richiama in maniera speculare (o in negativo) quello del passo in precedenza sopra riportato. Qui siamo alle radici o “premesse” da far sviluppare per poter passare, come dice Stefanini all'inizio del II capitolo dedicato al “Personalismo morale”, «dalla *Metafisica della persona* a quella che io direi l'*Etica della persona*». *Ibid.*, pp. 29-30.

³⁸ L. STEFANINI, *Personalismo e ontologia*, in *Giornale di Metafisica*, VIII, 1952, pp. 389-396. Di seguito si citerà il testo indicando il numero di capoverso tra parentesi quadra [n] – con il numero di capoverso è possibile leggere il testo anche nell'edizione che compare in *MétaPhysique et Ontologie*, III vol. di *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, Bruxelles, 20-26 août 1953, NHC-Nauwelaerts, Amsterdam- Louvain 1953, pp. 33-39.

³⁹ G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, Europrint Edizioni, Treviso 2006, p. 739.

La riflessione si apre con la distinzione tra persona e cosa [1]. L'essere personale viene definito come atto e come parola, in una doppia battuta; la prima: «“Persona” è presenza a sé medesimo dell'essere che si possiede e si penetra nel proprio atto: *actus essendi*»; la seconda spiega: «L'atto con cui l'essere si rende presente a sé stesso nell'ente personale può dirsi, indifferentemente, pensiero o parola: *verbum*».

Anche quanto si diceva con l'espressione «tutto ciò che non è personale nell'essere» viene ora così ridefinito: «“Cosa” è l'essere che non parla e non pensa, cioè non può rendersi presente a sé stesso né possedersi». Rilevo dei termini che segnano il punto di maggiore avvicinamento della metafisica stefaniniana all'ontologia tradizionale. Come in *Personalismo sociale* Stefanini esordisce, come *ex abrupto*, con una distinzione tra quelli che abbiamo detto i due livelli di esistenza. Qui più semplicemente e tradizionalmente la distinzione è chiamata tra “persona” e “cosa” – si ricorderà come in Tommaso d'Aquino *res* è un trascendentale, un modo diverso di dire ente. Anche quello che era chiamato semplicemente “atto”, qui è spiegato con il più comune “*actus essendi*” – ma subito, nella seconda battuta, si spiega come esso debba tenersi non distante dall'atto di pensiero di gentiliana memoria, l'atto pensiero-parola (o atto-pensiero-parola). Anche l'essere personale è detto qui (e di seguito) “ente personale”, un termine non ricorrente in *Personalismo sociale* che potrebbe qui segnare il desiderio di interfacciarsi da parte di Stefanini con l'ontologia classica – siamo ad un Congresso Internazionale di Filosofia – anche se potrebbe essere un uso più retorico, in coerenza con lo stile del nostro autore.

Subito però Stefanini ci riporta alla sua metafisica o ad una “ontologia personalisticamente fondata”, dove l'essere non si dà come *objetum* tradizionale (bensì esperienza fondamentale del *sum* nel dicente). «L'autopossesso dell'essere nell'ente personale non può essere inteso nelle forme abituali dell'essere posto di fronte al pensiero come suo *dirimperitaio* [...] o *riempitivo* [...] o *antagonista*» [2]. Nelle “forme abituali” di concepire l'essere come oggetto-conosciuto rientrano la visione quotidiana (non problematizzata dal discorso filosofico) della conoscenza e quella certa ontologia tradizionale. Stefanini ci porta quindi dentro

la propria filosofia, contrapponendo ai tre corsivi sopra riportati un quarto corsivo. Spiega Stefanini: «Nella persona, la parola ed il pensiero simanifestano *consustanziali* all’essere: né essere senza pensiero, né pensiero senza essere, ma essere del pensiero e pensiero dell’essere in quanto pensiero nell’essere» [2]. La consustanzialità è subito spiegata, senza indugio, aprendo la relazione; cosa essa significhi di fatto lo rende anche il plurale di questo termine in corsivo, rispetto al singolare dei precedenti tre corsivi: nell’ontologia tradizionale, con il suo essere gettato davanti al pensante, non si può giungere ad un’unità sintetica. In *Personalismo sociale* tale non-processo viene riportato all’isolamento ascetico, dicendo, con una battuta: «*l’ontologismo è l’equivalente mentale del falso ascetismo*»⁴⁰.

Si svolge quasi subito l’esegesi dell’attributo *consustanziale* che reggere la propria metafisica. «La consustanzialità dell’essere con la sua parola, nella persona, è l’identità della persona, la quale si oggettiva a sé stessa senza alienarsi da sé, ma restando insediata nel suo atto indivisibile. [...] Qualsiasi attività personale presuppone questo *atto*, nel quale consiste la vitalità della persona: vitalità che è spirituale prima di essere fisiologica, perché la fisiologia riproduce in scala minore quel centrarsi dell’essere in sé stesso che è proprio dell’esser personale» [4].

Ritornano qui termini chiave della teoria della persona stefaniana, come il “centrarsi” e il significato di *atto* come esperienza primordiale della persona.

Avendo richiamato un’aporia della «sostanza aristotelica» – l’eterno problema, come sopra il brano della *Metaphysica* ci ricordava –, Stefanini ha modo di ritornare e rileggere ancora l’atto personale: «L’èντελέχεια aristotelica non avrà significato per la nostra esperienza personale, se non quando, invece di venire “dal di fuori” (θύρωσις), s’indentificherà con la presa di possesso dell’essere che nell’intimità si conquista come identico a sé stesso. Un’èντελέχεια spirituale è la chiave metafisica dell’essere» [5]. L’esperienza personale non si contrappone ad una metafisica dell’essere

⁴⁰ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 50 (corsivo originale).

ma ne rappresenta piuttosto la “chiave” di accesso, come si è già spiegato, il punto di appoggio e di partenza, il fondamento. Sull’identità sperimentata primariamente dall’essere personale, espone più in largo, richiamando la funzione insostituibile della parola: «Si può dire che l’identità personale sia “sentimento fondamentale” o *sensus sui*, purché non si attribuisca alla parola *sensus* o *sentimento* il significato di tenebroso e inefabile. Non esiste persona, infatti, se non per la possibilità dell’essere di chiarirsi e pronunciarsi a sé stesso. Il *sensus sui* si ricavi analiticamente dal *verbum sui* e valga ad indicare il calore dell’atto che stringe l’essere personale a sé stesso e l’intimità del contatto che la parola stabilisce col parlante, quando la parola è l’aprirsi dell’essere a sé stesso: *amor in verbo*» [6].

Dall’identità e dall’unicità Stefanini “educa” logicamente il carattere dell’inseită dell’essere personale: è quella nota essenziale che con Duns Scoto si è detta *ultima solitudo* e che qui Stefanini chiama, in maniera icastica, *imperium in imperio* [11], ma che, al di là della provocazione di parole quali *solitudo* o *imperium*, presiede proprio alla moralità ed alla socialità dell’essere umano. Seguendo la Relazione, si comincia col dedurre l’inseită della persona a partire dal suo *actus essendi*, un enunciato a partire dall’esperienza primordiale, e che potrebbe considerarsi anche esegesi della scotiana *ultima solitudo*, è: «La persona è *unicità* perché il suo *actus essendi* le appartiene *in proprio*» [8]. Stefanini quindi sottopone ad analisi, esemplificando, quanto qui detto con atto di essere che appartiene *in proprio* alla persona. «La persona – scrive – può manifestarsi, comunicare, dipendere, condizionare ed essere condizionata, purché non perda mai la *inseită* propria o la insidenza in sé medesima. Può essere *ab alio*, *ex alio*, *cum alio*; non può mai essere *in alio*, cioè il modo di essere dell’essere di un altro» [8]. L’inseită dell’essere personale non chiudema apre, come è proprio della parola: è apertura all’altro da sé, senza che questa renda oggetto, senza reificare; per il primato esperienziale e, dunque, ontologico dell’essere personale, tutto viene innalzato allo spirituale (dello spirito umano), piuttosto che cosificato. «La relazione attiva della persona con le persone e con le cose è senza relativismo. I rapporti tra cose relativizzano l’essere; i rapporti tra le persone relazionano gli enti» [9].

Si passa così alla dimensione sociale della teoria stefaniniana della persona, già sviluppata in *Personalismo sociale*. «Per la sua unicità la persona è un fine in sé nell'ordine morale, sociale, giuridico, politico: ed anche nell'ordine economico, quando la economicità sia trattata dal punto di vista umano. La causa della civiltà coincide col riconoscimento efficace dell'unicità della persona» [10]. Si scrive di riconoscimento efficace – riconoscimento, appunto, perché non sono io a costituirmi nel mio atto ma sono parola – ma è meglio detto con «*inseità consapevole* della persona che segna una terminalità di valore» [10]: per questa, ci ricorda, deve escludersi ogni sostituibilità, vendita e baratto, per un instaurarsi per la persona di «una dignità senza prezzo». La socialità del personalismo stefaniniano è quella di una civiltà autenticamente umana.

A partire dalla inseità Stefanini descrive e definisce [12-14], credo, anche l'altro essere rispetto all'essere personale, quello che nella distinzione che apre *Personalismo ed ontologia* viene detto “cosa”, distinguendolo da persona [1]. Ponendo un'equivalenza o un'analogia si può dire: come a partire dal *sum* posso dire *est* e *sunt* a «tutto ciò che non è personale nell'essere», così in virtù dell'inseità che sperimento nel mio atto, nel mio dirmi a me stesso posso dire e pensare l'inseità delle cose, dell'essere «che non parla o non pensa, cioè non può rendersi presente a se stesso, né possedersi» [1]. In tal senso Stefanini afferma preliminarmente: «Ogni determinazione nell'ordine empirico *pendet ab uno*: dalla prima determinazione dell'essere nell'ente personale, cioè dalla singolarità della persona» [11]. Per calcare la valenza di misura-misurante dell'ente personale Stefanini riporta testualmente, e in originale francese, una battuta di Paul Valéry, a spiegare come la determinatezza che affetta l'essere nella sua totalità è dovuta proprio all'inseità che sperimento nel fatto primordiale e centrale dell'esperienza: l'essere è così determinato perché rappresenta un boccone adatto all'ampiezza della bocca dell'essere personale, *une bouchée pour sa bouche* [11].

«L'essere è essenzializzato (= universalizzato) – spiega Stefanini – in quanto è ritratto nelle sue fonti personali» [13]. L'inseità di ogni cosa, cioè dell'essere che «non pensa e non parla (= cosa)», è inseità senza

reditio, «che non ritorna a sé dal proprio atto: non si possiede ed è posseduta solo dall'atto dell'essere personale che la fa essere *da sé* o *per sé*. L'inseitá (sostanzialità) difettiva dell'essere fisico è l'individualità delle cose» [13]. Sperimento l'inseitá dell'essere fisico e dell'essere altro in maniera più prossima nella mia corporeità, “parte” del mio essere, e tale esperienza dice per sé quanto solo “in sogno” con Giovanni Gentile si sia concepita l'autòctisi dell'atto puro, qui detta “autogenerarsi” nel proprio atto⁴¹. Dal non riconoscere nell'altro «il limite fisico dell'individualità» derivano conseguenze sociali e storiche, oltre che esistenziali: si giunge così a «la tragedia umana» [13].

Tornando all'inseitá delle cose, si ribadisce: «L'individualità delle cose si regge nel circolo dell'attività personale – attività percettiva o produttiva o creativa – che le fa essere o le completa nella loro deficiente sostanzialità» [14]. Chi per un attimo, leggendo la distinzione che apre *Personalismo e ontologia*, avesse pensato ad una “svolta realistica” dello Stefanini rispetto all'enunciato che apre *Personalismo sociale* non può ora che ricredersi: «l'essere che non parla e non pensa, cioè non può rendersi presente a se stesso, né possedersi» è sempre ricondotto al circolo – immagine della parola già richiamata – dell'atto, al «circolo dell'attività personale»; la «produttività della persona» è qui richiamata anche letteralmente. È questa attività/produttività che «fa essere» le cose nella loro individualità: il senso è sempre quello espresso esemplificando nell'equazione sopra proposta; e si completa ulteriormente pensando a come l'esperienza che io faccio come sostanza-soggetto è chiamata a completare la conoscenza

⁴¹ «Anche la persona umana è, per una parte del suo essere, cosa, corpo, individuo (essere spirituale incarnato), in quanto non è atto puro: è *per sé*, senz'essere *da sé* o *a sé*. La persona umana si esprime, si manifesta, si possiede, non si autogenera. La persona umana sussume in sé la propria individualità fisica, quando compie liberamente la sua vocazione profonda. Invece, si consuma nell'individualità fisica quando, colpevolmente, manca alla sua vocazione o al suo destino. La tragedia umana dipende dalla possibilità, di fatto, che la persona si consumi nell'egoismo, cioè accetti a propria esclusiva determinazione il limite fisico dell'individualità» [13].

di ciò che nella mia parola misi presenta, potendolo così chiamare “sostanza”; l’atto personale «completa» le cose «nella loro deficiente sostanzialità». Ci viene subito data l’esegesi: «L’individualità delle cose non è mai immanente all’essere personale, quantunque resti immanente in questo l’atto che le fa essere con la loro inseitā propria o le percepisce o le riconosce nell’inseitā costituita» [14].

Come l’inseitā e l’individualità (che predichiamo) delle cose, vengono poi ricondotte all’atto personale come ad esperienza fondante e primordiale, le essenze, che «sono le coordinate dell’atto con cui l’ente personale riconduce a sé (all’universale) il particolarismo delle cose» [14], come purei generi e le specie. Infatti, il lavoro che si compie con l’intelletto tramite i concetti, deve essere ricondotto all’atto del pensarsi-dirsi – così come Benedetto Croce aveva basato la conoscenza logica sull’estetica, cioè sulla conoscenza che si dà per intuizione-espressione. «I concetti – spiega Stefanini – sono funzioni dell’ente personale. I concetti sono nell’atto, non di fronte all’atto: non termine, ma tramite al vedere. Il loro valore è intenzionale: *id quo*, non *id quod intelligimus*» [15]. Il valore del concetto (e della conoscenza attraverso i concetti) sta proprio nel suo essere mezzo e, meglio, nel suo essere funzione: esso non va svalutato e neppure sopravvalutato, pena il “logicismo”⁴².

Posto il concetto quale funzione, si può far volgere al termine la propria riflessione, portandosi al cuore della Relazione del Congresso di Bruxelles, e cioè specificare in che rapporti stanno personalismo e ontologia: i capoversi n. 16-18 sono il centro dei 24 capoversi in cui si dispiega la Relazione. «L’“essere” è concetto (funzione) dell’ente personale, con l’impossibilità di subordinare a sé ciò a cui è subordinato» [16]. Si è di nuovo – e sempre, in Stefanini – al *sum* che precede l’*esse*, poiché l’*esse* è concetto formato dal pensante ai fini di comprendere ciò a cui rimanda la mia parola nella sua semanticità (e intenzionalità e

⁴² Avverte Stefanini: «Non si può elevare la funzione a dignità d’ente. Quando la conoscenza della funzione si entifica, la logica si corrompe nel logicismo. Il logicismo è la funzione sostanzializzata» [15].

ulteriorità).

Stefanini non può accettare che la persona venga posta come un “tipo” particolare di essere, a partire dall’essere – che invece si comprende a partire dall’essere personale e del *sum*⁴³.

Anche la dialetticità si fa più intensa e stringata; vengono portate a contraddizione, al fine di mostrare la coerenza della propria posizione, tutte quelle metafisiche che hanno “sostanzializzato” il concetto di essere. Vi è prima di tutto l’ontologia “classica”, che è «nella forma della funzione sostanzializzata o dell’idea entificata» [16]. In tale «idolatria degli antichi» ed «eresia dell’ontologismo medievale» ricadono anche le «ontologie attuali» – nelle quali Stefanini critica Jacques Maritain [16] ed Étienne Gilson [17]. Ancora, circa la sostanzializzazione di una funzione, nota: «Questo risultato, a cui si attiene l’ontologia spersonalizzante di tutti i tempi, è l’entificazione della copula del giudizio», mentre il

⁴³ In merito, un maestro di metafisica come Enrico Berti, che di Stefanini è stato studente a Padova, ricorda come egli derivasse il “principio” d’identità da “*io = io*”, visto che Stefanini considerava «l’identità personale come il fondamento di ogni identità, in quanto la persona è il fondamento dell’essere»; perciò, testimonia Berti, «Io, che avevo sentito da Padovani come la persona, pur essendo la più alta fra le realtà create, non fosse tuttavia un fondamento, cioè un punto di partenza, ma fosse piuttosto un punto di arrivo, obiettati [a Stefanini] che «*A = A*, valendo per ogni esser, includesse anche *io = io*», formulazione la quale non è che l’applicazione del principio più generale a quella realtà particolare che è la persona. Allora Stefanini mi guardò con attenzione affettuosa e mi spiegò che “tutto l’essere è personale, perché o è persona, o è derivato dalla persona, come mezzo di manifestazione della persona e di comunicazione tra le persone”. Più tardi ho compreso anch’io che *A = A* è soltanto una vuota tautologia e che esistono altri modi, molto più adeguati, di esprimere il principio ontologico fondamentale, i quali implicano comunque la predicazione, cioè il dire, e quindi il pensiero, il soggetto, cioè la persona»: E. BERTI, *Dall’imaginismo al personalismo: una testimonianza*, in *Dialectica dell’immagine; Studi sull’imaginismo di Luigi Stefanini*, Marietti, Genova 1991, p. 219.

«giudizio è funzione dell’ente personale giudicante sull’ente, personale o individuale, giudicato nella sua precisa determinazione. Il giudizio è sempre teso tra un ente e la sua determinazione» [17]. Si noti nel passo la distinzione tra i due livelli dell’essere, la persona e la cosa, richiamati ora a partire dalla loro argomentata inseită: la cosa – ossia «tutto ciò che non è personale nell’essere» – è qui ormai detto “ente individuale”, il quale insiste sull’“ente personale” che ne giudica e l’essere e l’*inseită* (nell’ontologia classica si direbbe dell’*ens* e dell’*unum*, con i due primi trascendentali); si comprende l’affermazione immediatamente a seguire: «Il giudizio è sempre teso tra un ente e la sua determinazione»⁴⁴. Leggiamo infine il capoverso che può darsi chiave per intendere la Relazione *Personalismo e ontologia*, con l’indicazione teoretica di cosa “bisogna” dunque fare: «Al posto dell’“essere”, oggetto d’un’intuizione intellettuale, bisogna porre, quale *primum* della mentalità e condizione di ogni conoscenza, l’intuizione con cui l’ente personale s’identifica con sé stesso e con l’atto del proprio esistere. Se l’oggetto formale dell’intendere fosse un indeterminato “essere”, l’ente personale resterebbe chiuso in sé stesso e tutto l’essere risolverebbe nell’atto solitario dell’intendere. Invece, si apre agli altri enti, intendendoli nella loro individualità e comunicando con la loro singolarità, in quanto avverte in sé medesimo l’atto con cui gli altri di rendono presente a lui, restando inconcussi nella propria inseită. Non si concepisce l’esistenza e la singolarità (in noi, negli altri, nell’assoluto) rispecchiando un dato, ma rispondendo con atto ad atto» [18].

Il capoverso non “merita” commento, poiché i termini in gioco si sono via via studiati a partire da questa Relazione e da quanto precedentemente proposto in *Personalismo sociale* sulla “Teoria della persona” (capitolo I). Nell’atto-parola, e nel suo rispondervi «con atto», che è

⁴⁴ «La copula non si determina mai essa stessa. Chi determina la copula annulla il giudizio [...] L’esistenza è una determinazione dell’essere senza cui la copula, nel giudizio, resterebbe una battuta in aria e vanirebbe nella sua inanità» [17]; il termine critico è Gilson.

il dialogo ed il discorso filosofico, abbiamo esistenza e singolarità del pensante, dell’altro dal pensante, del Totalmente altro, qui detto “l’assoluto”⁴⁵.

Per la comprensione del sociale propria del personalismo stefaniano si deve mettere in risalto qui l’“aprirsi” all’altro intrinseco all’essere parola dell’essere personale, contrapposto al «chiuso in se stesso» dell’essere astratto, che risolve la totalità «nell’atto solitario» dell’intendere non fondato sul *primum* dell’atto-persona. Non resta a Stefanini, a questo punto, che assestarsi alcune sintetiche “bordate” – nella dialetticità di cui vive il discorso metafisico – all’ontologia astratta che percorre la storia della filosofia, da Parmenide e da Aristotele per arrivare a Jaspers. «Fuori di una concezione personalistica, la “filosofia prima”, che va alla ricerca dell’ōv ή ὄv, si trova tra le mani soltanto la νόησις ή νόησις; una mera possibilità, un pensiero senzal’essere, non sostenuto da nessun pensante che in sé attualizzi la possibilità stessa, rendendola possibile» [20]. In questo cammino della “filosofia prima” «verso l’idealità perdendo la sostanza», l’ontologia tocca i vertici nell’idealismo e nell’hegelismo (come poi nell’attualismo). «L’idealismo di Hegel è il precipitato storico della “filosofia prima” di Aristotele. Il “puro essere”, che il filosofo moderno dichiarava identico al “puro nulla”, ha fatto lungo viaggio alla ricerca delle sue determinazioni, ma non toccato la persona se non per superarla come momento negativo della sua dialettica, la quale s’è conclusa, come nell’antico filosofo, col pensiero riportato di fronte al pensiero per un abbraccio solitario e infecondo» [21].

⁴⁵ Il capoverso successivo è tutto dedicato a quello che Avicenna chiama il *quaesitum* della metafisica: «L’intuizione iniziale regge il processo dimostrativo attraverso il quale la persona si apre all’Ipsum esse subsistens. Anche questo termine ultimo della dimostrazione non si trova l’esse se non in quanto esso si determina in un ens, con le note della ipseità e dell’esistenza. L’ontologia ha l’ipse alla base e al vertice. Ogni ontologia che si sostenga è, almeno implicitamente personalistica» [19]. In continuità con quanto si legge in L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., pp. 10, 16-18, 20-22. Il capoverso permetterebbe di sviluppare una riflessione sulla teologia filosofica di Stefanini, che qui non è possibile neppure accennare.

A conforto della critica di Stefanini alla sintesi hegeliana ricordo come l'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* di Hegel si chiuda (§ 577), emblematicamente, con il suggello di un lungo brano del XII della *Metaphysica* di Aristotele (cap. 7, 1072b 18-30), posto lì come a lasciare allo Stagirita, e al suo “pensiero puro per sé stesso”, il senso ultimo della “istruzione circolare/completa” delle scienze filosofiche – e in ultima analisi del pensato hegeliano. L’ultima presa di distanza di Stefanini è verso quelle che chiama «Le nostalgie ontologiche del Novecento» [22], rappresentate da Heidegger, Hartmann, Marcel, Sartre – richiamati qui non per nome ma con i titoli dei loro saggi – e che il filosofo trevigiano legge come «una ricerca sviata della determinazione personale che l’idealismo dell’Ottocento aveva perduto».

La conclusione della Relazione di Stefanini su personalismo e ontologia è quasi un appello al Congresso Internazionale di Filosofia, per certi versi un’ammonizione; in essa si legge tutta la distanza del filosofo trevigiano nei confronti di quello che in ambito filosofico cattolico, soprattutto, si dice “personalismo ontologicamente fondato” a favore, invece, di una “ontologia personalisticamente fondata”. Scrive terminando la sua Relazione: «S’impone il compito d’una definizione dello “statuto ontologico della persona” (De Waelhens). Ma, affinché la persona abbia il suo statuto ontologico, occorre che, concordemente, l’ontologia definisca il suo statuto personalistico» [24].

Conclusione

La vocazione o il destino sociale dell’uomo nella filosofia di Luigi Stefanini è ben più che fondata su una riflessione antropologica, quasi un capitolo, talvolta l’ultimo, dell’antropologia filosofica. La socialità appartiene alla visione del tutto, alla lettura della totalità del reale condotta negli anni dal filosofo trevigiano. Senza apertura all’altro, in quella apertura intenzionale della parola che sperimento primariamente e

fondativamente nel mio dirmi, nel mio cogliermi persona-parola⁴⁶, a naufragare non è soltanto l'uomo ma il tutto, la realtà nella sua intrezzza, quello che l'ontologia tradizionale chiama l'*esse*.

La “Teoria della persona” che Stefanini pone a primo capitolo di *Personalismo sociale* non intende ricondurre il pensiero e l'attività sociali alla (sua) filosofia personalista; è invece chiamata a fondare una visione della totalità del reale, nella quale assume il suo vero senso ed il suo valore la socialità dell'uomo. Per chi articola il discorso sull'*essere* in una maniera più tradizionale, legato per alcuni versi alla filosofia scolastica o neoscolastica, oppure propone una metafisica classica dell'esperienza, muovendo da Aristotele, la metafisica proposta da Stefanini può apparire lacunosa o non “oggettivamente” fondata; per essi, sostanzializzato il concetto di *esse*, la persona appare “soltanto” come un particolare tipo di ente⁴⁷.

Se poi a fondamento del discorso metafisico si mette non solo un particolare tipo di essere, l'ente personale, ma addirittura l'io pensante, il *cogito*, io che mi intuisco essere (*sum*) nel mio pensare-dirmi (*in verbo*), allora la visione metafisica stefaniniana non può non sembrare un *ontologismo soggettivo* – l'espressione, per quanto infelice, è

⁴⁶ «Non c'è valore della persona umana che possa essere riflessivo senza farsi transitivo, che possa essere transitivo senza farsi riflessivo. Il sapere, il volere, l'amare tanto più strettamente si avvolgono in noi quanto più generosamente si svolgono per avvolgere gli altri: e troncare il filo dell'intimità sarebbe interrompere la comunione, come troncare il filo della comunione sarebbe spezzare l'intimità. Anche in noi l'essere personale è manifestativo e dichiarativo di sé medesimo. La parola fa sì che gli uomini s'intendano, in quanto ciascun uomo intende anzitutto sé stesso nel verbo interiore». L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., pp. 51-52 (“Vocazione sociale della persona”, III capitolo).

⁴⁷ Al ricordo di Berti richiamato, in parte, sopra, nella nota 41, si aggiunga la critica che leggiamo in E. BERTI, *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, in E. BERTI (a cura di), *Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici*, cit., pp. 60-61.

dello stesso Stefanini⁴⁸.

Chi lavora al discorso metafisico intende conseguire un quadro oggettivo o una teoresi *in sé* della totalità del reale, quindi qualcosa di tutt'altro che soggettivo, *quoad me*. Nel quadro tipologico delle metafisiche proposto da Enrico Berti, nella sua *Introduzione alla metafisica* composta nel 1993, la riflessione stefaniniana riceve il riconoscimento di discorso filosofico sulla totalità del reale, quindi la dignità di metafisica. Berti pone, tra le metafisiche trascendentistiche, giustapposte al folto gruppo delle metafisiche della partecipazione, di stampo platonico, le metafisiche dell'esperienza, e in seno a queste ultime segnala le metafisiche dell'esperienza «interiore, cioè soggettiva, che l'uomo fa di sé indipendentemente dal mondo, ovvero dalle realtà a lui esterne (la natura, la società, la storia)» tra le quali «nel Novecento le metafisiche spiritualistiche» degli «italiani Carlini, Guzzo, Sciacca, Stefanini»⁴⁹. Da notare come l'esperienza interiore di detti filosofi, secondo la citazione di Berti riportata, si sviluppi “indipendentemente” dalla... società. La metafisica di Stefanini viene però posta accanto alla metafisica cosiddetta “classica”, che da Aristotele giunge ad autori contemporanei come Gustavo Bontadini, Marino Gentile e lo stesso Enrico Berti; insieme, infatti, insistono sul concetto di esperienza dal quale deve prendere le mosse ogni metafisica che non vuol partire primariamente dai

⁴⁸ Per quanto sopra si è detto, anche a proposito della sostanza come *subiectum*, l'attributo “soggettivo” in Stefanini equivale a “relativo all'io che si pensa-dice”; l'espressione, che non può oggi non suonare equivoca, si legge in L. STEFANINI, *Idealismo cristiano (storia)*, in «Archivio di Filosofia», I (1931), p. 85 (intero pp. 68-85). Il testo è il primo pubblicato dallo Stefanini, dopo ciò che egli chiama, nell'incipit dello stesso articolo, «un estraneo indebito intervento [che] gli impose di troncare la trattazione [di *Idealismo cristiano*] e di lasciare la rivista [*Convivium*] di cui era condirettore» (p. 68); per tale “intervento” ecclesiastico, che ho avuto modo di documentare, si veda G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, cit., pp. 201-208.

⁴⁹ E. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 27-28.

propri presupposti confessionali o ideologici.

L'apprezzamento di Berti nei confronti della metafisica stefaniniana della parola è ancora più evidente nella sua *Testimonianza* del 1991, quando lamentava: «È un vero peccato, perciò, che nessuno dei suoi discepoli l'abbia ripreso, perché esso costituisce una forma di metafisica alternativa a quella aristotelico-tomista, capace di valorizzare maggiormente (almeno rispetto al modo in cui la metafisica aristotelica è stata interpretata dai neotomisti alla Padovani o alla Bontadini) il mondo dell'esperienza, cioè la realtà finita, in particolare la realtà umana, e quindi molto più rispondente alle esigenze del pensiero contemporaneo»⁵⁰. Vi è da compiere, però, un ulteriore passo in avanti nella piena comprensione del valore dell'ontologia personalistica di Stefanini, passo non compiuto da Berti sebbene ne abbia indicato la direzione, riconoscendo alla metafisica stefaniniana una capacità «di valorizzare meglio il mondo dell'esperienza». Le metafisiche dell'esperienza classiche, rappresentate da Marino Gentile, da Gustavo Bontadini e dallo stesso Enrico Berti, sono debitrici almeno quanto lo Stefanini all'attualismo di Giovanni Gentile nell'elaborare il concetto di esperienza da cui fanno muovere il proprio discorso metafisico. Si parla in questi autori di esperienza come orizzonte, cioè come punto d'osservazione che si definisce a partire dall'osservatore che sta sempre al suo centro, poiché l'orizzonte si muove con esso – Stefanini direbbe il «telematico che persiste alla base di ogni visione copernicana del cosmo: l'astronomo è sempre al centro della volta stellata»⁵¹.

Si è detto sopra, quasi insistendo, sull'atto stefaniniano, pensato come discorso, ermeneuticamente, cioè correggendo l'atto puro dell'attualismo gentiliano. Stefanini interpreta l'atto con l'esperienza del *dicere*, del *verbum (mentis)* e del *λόγος*; nell'esperienza della parola,

⁵⁰ E. BERTI, *Dall'imaginismo al personalismo: una testimonianza*, cit. pp. 217-218.

⁵¹ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 8; cfr. E. Berti, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 44-45.

consustanziale al pensante ed all'essere, al suo *sum*, trovo la possibilità stessa della metafisica: l'esperienza così descritta da Stefanini non è punto di partenza e d'appoggio di una metafisica dell'esperienza "interiore", dove sembra relegarla Berti.

L'esperienza della parola consustanziale al pensiero ed all'essere deve considerarsi *point de départ et d'appui* per le metafisiche dell'esperienza *tout court*. Come richiesto da Berti, tale concezione di esperienza ci pone al di là (anzi al di qua) dell'idealismo come del realismo. L'esperienza essenziale del linguaggio – o ermeneutica, se si vuole riconoscere l'importanza della terza parte di *Wahrheit und Methode* di Hans-Georg Gadamer – dice in modo diverso, con una categoria classica, come quella del *verbum mentis*, quanto insegnato da Bontadini con la sua "unità di esperienza"⁵². Per non limitarci ai debitori dell'attualismo gentiliano ed alla filosofia italiana, credo che l'esperienza fondamentale della parola presentata da Stefanini interpreti adeguatamente quella «unité de mon activité cognitive» (si noti il *mon* come riferimento ineludibile al pensante- dicente) di cui scrivono Albert Félicé e Antoine de Coninck, nel primo volume del loro *Cours de Métaphysique*⁵³.

⁵² Cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

⁵³ Cfr. A. FÉLICÉ - A. DE CONINCK, *Cours de Métaphysique*, vol. I (Point de départ et d'appui), Nauwelaerts, Leuven-Paris 1971, pp. 255-290 (art. III); a cui segue "La composition métaphysique de mon activité de connaissance", pp. 291-341 (art. IV), per concludere che "Je connais initialement par identité ontique tout court", pp. 342-381 (art. V). Si noti ancora il "je" che apre il titolo del V articolo, che, come il io-dico stefaniniano ha una valenza tutt'altro che soggettiva. Su questa linea interpretativa dei due maestri di Leuven leggiamo: «Anche in metafisica capita lo stesso. La nostra conoscenza iniziale, cosciente pur essendo interamente concreta, raggiunge concretamente il concreto (vale a dire noi stessi in relazione col resto), come reale, come ente. È ciò che fa sì che la nostra conoscenza sia conoscenza. ancora per questo, soprattutto per questo, essa manifesta la sua trascendenza, in rapporto alla materia. Solo che quanto cogliamo così concretamente come ente, siamo esclusivamente noi

La centralità dell'esperienza della parola e, più in generale, del linguaggio nello svolgimento del discorso metafisico è storicamente rilevabile nel fatto che un ampio settore di tutti coloro che negli ultimi decenni pensano l'ontologia milita tra i cosiddetti filosofi analitici, filosofi dell'analisi del linguaggio. Come non pensare, guardando ad un titolo famoso, *Mente, linguaggio e realtà* del “realista” Hilary Putnam⁵⁴, alla triade stefaniniana di persona-parola-essere?

Dire che il punto archimedeo per il quale sollevare il discorso sul senso della totalità del reale è l'esperienza equivale ad affermare l'essenzialità del dirsi e del dire del filosofo e del metafisico. Infatti, «questo è solo l'essere di cui abbiamo esperienza e concetto: l'essere centrato in sé medesimo per mezzo del suo verbo, col quale si dice, si vuole e si ama»⁵⁵ – e aggiungeremmo: col quale egli si apre all'altro ed è essere sociale. L'impianto metafisico stefaniniano è chiamato a sostenere, «in una sicura coscienza critica dei principi», la vocazione o il destino sociale della persona, come Stefanini afferma nell'Introduzione di *Personalismo sociale*, quando scrive: «Il personalismo sociale va, non solo affermato e divulgato come forza operosa nel mondo moderno, ma anche fondato in una sicura coscienza critica dei principi che lo sostengono. Questo è l'intento perseguito in queste pagine, le quali segnano anche le tappe attraverso le quali l'autore ha creduto di passare per divulgare metodicamente il suo pensiero»⁵⁶.

stessi nell'universo materiale». A. DE CONINCK, *L'unità della conoscenza*, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1979, p. 60.

⁵⁴ H. Putnam, *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1975; traduzione italiana di R. Cordeschi, *Mente, linguaggio e realtà*, Adelphi, Milano 1987.

⁵⁵ L. STEFANINI, *Trattato di Estetica*, cit., p. 68.

⁵⁶ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 2.

Summary

This contribution unfolds through an in-depth analysis of the theory of the person on which the social dimension also 'rests'. In particular, the linguistic-expressive nexus of inner experience is investigated, which in Stefanini's thought does not take on a subjectivist connotation but - in keeping with the Augustinian method - is the main route to accessing being and the total meaning of existence. In the process of reconfiguring experience in an anti-positivist direction, the philosophy of the word as *verbum mentis* takes on a particular centrality

Key-words

Inner experience, act, self-possession, inseity, consubstantiality of being – thought – word

Sommario

Il presente contributo si snoda attraverso un'analisi approfondita della teoria della persona sulla quale "poggia" anche la dimensione sociale. In particolare viene indagato il nesso linguistico-espressivo dell'esperienza interiore che non assume nel pensiero di Stefanini una connotazione soggettivistica ma – fedelmente al metodo agostiniano – è via maestra di accesso all'essere e al senso totale dell'esistenza. Nel processo di riconfigurazione dell'esperienza in direzione anti-positivista, assume una centralità particolare la filosofia della parola come *verbum mentis*

Parole-chiave

Esperienza interiore, atto, autopossesso, inseità, consustanzialità di essere – pensiero – parola

Luigi Stefanini interprete di Gioberti: aspetti teorici e politici di un protagonista del Risorgimento italiano

di *Paolo Armellini*

Fra le opere di Luigi Stefanini dedicate in modo più organico alla storia del pensiero occidentale vi è quella su *Platone*¹, il quale anche attraverso Agostino e la patristica, egli ha interpretato come l'animator di ogni tentativo di pensare la realtà ideale nella sua tensione con la concretezza umana secondo l'insegnamento del cristianesimo. Si è trattato di una lettura non intimistica e non psicologica, ma ontologica e metafisica di Platone. La verità integrale si offre alla conoscenza nel rapporto dialettico fra i fatti e le intuizioni ideali. Nel crocevia sempre problematicamente aperto fra fatti e idee si snoda la storia della filosofia, la quale si radicalizza talvolta in uno solo dei due termini. Ci sono così epoche razionaliste ed altre empiriste, come anche quelle idealiste. Altri pensatori invece mantengono viva la tensione tra i due poli. La scepsis platonica presente soprattutto nei dialoghi della tarda maturità (*Sofista*, *Parmenide*, *Teeteto*) si evidenzia per Stefanini nella famosa *Lettera VII*, ove si tratta il tema di come evitare che la filosofia cada in una forma di cristallizzazione di una tematica unilaterale. Platone viene appunto presentato come un filosofo perennemente teso al raggiungimento della verità, rappresentando simbolicamente la posizione speculativa del ricercatore che allo stesso tempo intende la filosofia sia come certezza assoluta sia come dubbio

¹ Cfr. L. STEFANINI, *Platone*, 2 voll., Padova 1949. Cfr. Aa.Vv., *Rosmini e Stefanini. Persona, Etica, Politica*, Prometheus, Treviso 1998. Per una vasta e documentata analisi storica del pensiero di Stefanini cfr. G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, Europrint, Treviso 2006; F. SILLI, *La genesi del personalismo in Luigi Stefanini*, Aracne, Roma 2006; Aa.Va., *Rosmini e Stefanini. Persona, Etica, Politica*, Prometheus, Treviso 1998; T. VALENTINI, *Luigi Stefanini: ermeneutica filosofica e teoria della persona*, «Annuario filosofico», (2019) 35, pp. 275-309.

radicale, la cui condizione è descrivibile come di chi cerca “un oggetto fisso ed immutabile”, ma insieme avverte se stesso come «un soggetto ansiosamente proteso incontro ad esso e sempre respinto dalla meta»².

È la situazione già espressa da Stefanini nell'*Idealismo cristiano*, in cui descrive l'attivismo gnoseologico come attività creatrice dello spirito umano che però avverte ad ogni passo la sua limitatezza, sicché ha bisogno di avvicinarsi all'essere gradualmente, senza per questo riuscire a raggiungerlo pienamente. Nell'*Immaginismo come problema filosofico* egli allarga allora il discorso fino a fare dell'immagine un dato della conoscenza, dell'essere e dell'agire, fino a stabilire la definizione stessa della creazione artistica. L'immagine viene intesa da lui come ciò che è espressivo di altro da sé, che proprio per il suo duplice carattere di somiglianza, con il quale può alludere a qualcosa di diverso da sé, e di alterità, per cui non si identifica mai con l'altro da sé di cui è soltanto significazione perché ne indica solo la via per approssimarsi ad esso³. In questo senso la scepse platonica rimane, anche per i secoli seguenti, indicativa del continuo riproporsi della ricerca filosofica come oscillazione continua fra i termini della questione senza che si possa mai decidere quale sia la parte che esprime compiutamente la verità. Gli scolastici avevano trovato nel termine *eduzione* il modo di indicare l'esistere di forme materiali nel corso di mutamenti corporei. Esso sarà utilizzato in senso lato da Vincenzo Gioberti applicandolo ai processi logici. Il suo intento era di iscrivere il suo pensiero nel solco dell'esemplarismo platonico-bonaventuriano, passando per i contributi offerti da Agostino e dalla patristica alla soluzione dei problemi posti dal neoplatonismo. In lui secondo Armando Rigobello, tale reinterpretazione dell'*eduzione* medioevale si traduce nel suo *immaginiamo* in questo senso: «Immaginismo infatti è traduzione dell'istanza esemplaristica in attivismo spirituale»⁴, che si completa poi anche in un maturo personalismo.

² L. STEFANINI, *Platone* cit., p. XXXIII.

³ Cfr. L. STEFANINI, *L'immaginismo come problema filosofico*, Cedam, Padova 1937.

⁴ A. RIGOBELLO, *Introduzione a Il Personalismo* (antologia), Città Nuova, Roma 1978, p. 56.

L'immaginismo si colloca fra gnoseologica e ontologia, come dice Stefanini nell'opera dedicata appunto a *L'Immaginismo come problema filosofico* del 1936, poiché l'immagine non è soltanto il risultato di un'attività che qualifica la conoscenza come conoscenza parziale, limitata e impegnata insieme a manifestare l'apertura a ciò che trascende i suoi contenuti, ma indica la struttura ontologica del soggetto conoscente e la sua modalità di rapportarsi al mondo in cui si trova situato. L'immagine porta con sé l'allusione ad altro e contraddistingue la condizione umana, che nel suo esercizio concreto testimonia uno statuto ontologico dell'uomo come tensione fra essere e dover essere, come sproporzione fra la sua profonda intenzionalità e la sua limitata capacità espressiva. Dice in altro luogo Rigobello: «La parola è presenza di sé a se stessi e insieme rimando ad altro»⁵. Di qui gli interessi di Stefanini per l'estetica. L'immagine è un atto e una parola della mente che non risolve in sé il soggetto che lo esprime, ma significa allo stesso tempo il soggetto che esprime e l'oggetto colto solo allusivamente. Il senso del reale non si esaurisce nell'essere un dato presupposto, ma nel significato che l'interiorità riesce a conferirgli, esprimendolo nella sua luminosità dell'immagine. Nell'universo ciò che dà valore è la persona come soggetto facitore dell'immagine. La persona è questa attività allusiva come parola significante, per cui l'essere assume significato solo nella sua sfera semantica. La sua matura riflessione sul significato del personalismo è affidata a questa sua enunciazione: «L'essere è personale e tutto ciò che non è persona nell'essere rientra nella produttività della persona, come mezzo di manifestazione e di comunicazione tra le persone»⁶.

Nella monografia su *Gioberti* come nei precedenti studi storici sul pensatore del Risorgimento⁷, si sviluppa una lettura della modernità in

⁵ A. RIGOBELLO, *Spiritualismo*, in N. ABBAGNANO - G. FORNERO - P. ROSSI (a cura di), *Filosofia e Storia. Parole e temi. Stili e modelli teorici di fine millennio*, vol. XXII, Corriere della sera, Milano 2018, p. 145.

⁶ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, Studium, Roma 1952, p. 11.

⁷ Cfr. L. STEFANINI, *Gioberti*, Bocca, Milano 1949; ID., *Il problema della conoscenza in Cartesio e Gioberti*, S.E.I., Torino s.d., ma 1926-27, poi confluito nella *Storia della filosofia per i licei*,

cui si mette in questione che da Cartesio in poi la filosofia sia un prodotto della ragione autonoma dell'uomo sempre più svincolato da un rapporto con la trascendenza. La matrice di queste opere storiografiche è infatti la critica all'autonomia della conoscenza che si sarebbe prodotta da Cartesio fino a noi nella direzione della piena immanenza. Alla luce del pensiero platonico e giobertiano invece Stefanini intende illustrare un'altra possibilità per il moderno. Infatti dopo la concezione vichiana della mente “tutta spiegata” succedono per lui periodi di *radicalizzazione empirica* o idealistica, che con la loro unilateralità però riescono a risospingere la ricerca verso nuove forme di tensione problematiche. La filosofia di Gioberti per Stefanini parte dalla scepse platonica e si precisa come *eduzione*. Già nel suo commento del 1926 all'opera di Vincenzo Gioberti intitolata *Introduzione allo studio della filosofia* egli ha affermato: «La filosofia, che è scienza della verità totale, non induce né deduce, ma educe (cioè induce e deduce insieme) illuminando i fatti allo splendore delle idea e ricavando l'idea dall'esame dei fatti stessi»⁸. Non ci sono solo fatti come non esistono solo intuizione ideali, ma si dà costantemente un rapporto dialettico fra essi, che è il segno di una tensione sempre aperta fra fatti e idee in vista di una sintesi mai raggiungibile della verità integrale. La filosofia è storicamente caratterizzata così dalla tensione, che talvolta si radicalizza in un termine o talaltro, ma nella sua struttura originaria mantiene vivo l'equilibrio di entrambi. I maggiori pensatori sono coloro che sono riusciti a mantenere viva la tensione polare tra i due termini, ma più spesso l'equilibrio non regge a lungo e i periodi di stanca speculazione si cristallizzano in una tematica particolare. L'*eduzione* in Gioberti rappresenta il modo con cui il procedere dialettico che partecipa sia dell'*induzione* che della *deduzione* si mostra come il loro fondamento logico-metafisico. Esso è la concreta vita della mente da cui si dipartono come sue strutture entrambi i ritmi logici del nostro ragionamento sulla realtà. L'*eduzione* diventa per Stefanini

Padova 1943; ID., *Persona e Personalismo*, in “Enciclopedia filosofica” di Gallarate; Idem, *Il personalismo giobertiano*, in «Giornale di Metafisica», (1952) 5, poi in ID., *Personalismo filosofico*, Morcelliana, Brescia 1962, cap. XI, pp. 211-233.

⁸ L. STEFANINI, *Il problema della conoscenza in Cartesio e Gioberti*, cit., p. 90.

espressiva della stessa vita dello spirito ovvero appare come la struttura portante della persona. Rispetto alla scepsis platonica l'educazione giobertiana aggiunge l'indicazione del suo procedere dialettico.

L'opera su *Gioberti* era già conclusa nel 1945 e prima di apparire per i tipi di Bocca nel 1947, era apparsa come dispense per l'insegnamento universitario per l'anno accademico 1945-46⁹. «Tutto, di Gioberti, sembra convincerlo appieno» dice Glori Cappello «le idee politiche, in cui un ruolo determinante è riservato al cattolicesimo, le idee filosofiche, che si articolano nello psicologismo e anche nella prospettiva immaginistica e personalistica»¹⁰. L'ispirazione profonda del pensiero giobertiano sta in una riforma globale della cultura che coinvolge insieme civiltà, filosofia e religione, operata nel solco del pensiero tradizionale italiano, senza tuttavia chiudersi in un vacuo provincialismo. C'è il legame fra riflessione filosofica e impegno cristiano nella convinzione che il cristianesimo sorregge l'impegno filosofico e la missione di civiltà che Gioberti ritaglia nel mondo come pensiero cattolico.

Da Spaventa e Gentile l'interpretazione idealistica del pensiero di Gioberti e Rosmini aveva fatto del loro tentativo di superare il pensiero illuministico una via che avrebbe preparato l'immanentalismo idealistico nel solco dell'hegelismo. Gentile si era laureato con una tesi su *Rosmini e Gioberti* (Pisa 1898) e aveva voluto l'imponente edizione nazionale dell'*Epistolario* di Gioberti. Anche altri esponenti dell'idealismo avevano dedicato studi su Gioberti¹¹. Stefanini non è tuttavia convinto del fatto che il pensiero giobertiano, il quale si collega storicamente nel solco tradizionale

⁹ Cfr. L. STEFANINI, *Vincenzo Gioberti. La vita e l'opera. Il pensiero*, Zanocco, Padova 1946 2 voll.; G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, cit., pp. 513-538.

¹⁰ G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, cit., p. 514.

¹¹ Cfr. G. BONAFEDÈ, *Gioberti e la critica*, Edizioni G. Mori, Palermo 1950; G. CUOZZO, *Lo stato presente delle pubblicazioni delle opere giobertiane*, in L. MALUSA (a cura di), *I filosofi e la genesi della coscienza culturale della "nuova Italia" (1799-1900)*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1997, pp. 137-147; C. VASALE, *L'idea di riforma in Gioberti. Fra Tradizione e Rivoluzione*, Aracne, Roma 2012.

del cristianesimo al platonismo, possa riconoscersi nei termini di un idealismo immanentista. Innanzitutto dal punto di vista metodologico Stefanini osserva che i termini usati da Gioberti vadano analizzati nel suo contesto storico. Da un punto di vista filosofico occorre capire se un *primum logico* in Gioberti lo sia anche dal punto di vista cronologico.

Nella parte biografica della sua opera sul pensatore torinese egli spiega i passaggi di una storia che incrocia gli eventi del Risorgimento italiano di cui si sente il profeta. Gioberti nasce a Torino nel 1801 da famiglia modesta. Presto orfano del padre viene dalla madre affidato ai Padri Filippini, che lo educano secondo la spiritualità oratoriana. Conseguo la laurea all'Università di Torino. Nel 1826 diviene cappellano di corte dopo essere stato ordinato sacerdote. Si dedica avidamente alla lettura di innumerevoli opere filosofiche e letterarie e stringe amicizie importanti come con Leopardi e Viesseux a Firenze e con Manzoni a Milano. Già dalle sue riflessioni giovanili emerge l'antisensismo e il primato dello spirituale, per cui l'uomo è un paradosso senza la religione. Sul finire dell'età illuministica Gioberti avverte la delusione per l'assolutezza razionale, che cerca di superare ancorandosi all'autorità della Rivelazione e della tradizione. Costante è in politica il suo liberalismo politico con forti inflessioni democratiche, oscillando fra una concezione repubblicana e una posizione monarchica. La rivista *Giovine Italia* gli rivolge un invito, cui risponde con una lettera in cui auspica un regno di giustizia. Nel 1833, sospettato di liberalismo, viene arrestato, ma non essendo stati trovati elementi sufficienti per una condanna vera e propria, gli viene concessa la grazia dell'esilio. Dal 1833 al 1834 risiede a Parigi. Qui sperimenta il repubblicanesimo fra disinganni e tormenti, rifiutando sia il metodo reazionario sia quello rivoluzionario di Mazzini. Si trasferisce a Bruxelles, dove su posizioni moderate si contrappone al razionalismo e avverte l'assoluta autonomia del soggetto critico. Nel 1838 esce la *Teorica del soprannaturale*, ove il soprannaturale trova uno spazio autonomo di fronte ad una filosofia consapevole dei propri limiti. L'*Introduzione allo studio della filosofia* del 1840 contiene una polemica contro lo psicologismo soggettivistico. Scrive quindi l'articolo *Sul Bello* per l'"Enciclopedia Italiana" e nel

1843-44 esce l'opera *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, in cui pur essendo conseniente con la scoperta rosminiana dell'idea dell'essere, non la vede sufficientemente connessa con la sua Fonte divina e la ritiene incapace di superare lo psicologismo. Nel 1843 esce il *Primato morale e civile degli italiani*, ove spiega il primato del popolo italiano nella sua indipendenza spirituale e politica attorno al Papato, attraverso l'attribuzione al Papa della presidenza onoraria di una confederazione di stati difesa dallo Stato sabaudo, rappresentando la presenza del cattolicesimo sul suolo italico una religione veneranda per la sua natura universalistica. Nei successivi *Prolegomeni al Primato* Gioberti spiega che il *Primato* non ha nulla a che vedere con finalità reazionarie. Violenta è la polemica coi Gesuiti svolta nel *Gesuita moderno*, ove critica il molinismo dei continuatori di S. Ignazio. Nella *Apologia del libro intitolato il Gesuita moderno* egli offre una descrizione degli eventi politici di quegli anni. Nel 1848 rientra a Torino osannato, avendo espresso nel *Primato* un programma neoguelfo di unificazione degli stati italiani che riceve ampie adesioni e discussioni. Accetta di far parte come ministro senza portafoglio del governo Casati e incarica Rosmini di recarsi a Roma per offrire a Pio IX la presidenza di una confederazione italiana. Dopo l'armistizio di Salasco è nominato presidente del Consiglio dello Stato sabaudo ma resiste solo due mesi. Successivamente alla sconfitta di Novara, rientra nel governo e come ministro senza portafoglio viene inviato come plenipotenziario a Parigi. Si dimette e rimane a Parigi in esilio volontario. Qui scrive *Del Rinnovamento civile d'Italia* ove delinea un piano d'azione non più federativo ma unitario e monarchico per la soluzione dell'indipendenza della penisola italiana, riponendo la sua speranza su Cavour, che lo Andrà a trovare prima della sua morte. Nell'*Ultima replica ai municipali* consiglia al Piemonte di non ripiegarsi sui suoi interessi particolaristici. A Parigi Gioberti ritorna ai suoi interessi filosofici e religiosi nei suoi scritti pubblicati postumi, come la *Protologia* uscita nel 1857 e la *Filosofia della Rivelazione*. Gli ultimi suoi contributi sono *La riforma cattolica* e *La libertà cattolica*, di cui rimangono solo frammenti e parti incomplete. Muore a Parigi in solitudine nell'ottobre del 1852.

Per comprendere la parte dedicata al pensiero giobertiano Stefanini pone sin dall'inizio una premessa: «Si è inteso di far fronte alla difficoltà con una considerazione della vita del Gioberti, nella prima parte della presente monografia, che avesse riguardo non solo ai dati biografici e alla storia esterna delle opere, ma anche al movimento di pensiero nei suoi momenti essenziali, con una speciale attenzione all'itinerario giovanile e alla dottrina politica: quest'ultima più di ogni altra legata alle esigenze della polemica ed alle vicissitudini di una lotta drammaticamente combattuta e sofferta. Giovandosi di questo pregiudiziale lavoro, la seconda parte, che è, si può dire, la proiezione in superficie piena di quanto nella prima è soggetto alla dimensione del tempo, consente di mantenere la prospettiva storica, pur facendo rientrare i vari piani nella visione totale»¹². La storia di una coscienza di pensatore presentata da Stefanini in continuo dialogo coi suoi interlocutori e critici attraverso la descrizione delle vicende del suo tempo, lo vede nella seconda parte invece ripercorrere quella stessa storia come colta nelle connessioni logiche delle idee in cui la storia di Gioberti si sostanzia. Il suo è uno spirito che cerca e si cerca, che spera e gioisce in un sogno utopistico che sembra realizzarsi, ma che di fronte al suo naufragio non si piega e soffre protestando e vagheggiando anche nuove soluzioni pur nella delusione della solitudine in cui è costretto¹³.

La seconda parte del *Gioberti* ricostruisce quindi il suo pensiero filosofico e politico, che parte dall'esigenza di fondare l'oggettività del conoscere superando lo psicologismo soggettivistico della modernità. Egli afferma per Stefanini la esigenza dell'Idea, vero assoluto ed eterno, non termine soggettivo, ma realtà assoluta dell'Ente, ossia Dio. Esso è intelligibile ed evidente per sé stesso. È oggettivo e non soggettivo. L'Idea, che ha un carattere ideale, non si dimostra, ma bisogna presupporlo come un vero primitivo fonte delle dimostrazioni e prove successive. Gioberti afferma che il Primo Psicologico (Idea) e il Primo ontologico (Ente reale)

¹² L. STEFANINI, *Gioberti*, cit., p. 5.

¹³ Cfr. A. RIGOBELLO, *Il personalismo nella filosofia italiana del Novecento*, in O. GRASSI - M. MARASSI (a cura di), *La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive*, Mimesis, Milano 2015, pp. 55-86 (in particolare su Stefanini, pp. 56-66).

si identificano nel Primo filosofico, principio dell'intero sapere e fondamento del reale. In questa affermazione sta il nucleo dell'ontologismo, che pone nell'intuizione di Dio la condizione di ogni nostra conoscenza. La sua polemica con Rosmini presente sia nella *Introduzione allo studio della filosofia* sia in *Degli errori filosofici di Antonino Rosmini* si piega alla luce della considerazione che l'idea rosminiana dell'essere, rimanendo primo psicologico, non sia garanzia di oggettività per la conoscenza umana. La vera garanzia si avrebbe solo unificando l'idea dell'essere con l'Essere che viene intuito nella sua assolutezza senza reduplicazioni ideali e reali.

Solo che va garantita la trascendenza di Dio, dato che il prezzo dell'assoluta garanzia di oggettività della conoscenza sia il panteismo implicito nella tesi che Dio si risolve nell'atto di intuizione della onnicomprensiva realtà divina. Gioberti supera la difficoltà che affronterà poi nella *Protologia*, approfondendo l'analisi dell'intuito integrandone la dottrina con quella della riflessione. L'Ente, ha una duplice dimensione, intelligibile e sovraintelligibile, essendo la prima conoscibile e la seconda no, poiché è l'"essenza" stessa dell'Ente. Per lui c'è in Dio una vita *ab intra*, che eccede la nostra capacità di apprensione intuitiva, ed una vita *ab extra*, che riguarda le operazioni di Dio nei confronti del mondo da lui creato, le quali sono oggetto di intuizione. Questa distinzione di piani nella natura divina è giustificata solo dalla debolezza del soggetto umano, che nel momento in cui conosce, intuisce l'attività creativa di Dio e non Dio in sé stesso. L'intuizione del nostro intelletto limitato non costituisce quella di un contenuto chiaro e distinto, essendo infatti vaga l'intuizione umana dell'attività divina in rapporto al mondo ossia dell'attività creatrice di Dio. Di conseguenza all'uomo è necessaria l'attività della riflessione, che chiarisce, fissa le determinazioni e le unifica. Gioberti ha così reso impossibile per Stefanini una interpretazione panteistica della sua dottrina. Infatti l'oggetto dell'intuizione è l'attività creatrice di Dio, che di per sé già comporta la trascendenza tra il creatore e le creature. Il soggetto umano che conosce attraverso l'intuizione associata costantemente alla riflessione è ontologicamente limitato e non può essere considerato una realtà assoluta o assorbita nell'Associazione.

luto. La sua riflessione è inoltre ontologica da distinguersi da quella riflessione psicologica che ha per oggetto solo le proprie operazioni e non l'attività creatrice dell'Ente. Gioberti esclude che si possa dare valore di attività creatrice dell'Assoluto alle operazioni psicologiche come fa l'idealismo trascendentale oppure che l'attività creativa assoluta venga conosciuta nell'introspezione psicologica del soggetto umano come fa il panteismo. Sfuggendo sia all'uno sia all'altro Gioberti dà comunque una garanzia certa di oggettività alla conoscenza umana.

Si comprende così la dottrina della “formula ideale” presentata nella *Introduzione allo studio della filosofia*. Essa ha il suo principio nella idea dell'Ente, per cui il giudizio riflessivo umano secondo cui “L'Ente è” risulta essere la ripetizione dell'atto intuitivo che lo precede e lo fonda. L'intelletto intuente che percepisce l'Ente nella sua concretezza lo contempla come causante e producente l'esistenza. Lo spirito umano contempla l'esistenza prodotta dall'Ente producente, rimanendo spettatore diretto e immediato della creazione. Di qui la prima parte della “formula ideale” che afferma che “L'Ente crea l'esistente”. La seconda parte di essa dice che “L'esistente ritorna all'Ente”, essendo dedotta all'interno dell'attività riflessiva. Riflettere è chiarire, porre in luce rapporti, raccogliere il nesso creativo. L'approfondimento di questo nesso come qualifica principale dell'attività riflettente coglie l'assolutezza amorosa dell'espressività creatrice di Dio. Il vincolo ontologico, che discende dalla creazione, non è semplice depotenziamento dell'Assoluto o un progressivo differenziarsi dell'Uno. Tra creatore e creatura si stabilisce una relazione finalistica parallela a quella causale, una circolarità di vita amorosa. La riflessione non è soltanto l'enunciazione di un rapporto, è piuttosto un ripensamento dello stesso vincolo. Esso è un ricreare dentro la creatività intuita, è un ricondurre sé stesso alla propria Fonte. La Palingenesi con cui si descrive un ritorno completo e finale dell'esistente all'Ente come rigenerazione soprannaturale del creato è un salto che supera ogni limite. Tale Palingenesi non è però raggiungibile nel tempo, ma si pone al di là della successione cronologica delle età. Essa non è *teosi*, che presuppone invece la confusione di Dio con l'universo.

La dottrina dell'intuito va analizzata secondo Stefanini in relazione alle risposte all'esigenza di esternità e internità, come si comprende a partire dalla dottrina della contemplazione propria della tradizione classico-cristiana, cui va aggiunta però la dottrina della riflessione connessa all'esperienza filosofica moderna. Lo spiega bene Rigobello: "Al primo spetta un primato logico, alla seconda la funzione di unificare nella concretezza l'Idea intuita e la finitezza della coscienza intuente"¹⁴. Col concetto di creatività si superano le difficoltà di unificare questi elementi. Intuiamo un'Idea che è creatrice e riflettendo ricreiamo inscrivendo noi stessi nell'atto creativo di Dio. Si tratta di un circolo ontologico con cui si salda il legame degli enunciati della formula ideale. Il linguaggio diventa l'espressione della concrezione umana, mentre il sistema di Gioberti si sviluppa intorno al concetto di creazione divina.

Nel capitolo dedicato da Stefanini allo *Psicologismo trascendente* si contesta la distinzione fra un Gioberti platonico della *Introduzione* e un Gioberti idealista in senso immanentista della *Protologia*. Non vi è in Gioberti un capovolgimento, ma una crisi di sviluppo che richiede precisazioni. Al ciclo dell'intuito segue il ciclo della riflessione, che resta però innestato nel primo. Egli ha sentito assai vivo il problema della sensibilità col problema del darsi concreto dei molti Sono i temi presenti nella *Protologia* e nelle opere successive. L'intuito viene visto come pensiero immanente, simultaneo, mentre la riflessione attua un pensiero successivo. La comunicazione dell'Idea alla mente del soggetto finito rappresenta solo la possibilità della conoscenza, distinta dalla vera conoscenza che si genera quando la mente umana esprime il suo giudizio e riconosce la sua origine divina. L'attività riflessiva è concreativa, poiché la creatura imita il Creatore. Esistere è concreare abbracciando la creazione della sfera ontologica e di quella gnoseologica. La creatività è individuazione. La conoscenza dei corpi è insieme un percepire puntuale ed empirico che situa la sensazione nel rapporto con l'intuito: «La sensazione è una intellezione implicata. Il

¹⁴ A. RIGOBELLO, *Il personalismo nella filosofia italiana del Novecento*, cit., p. 64.

sensibile è un intellibile inviluppato»¹⁵. Il sensibile è limite per il soggetto finito che conosce ed è segno verso cui l'intelletto si protende.

Il rapporto del sensibile con l'intellibile si precisa poi in quello di *mimesi* e *metessi*. La prima è la condizione del creato a partire dalla sensibilità, la seconda a partire dall'intellegibilità. La mimesi imita e la metessi rappresenta, ma non sono momenti di una dialettica. Essi piuttosto indicano lo statuto ontologico del soggetto contingente colto nel suo tendere in maniere diverse alla Fonte da cui proviene col grado della sua finita consapevolezza. Questa costituisce per Gioberti il realismo del pensiero, che significa la sua capacità di esprimere la condizione del reale nella pluralità delle sue relazioni. Tale realismo può essere chiamato anche psicologismo trascendentale, che per lui è il vero ontologismo¹⁶. Ciò significa che l'attività del pensiero umano, nel chiarire il suo statuto ontologico, tende a ripetere in sé quella purezza del pensiero infinito che è Dio. Pur non raggiungendo l'ideale prefissato, si può rilevare come quella purezza investa la pluralità dei singoli pensanti e si rifranga su di essi, costituendone altresì la singolarità e la competenza sull'universale. Stefanini è del parere che questo psicologismo trascendentale possa essere indicato come personalismo. Persona è il possesso che l'Ente ha di sé come pensiero. Nell'Assoluto questa caratterizzazione non è legata alla sensibilità, dato che Dio non si determina nel creato, ma vi si manifesta. La persona umana invece è tale per un'intrinsica determinazione-limitazione, pur nella consapevolezza del rapporto che lo vincola all'Assoluto e in cui diventa possibile la sua autocomprendione. Si capisce così questa affermazione di Gioberti: «La ragione è personale in ogni sua parte. Come facoltà umana ella partecipa della personalità dell'uomo; come verità obiettiva ella è la stessa personalità divina»¹⁷.

¹⁵ V. GIOBERTI, *Della Protologia*, 2 voll., a cura di G. Massari, Botta-Chamerot, Torino-Parigi 1857, I, p. 313.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, II, p. 210.

¹⁷ *Ibid.*, I, p. 194.

La prospettiva giobertiana si precisa come *imaginismo*, per cui la dottrina della formula ideale intende il contesto del pensiero come immagine, rappresentazione e allusione. Il pensiero umano è per Gioberti un pensare per immagini. Se pensare è riflettere sul fondo oscuro e denso che ha per oggetto la creatività stesa di Dio, il pensiero dell'uomo si scopre inadeguato potendone offrire solo una analogia o allusione. La condizione della scienza è sempre imperfetta, nelle attuali condizioni mimetiche del soggetto umano finito, che prelude alla metessi finale. L'uomo inteso come immagine di Dio produce cioè rappresentazioni, che sono segni allusivi in cui si scopre la propria identità ontologica e quella del cosmo come anche la via del ritorno alla Fonte sia di sé sia del creato. L'immagine è segno non estrinseco alla cosa significata con cui è congiunto con un rapporto ontologico. Innestando nella tradizione dell'esemplarismo platonico-bo-naaventuriano l'esperienza moderna dello spirito significante, l'*imaginismo* giobertiano si presenta agli occhi di Stefanini come attivismo gnoseologico che, pur ammettendo l'attività creatrice dello spirito finito, ne avverte la limitatezza, per cui ha bisogno di avvicinarsi all'essere gradualmente con la consapevolezza che l'approssimazione è sempre incapace di raggiungerlo pienamente.

L'immagine è la parola della mente che specifica lo spirito finito come attività espressiva di sé, la quale contemporaneamente significa altro da sé nella sua attività conoscitiva e morale. Il lavoro di Stefanini su Gioberti insiste sulla singolarità del soggetto finito, la cui attività insiste in sé stessa per mezzo della parola, e si sofferma criticamente sulla intera storiografia giobertiana incentrata sull'interpretazione del suo pensiero come orientato verso l'immanenza. Per lui se già egli aveva evitato l'immedesimazione panteista nelle prime formule teoriche, le interpretazioni immanentistiche si dileguano proprio leggendo l'ultimo Gioberti, in cui rimane solo l'istanza trascendentistica a sostenere il suo personalismo. Il pensiero di filosofo torinese è personalistico perché per lui “l'istanza intuitiva che ispira la filosofia di Gioberti si appunta, oltre che sull'esternità e sulla trascendenza, anche sulla concretezza del pensiero: concretezza la quale, se-

condo il filosofo, non può assumere altra specie che quella dell'individualità o della personalità, quest'ultima intesa come forma perfetta dell'individualità”¹⁸. La posizione di fronte all'idealismo è chiara perché la filosofia di Gioberti gli chiarisce che il pensiero è concreta attività spirituale, la quale però non conduce all'autonomia della coscienza personale. C'è sempre un ponte fra psicologia e ontologia. Il personalismo giobertiano precorre l'esistenzialismo quando afferma che «il pensiero non assolutizza l'uomo; l'uomo non esaurisce l'essere, ma resta incluso nel circolo dell'essere»¹⁹, precisando però che il trascendimento si completa nella Fonte prima dell'essere e del pensiero. Esso precorre anche la corrente fenomenologica, per cui nel rapporto intenzionale del soggetto con l'alterità «l'oggetto invece di restare incluso nel soggetto, come sua espressione e suo modo di essere, gli resta ad un tempo trascendente e presente»²⁰, ove la trascendenza è reale dato che non può mai essere riassorbito nell'orizzonte della coscienza trascendentale.

La filosofia assume una caratteristica confederativa per Gioberti in quanto è un'alleanza intellettuiva. Nel dialettismo giobertiano Stefanini scorge una forma aggiornata di dialettica platonica, nel senso di una *diagoghé* che si muove fra *synagoghé* e *diarieris*, la quale non si ferma né all'una né all'altra, ma conduce il pensiero «ad un circolo che entrambe le unisce»²¹. La dialettica si chiarisce, anziché come alternanza fra deduzione e induzione, come *eduzione*, che «non sale e né scende, ma cammina orizzontalmente di generale in generale e di particolare in particolare, mettendo in luce e tirando fuori un concetto che sta apparentemente sotto un altro concetto perché realmente si immedesima seco»²². Il movimento orizzontale dell'eduzione diventa verticale con l'intuizione, che nel postulato dell'unità realizza la *circumsessione dei veri*. Essa rende possibile il giudizio razionale, poiché coglie i veri nella simultaneità fuori della successione temporale, anche se questa

¹⁸ L. STEFANINI, *Gioberti*, cit., p. 322.

¹⁹ *Ibid.*, p. 422.

²⁰ *Ibid.*, p. 423.

²¹ *Ibid.*, p. 141.

²² *Ibidem*.

disposizione metafisica non si manifesta se non attraverso il pensiero discorsivo. I veri si richiamano sostenendosi a vicenda come i mattoni che sono fra loro strettamente connessi nel muro. L'errore sta nell'arbitrario e nello sconnesso, cioè nell'isolamento che l'intelletto evita all'io in cui l'idea con le sue sfere presenti alla coscienza rappresenta un luogo unitario in cui si svolge la sua funzione mediatrice liberandolo dal «frastaglio della vita mentale»²³. Il ruolo della religione tradizionale non si può confondere con l'incivilimento e il progresso civile, perché questo condurrebbe inevitabilmente ad un esito panteistico²⁴. Il cristianesimo non è riconducibile razionalisticamente ad una espressione astratta di universalismo, poiché esso non può esercitare la sua missione universale se non attraverso la sua diffusione nella storia tramite la sua germinazione storicamente e individualmente determinata²⁵.

Date queste premesse teoriche si comprende meglio la posizione politica di Gioberti nei suoi sviluppi e cambiamenti, a partire dal *Primato*, passando per l'*Apologia* e arrivando al *Rinnovamento*. Essa si determina nel rapporto tra la tradizione che dà sostanza alla continuità storica e l'arbitrio che nutre l'istanza di innovazione. La tradizione federalistica italiana va innovata incontrando la proposta di una soluzione unitaria, la quale può essere raggiunta attraverso la confederazione, in cui sia il popolo italiano che i suoi principi devono collaborare. La presenza del Papa sul territorio italiano, così diviso tra tante tradizioni regionali, rappresenta l'equilibrio attraverso il suo contesto spirituale. L'intuizione dell'Ente non è uno slancio solitario del singolo soggetto, ma nell'intuizione si coglie il vincolo col Logos, con Dio creatore e col cosmo. Il genere umano o la società universale degli uomini è il punto di contatto e di mediazione tra il soggetto, il cosmo e Dio. Ma la dialettica delle mediazioni rimane astratta se non si rifrange nella concretezza dell'unità delle singole società umane che sono le nazioni. La confederazione degli Stati italiani, che conferisce al Papa la

²³ *Ibid.*, p. 338.

²⁴ Cfr. G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, cit., pp. 527-528.

²⁵ Cfr. L. STEFANINI, *Gioberti*, cit., p. 219 e ss.

presidenza onoraria e ad una Dieta rappresentativa il potere di principi e popoli, afferma l'indipendenza della sua sovranità nazionale. Quando però il sogno neoguelfo di una utopia confederativa naufraga, Gioberti si ritira ma affida poi a *Del rinnovamento civile d'Italia* del 1851 una soluzione unitaria in cui fa leva sul secondo corno della sua precedente proposta che era la funzione del Piemonte nel proteggere militarmente l'Italia che si stava formando. Il Piemonte forte del suo esercito e della sua disciplina militare deve per lui realizzare l'unità dell'Alta Italia come il primo nucleo della futura unità dei suoi popoli in una nazione moderna che possa stare nel consesso di quelle europee. Cavour che lo andrà a trovare a Bruxelles prima di morire solo e povero nel 1852 ne saprà raccogliere il testimone riconoscendone le doti profetiche.

Nel saggio su *La potenzialità dell'intuito nella Protologia del Gioberti*, Stefanini si sofferma sull'ultima produzione del filosofo torinese, precisando il senso del suo psicologismo trascendente come differente da quello trascendentale di Kant: «l'essere che noi siamo è forma del nostro intendere, ma nell'essere stesso è inserito l'atto che ci costituisce e ci forma, creandoci. Quello che l'esistente pensa è infinitamente di più di quello che egli è, perché il di più si inserisce nel suo stesso esistere, non come appartenenza, ma come condizione dell'esistere. La categoria giobertiana dell'intendere, che ci dà l'universalità, la necessità, l'assolutezza del conoscere è questo senso di dipendenza dall'universale, dal necessario, dall'assoluto»²⁶. In un altro contributo dedicato a *L'Idea del quarantotto in Vincenzo Gioberti*²⁷ egli precisa che il risorgimento non è stato solo il risultato di vari interessi economici, ma è stato guidato da quel fantasma che è l'Idea, per cui la patria non poteva essere riconquistata dagli italiani se non con il moto interiore delle loro coscienze. Le sue sventure non provenivano da governi o chierici, ma dall'esaurirsi della loro forza morale, la quale aveva fatto

²⁶ Cfr. L. STEFANINI, *La potenzialità dell'intuito nella Protologia del Gioberti*, in «Giornale di Metafisica», (1946) 1, pp. 353-367, in particolare 363; cfr. G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, cit., pp. 533 e ss.

²⁷ Cfr. L. STEFANINI, *L'Idea del quarantotto in Vincenzo Gioberti*, in *Centenario del '48*, Tipografia del Seminario, Padova 1949, pp. 19-30.

perdere agli italiani “il volere che edifica”. Solo la religione cattolica era per loro il bene incorrotto che stava sul suolo italiano, dando alla patria il sostegno morale ed intellettuale al fine di riscattarsi. Il Quarantotto porta Gioberti alla presidenza del Consiglio ma la disfatta di Novara fa finire il sogno del Risorgimento. Egli stesso finisce di nuovo esule ma rimane sempre attento alle vicende politiche italiane ed europee. Meditando i temi della *Protologia* egli ha indicato poi nel *Rinnovamento* la via dei successivi successi italiani che realizzerà Cavour senza poterli vedere.

Nel saggio sul *Personalismo giobertiano* Stefanini ci offre una ulteriore prospettiva. Dal trascendentalismo moderno per lui vengono gli errori dell’immanentalismo e del panteismo, che considerano l’attività dello spirito solo come formale anziché formante, risolvendosi la spiritualità in una vacua legalità che avrebbe poi necessità di riempirsi di determinazioni concrete e sensibili: «Per Gioberti invece, la determinazione sta tutta dalla parte della spiritualità, la quale quando è assoluta, è la determinazione massima di sé, con sé medesima ed esclude ogni limite». L’indefinito è indeterminato, l’infinito è determinatissimo, anzi è la più importante determinazione. Passando alla considerazione giobertiana della personalità dell’assoluta trascendenza alla personalità umana egli osserva che «la persona umana non risulta da un ritaglio della fisicità [...]», ma è costituito in sé medesimo in una determinata inseità, che è immagine creata dell’autosufficienza divina»²⁸. Per questo la ragione è personale in ogni sua parte, per il fatto che lo spirito coglie l’ente in modo mediato attraverso i poteri riflessivi della mente oltre l’intuito.

Sommario

La stesura dell’opera su Gioberti viene svolta durante la piena maturità del pensiero di Luigi Stefanini, che ha dedicato al filosofo torinese numerosi studi che hanno preceduto e poi hanno seguito tale studio storiografico. Gioberti rappresenta il profeta del Risorgimento italiano sia sul piano

²⁸ L. STEFANINI, *Personalismo giobertiano*, in «Giornale di Metafisica», (1952) 7, pp. 545-558, ora in ID., *Personalismo filosofico*, Morcelliana, Brescia 1962, pp. 221-244.

filosofico sia sul piano politico, col famoso libro su *Il primato morale e civile degli italiani* del 1842. Secondo Stefanini egli dal punto di vista teorico ha espresso una forma do ontologismo che vede nell'Ente della formula ideale (L'ente crea l'esistente) una Idea intuita dalla mente umana non dissociata dalla determinazione della realtà, che si comunica nella creazione delle persone e del cosmo, che ritornano alla Fonte (L'esistente ritorna all'Ente). L'uomo mostra la sua personalità in questo ritorno poiché partecipa della dimensione creativa della volontà divina, che lo sospinge a chiarire sul piano della riflessione ciò che rimane oscuro e vago nell'intuizione dell'Idea, avviando il processo metessico della civiltà verso la libertà. La proposta politica di Gioberti viene così indicata da Stefanini come confederativa per la natura unitaria di un processo di formazione della nazione italiana che tenga conto delle sue differenze costituzionali e culturali. Fallito il progetto neoguelfo Gioberti annuncia anche col *Rinnovamento* l'unità d'Italia sotto la guida politica e militare dello Stato sabaudo.

Parole chiave

Risorgimento, Ontologismo, Ente, Libertà, Personalismo

Summary

The writing of the work on *Gioberti* is carried out during the full maturity of the thought of Luigi Stefanini, who has dedicated to the Turinese philosopher numerous studies that preceded and then followed this historiographical study. Gioberti represents the prophet of the Italian Risorgimento both on a philosophical and political level, with his famous book on *Il primato morale e civile degli italiani* of 1842. According to Stefanini, from the theoretical point of view he expressed a form of ontologism that sees in the ideal formula's entity (the entity creates the existing) an Idea intuitively by the human mind not dissociated from the determination of reality, which is communicated in the creation of people and the cosmos, which return to the Source (the existing returns to the entity). Man shows his personality in this return because he participates in the creative dimension of the divine will, which pushes him to clarify on the level of reflection

what remains obscure and vague in the intuition of the Idea, starting the metessic process of civilization towards freedom. The political proposal of Gioberti is indicated by Stefanini as confederative because of the unitary nature of a process of formation of the Italian nation that takes into account its constitutional and cultural differences. After the failure of the neo-Guelphic project, Gioberti announced with the *Rinnovamento* the unity of Italy under the political and military leadership of the Savoy State.

Keywords

Risorgimento, Ontologism, Entity, Freedom, Personalism

Seconda parte

**La dimensione creativa e relazionale della persona:
prospettive a confronto**

“La monade spirituale è tutta porta e tutta finestre”
Luigi Stefanini e la fenomenologia

di *Emilio Baccarini*

Introduzione

In un mio precedente contributo sull’antropologia di Luigi Stefanini segnalavo la possibilità di un confronto del filosofo trevigiano con la fenomenologia di Edmund Husserl. Vorrei ripartire da qui per questo nuovo contributo dedicato esplicitamente alla questione di questo rapporto. Scrivevo allora: «Sono convinto che se Stefanini avesse potuto continuare il suo confronto con la fenomenologia husseriana e con alcuni suoi sviluppi, per esempio la fenomenologia della costituzione del mondo spirituale in cui Husserl presenta una sua esplicita teoria della persona, con la fenomenologia genetica e le sue analisi sulla concretezza dei vissuti del soggetto monadico, ma inserito in una rete relazionale, o, ancora con la lettura della fenomenologia fatta da Edith Stein, anche lei alla ricerca di una ‘filosofia cristiana’¹, certamente ci sarebbe stato un dialogo più ricco e meno pre-giudiziale. Sicuramente avrebbe rivisto e/o riscritto le prime righe troppo severe e, a mio avviso anche ingiuste, troppo dipendenti dal

¹ A differenza di Scheler, negli scritti di Stefanini non si segnala, almeno mi sembra, una particolare attenzione per questa allieva di Husserl che ha delineato un cammino dentro la metafisica che non gli sarebbe dispiaciuto. Significativamente la ‘Fondazione Luigi Stefanini’ di Treviso, ha dedicato un convegno a queste due figure, *Edith Stein e Luigi Stefanini. Esperienza, persona, società. Atti del Convegno della Fondazione Luigi Stefanini* (Treviso, 18-19 gennaio 2002), Prometheus, Milano 2004.

giudizio ‘massimalista’ del De Ruggiero, del capitolo dedicato all’esistenzialismo eidetico nel suo libro *Il momento dell’educazione*². Forse con lo stesso Scheler il disaccordo sarebbe stato smussato³, poiché occorreva un tempo di purificazione del linguaggio che consentisse un ‘approccio’ meno trascendentale, in senso kantiano e idealista, alla trascendentalità dell’atto della coscienza quale è proposto dalla fenomenologia husseriana. La struttura disvelativa dell’atto corrisponde al primato della coscienza che però non chiude la coscienza in una torre inespugnabile poiché, attraverso il contenuto noematico rinvia ad altro da sé. La stessa trascendenza di Dio si annuncia attraverso una fenomenologia dei limiti della coscienza che, tuttavia, non si ferma al limite, ma va alla ricerca di ciò che consente il vissuto della limitatezza, l’illimitato»⁴.

Stefanini è un metafisico con una notevole sensibilità fenomenologica. L’atteggiamento fenomenologico, potremmo dire anche l’attitudine, come ha insegnato Husserl, è un particolare modo di *guardare* il mondo e le realtà che in esso si muovono. Gli atteggiamenti determinano metodiche di approccio totalmente differenti. L’atteggiamento *naturalistico* peculiare della ricerca teoretico-scientifica, implica la posizione di oggetti cosali trascendenti che resistono all’assorbimento in una coscienza trascendentale come suoi vissuti. L’atteggiamento *fenomenologico* consiste nella capacità di scavare nelle profondità e nelle articolazioni molteplici della coscienza e del modo di darsi dei suoi vissuti; penso per esempio ai vissuti della temporalità. Infine, l’atteggiamento *personalistico* che è peculiare del mondo spirituale e che attinge la sfera più profonda della soggettività

² Si vedano le brevi osservazioni-testimonianza di Enzo Paci sulla ‘sensibilità’ fenomenologica di Stefanini, nel volume commemorativo di AA.VV., *Scritti in onore di Luigi Stefanini*, Liviana, Padova 1990.

³ In *Amore e conoscenza* (Morcelliana, Brescia 2009, pp. 56 ss.) Scheler lamenta che non si sia sviluppata un’autentica traduzione ‘filosofica’ del messaggio cristiano e anch’egli vede in Agostino l’interprete più originale di questa esigenza.

⁴ E. BACCARINI, *Il personalismo di Luigi Stefanini e l’odierna antropologia filosofica*, in AA.VV., *Luigi Stefanini e l’odierna antropologia filosofica*, Cleup, Padova 2011, pp. 27-44. La citazione è a pp. 35-36.

nei suoi rapporti con sé stessa e con gli altri. A questo ambito, la costituzione del mondo spirituale, Husserl nel secondo libro delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*⁵, ha dedicato pagine di grande suggestione che, a distanza di un secolo, sono ancora imprescindibili come peculiare metodologia di approccio al mondo spirituale. La persona, così come emerge dall'indagine fenomenologica non è più soltanto corpo-cosa tra cose, oggetto delle scienze chimico-fisiche-biologiche ecc., ma vivente relazionato a viventi nella comune tensione costitutiva di scopi e di responsabilità comunitari. È per questo motivo che Husserl può affermare: «Completamente diverso è l'*atteggiamento personalistico*, in cui noi siamo sempre quando viviamo, quando ci parliamo, quando salutandoci ci tendiamo la mano, nell'amore e nella repulsione, nella meditazione e nell'azione, quando siamo in un riferimento reciproco, nei discorsi e nelle reciproche obiezioni; in cui siamo, anche, quando consideriamo le cose che ci circondano appunto come il nostro ambiente circostante e non, come nelle scienze della natura, come “natura” obiettiva. Si tratta quindi di un atteggiamento naturale e per nulla artificioso, un atteggiamento che tuttavia ha dovuto essere attinto e poi mantenuto attraverso particolari mezzi ausiliari. Vivere come persona significa porre se stessi come persona, trovarsi in rapporti coscienti con un “mondo circostante” e porsi in simili rapporti»⁶.

Da queste poche affermazioni si può già cogliere quella che possiamo definire la preminenza, Stefanini direbbe la *primalità*, dello spirituale⁷, per questo motivo Husserl non sente il bisogno di aggiungere ‘spirituale’ a monade. La teleologia intrinseca alla ricerca husseriana è quello della costituzione di una scienza della soggettività, di una “monadologia assoluta che sia ampliamento di una egologia trascendentale”. Questa scienza della

⁵ L'edizione da cui cito è quella dei ‘Classici del pensiero’: E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Mondadori, Milano 2008.

⁶ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., pp. 619-620.

⁷ Cfr. L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, Studium, Roma 1979, pp. 10 ss.

soggettività è – così pensa Husserl – il compimento delle attese della ricerca metafisica di Agostino. Le *Meditazioni cartesiane* si concludono con la citazione della famosa espressione agostiniana: *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*⁸. La metafisica resta, anche per Husserl, il compimento del senso. Lo sviluppo più interessante nell’orizzonte fenomenologico è quello proposto da Edith Stein nella sua opera incompiuta *Essere finito ed essere eterno. Per una elevazione al senso dell’essere*⁹. La continuità teoretico-esistenziale tra la Stein e Stefanini stupisce perché si direbbero appartenenti alla stessa scuola, che vede l’inizio imprescindibile del proprio percorso nell’*io*¹⁰ e, dal punto di vista ontologico, nell’*io sono*, come asserto fondamentale¹¹ in cui traluce, come dice Stefanini, “il connettivo universale della creazione”. Un breve confronto tra i due potrebbe essere illuminante, almeno nella direzione di una fondazione teoretico-ontologica di una filosofia cristiana. Non è naturalmente questo il luogo per un confronto analitico che andrebbe ben al di là dei limiti e delle intenzioni di questo testo. È importante, infatti, premettere un’annotazione metodologica generale prima di continuare il nostro breve percorso. Il confronto con Husserl, si limiterà a mostrare delle risonanze a partire da alcuni testi significativi degli inizi degli anni Venti in cui Husserl cercava di fondare una fenomenologia della persona come compimento della fenomenologia del soggetto. Il titolo di queste mie note riprende semplicemente un’espressione dello stesso Stefanini in *La mia prospettiva filosofica*¹² che mi ha particolarmente attratto. Immediatamente mi è tornata in mente un’espressione di Husserl in un testo dedicato alla trascendenza dell’*alter ego* degli inizi degli anni Venti di cui mi ero occupato in passato: «*Jedes Ich ist eine ‘Monade’*.

⁸ E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, Fabbri, Milano 1996, p. 171.

⁹ E. STEIN, *Essere finito ed essere eterno*, tr. it. a cura di L. Vigone, Città Nuova, Roma 1988.

¹⁰ *Ibid.*, paragrafo 6, p. 84 e ss.

¹¹ *Ibid.*, pp. 95-96. Cfr. anche L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, Canova, Treviso 1996, p. 23.

¹² *Ibid.*, p. 20.

*Aber die Monaden haben Fenster. [...] (die Fenster sind die Einfühlungen)*¹³. La corrispondenza, anche da un punto di vista della prospettiva teoretico-speculativa, oltre che espressiva è veramente sorprendente, anche perché viene posta come risposta a un interrogativo che è lo stesso da cui parte Husserl: Solipsismo? Scriveva Stefanini: «Solipsismo? Clausura dell’io entro i limiti invalicabili della sua singolarità? Tutt’altro, anzi la sua singolarità è sonda e antenna sulle profondità e sulle altezze dell’essere. La *monade spirituale* è tutta porte e tutta finestre in quanto per la sua controllata finitezza è insediata nell’essere e non può trarre alla luce se stessa senza coinvolgere nell’atto proprio tutte le condizioni fisiche, sociali, storiche, metafisiche a cui è vincolata»¹⁴.

Mi servirò dell’autopresentazione che Stefanini fa della propria prospettiva per raccogliere le suggestioni maggiori in ordine all’ottica fenomenologica a cui farò seguire, come accennavo, un breve percorso più direttamente legato alla visione della soggettività personale in Husserl.

Il mio dogma è l’io

Nel mio contributo, a cui mi riferivo sopra¹⁵, ho definito la prospettiva filosofica di Stefanini come *personalismo speculativo*. Il suo sforzo ininterrotto, originale e creativo è stato quello di ‘pensare’ la persona dentro le coordinate della filosofia del soggetto propria della modernità, ma senza le derive a cui questa ha condotto rifiutando qualsiasi teleologia metafisica. L’io-persona non si autodefinisce e tanto meno autofonda, ma in sé stesso, nella sua finitezza ontologica, scopre l’*imagine* dell’infinito, nella

¹³ «Ogni io è una monade. Ma le monadi hanno finestre (le finestre sono le entropatie)». Si tratta di un testo del gennaio/febbraio 1922 che ha per titolo: “La trascendenza dell’alter ego rispetto alla trascendenza delle cose. Una monadologia assoluta come estensione dell’egologia trascendentale” in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Husserliana Bd. II, Nijhoff, Den Haag 1973, p. 244. È mia la traduzione dei testi tedeschi citati in seguito con la sigla *Ph.I, II* seguito dal numero di pagina.

¹⁴ L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 20.

¹⁵ Cfr. nota 1 sopra.

sua temporalità, la dimensione dell'eternità. Si tratta di una ripresa originale della prospettiva agostiniana capace di assumere la filosofia moderna per aprire la prospettiva di un'ontologia personalistica. La tesi che apre il primo capitolo de *Il personalismo sociale*¹⁶, dedicato a una ‘Teoria della persona’, e ripresa anche in *La mia prospettiva filosofica* da cui cito, recita: «L'essere è personale e tutto ciò che non è personale nell'essere rientra nella produttività della persona, come mezzo di manifestazione della persona e di comunicazione tra le persone»¹⁷.

La dimensione *speculativa* che dicevo si ricava dal modo di concepire l'esperienza personale come tutto ciò che può essere constatato nella sfera della consapevolezza. Il sapere critico non può prescindere dall'esperienza e, come scrive Stefanini: «[...] Il punto di partenza di ogni dimostrazione è l'esperienza che io ho di me stesso. L'io è il fatto primordiale e centrale dell'esperienza»¹⁸. Questa esperienza non è un fatto privato, ma si terrà anche in tutti coloro che dicono di sé io. In questa esperienza, secondo Stefanini, è l'essere stesso che si manifesta. Attraverso questa esperienza si sperimenta la primalità dello spirituale. Questa esperienza consente anche di attingere un altro dato fenomenologicamente di grande rilevanza soprattutto quando si parla di monade ed è l'uni-identità che costituisce l'unicità, caratteristica fondamentale della persona. C'è un passaggio che sembra della penna di Husserl: «tutto vuole relazionarsi a tutto nella mia esperienza, perché tutto vuol rientrare nel connettivo unitario della coscienza»¹⁹. In maniera molto decisa per affermare questa preminenza dell'io, Stefanini scrive: «[...] L'unico principio primo, l'unica categoria, l'unica verità assiomatica che è preposta all'ordine della razionalità è l'io: l'io che non può smentirsi nei suoi acquisti particolari e perciò è inconfondibile, almeno se vuol realizzare la sua natura profonda; l'io che è

¹⁶ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 7 e ss.

¹⁷ I due testi in molti punti sono coincidenti. Cfr. L. Stefanini, *La mia prospettiva filosofica*, cit. p. 9.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofia*, cit. p. 14.

categoria, cioè forma che informa tutti i suoi contenuti empirici; l'io che è verità assiomatica, unico dogma preposto alla razionalità affinché essa possa adempiere un compito rigorosamente critico»²⁰.

In un passaggio che sta tra la fenomenologia e la metafisica il Nostro coglie la connessione intermonadica come dato elementare: «[...] Gli esseri spirituali finiti sono congiunti l'uno all'altro, pur nella loro incomparabile unicità, dal connettivo universale della creazione, la quale rende anche il finito competente dell'assoluto»²¹. L'orizzonte che si apre è certamente al di là della fenomenologia e attinge il piano della metafisica. Tuttavia la considerazione fenomenologica come autoriflessione consente di affacciarsi su questo orizzonte certamente eccezionale il piano della manifestazione del *come*, ma che non sminuisce le possibilità dell'umano e dell'interumano. Scrive Stefanini: «l'uomo non può possedersi se non si possiede in Dio. Ma è vero anche che Dio non può essere posseduto dall'uomo se l'uomo anzitutto non mette in atto tutte le sue risorse per conquistare sé stesso. Dio non ha bisogno dell'uomo per essere se stesso; ma l'uomo ha bisogno dell'uomo per rapportarsi a Dio, altrimenti gli verrebbe meno il termine primo in cui Dio gli si manifesta»²².

La struttura connettiva del soggetto

Affacciamoci ora in maniera più esplicita sull'orizzonte fenomenologico, quasi in maniera speculare a quanto abbiamo già detto di Stefanini, e lo facciamo riferendoci ad alcuni testi ‘minor’ che sono stati raccolti in tre volumi che riguardano la fenomenologia dell’intersoggettività e dove è evidente anche la ricerca sul senso della persona. Possiamo prendere le mosse dalla questione della connessione di ‘soggetto’ e ‘sistema’ quasi scontata nella storia della filosofia, ha, invece, una caratterizzazione fortemente problematica nell’ambito fenomenologico. Basta anche sol-

²⁰ *Ibid.*, p. 17.

²¹ *Ibid.*, p. 24.

²² *Ibid.*, pp. 24-25.

tanto uno sguardo estrinseco alla struttura dei *Grundprobleme der Phänomenologie* del 1910-11 per osservare che per Husserl la ricerca genetica fondamentale riguarda la soggettività, l'io.

Accanto alla *Wissenschaftlichkeit*, la scientificità, Husserl scopre presto il polo di “connessione”, il “connettivo sistematico-teleologico”, cartesianamente denominato *ego cogito*. L'io, il soggetto, fenomenologicamente, costituisce l'unità sistematica. Per questo non è azzardato dire che la soggettività è l'osso che la fenomenologia husseriana ha continuato a spolpare alla ricerca di una sensatezza ultima, radicale, esibendo, proprio in questa scarnificazione, dei paradossi che, a mio avviso, costituiscono l'originalità dell'eredità teorica della fenomenologia²³. Scrive Husserl: «Io sono. Ma questo io (*ego*) non è un oggetto nel senso di una realtà. Io mi trovo come polo-io, come centro di affezioni e azioni, mi trovo quindi relazionato a un mondo circostante. Da un punto di vista eidetico però comprendo che io non sono pensabile senza un reale mondo ambiente. L'io è impensabile senza un non-io al quale egli si riferisce intenzionalmente. Ciò non vuol dire che questo io ha un altro io ‘accanto’ a sé o che potrebbe averlo. In ogni caso nella riflessione interna, nella considerazione del contenuto di senso di un *ego cogito*, *ego sum* nella variazione delle sue possibilità immaginabili io trovo che io e non-io sono inscindibili»²⁴.

La scoperta fenomenologica del cogito come “polo-io”, centro di azioni e affezioni equivale all'esibizione della stessa strutturazione sistematica. Il punto di partenza descrittivo lo si può rintracciare nell'analisi della costituzione così delineata da Husserl: «La costituzione di una cosa corporea è costituzione di una realtà. Essa si costituisce come un'unità intenzionale di aspetti. Questi però possono costituirsoltanto attraverso intenzioni di aspettativa scaturite associativamente; intenzioni che dipendono da un ‘se e così’ e come tali trovano eventualmente il loro riempimento in datità percettive immanenti di uno e medesimo flusso sogget-

²³ Basta a tale proposito richiamare il I Libro di *Idee*.

²⁴ *Ph I*, II, p. 244.

tivo, ma un riempimento provvisorio, giacché nell'assenza di queste continue serie di aspettazione. Il primo reale costituito idealmente è quello solipsistico che in generale è fondato sul flusso coscientiale solipsistico. Il reale intersoggettivo, l'oggettività per ‘ciascun’ soggetto si costituisce attraverso l’entropatia” [...] L’entropatia produce la prima vera trascendenza (trascendenza quindi in senso proprio)»²⁵.

Mi pare importante sottolineare l'affermazione husseriana del primato del reale *solipsistico* con cui ci dovremo confrontare parlando della persona.

In una ‘presentazione elementare’ della polarità io-oggetto, Husserl scrive: «Una coscienza e un atto di coscienza ha un polo contrapposto. L’esser diretto verso il polo oggettivo è l’essere diretto dell’io ‘nella’ coscienza a questo polo. Ed anche questo io è un polo»²⁶. Husserl fa seguire una descrizione interessante di questo io che viene colto come centro puntuale di attività oltre che percettiva, anche temporale rispetto al cui flusso di coscienza è possibile determinare un prima e un poi e che tuttavia nella sua capacità “centrativa” è sempre relazione a un di fronte e attività identificante di uno stesso io. «Tutto è centrato, attualmente o potenzialmente, tutto è per me qui, è mio tema o mi affetta ed inoltre è notato, mi affatta ed è inosservato. È qui per me e ‘può’ colpire la mia sensibilità, può essere compreso, può divenire tema di un atto. Questo identico polo io, il centro delle affezioni e delle azioni (anche delle relazioni) è per se stesso»²⁷. Poco oltre Husserl offre una giustificazione originaria del *solus ipse* che al tempo stesso mostra la capacità di penetrazione analitica della fenomenologia. Leggiamo: «L’io vivente nella vita dell’io, nella quale egli è effettivamente o attivamente io fungente, e come tale sta prima della funzione polarmente contrapposta di colpire sé stesso e divenire tema come ulteriore. Per l’io e per tutte le sue azioni e affezioni questa funzione è in sé una seconda cosa e necessariamente una conseguenza, dove il

²⁵ *Ibid.*, pp. 7-8.

²⁶ *Ibid.*, p. 27.

²⁷ *Ibid.*, p. 28.

senso di questo seguire ha le sue difficoltà e non può, per così dire, significare un'usuale successione nel tempo e nel piano o linea. Bisogna sempre distinguere il *polo originariamente vivente* negli atti viventi originari (il quale essendo, cioè fungendo costituisce per sé una presenza, ma ciò non significa un presente, un ora che sta di fronte) e quello divenuto un di fronte e come tale non più polo vivente, che è presente per un nuovo polo, originariamente vivente. Il nuovo però è lo stesso assolutamente identico polo in una nuova funzione vivente in originario. L'io è centro di funzione che può sempre essere centro funzionale di una funzione»²⁸. A questo io, nella sua *capacità* di incentramento polare ineriscono *in maniera essenziale* una coscienza e un oggetto²⁹ a cui bisogna aggiungere, un *Leib*, un corpo vivo, come *organo dell'io*. Oggetto, *Gegenstand*, di questo io è il mondo quale polo-orizzonte di connessione sistematica; più precisamente, l'atto del soggetto non raggiunge mai l'esaurività della costituzione della 'volle Natur' (della natura totale), che significherebbe poi la realizzazione della totalità dell'esperienza possibile. È in questo contesto che si stabilisce una connessione tra orizzonte d'esperienza e sistema d'esperienza che richiede a propria giustificazione una genesi. L'ampliamento dell'orizzonte d'esperienza si articola secondo connessioni che producono unità esperienziali di grado superiore. Ciò spiega perché Husserl possa affermare che «noi possiamo costruire in un certo modo sistematicamente la nostra esperienza totale (la percezione, l'appercezione d'esperienza originaria)»³⁰. Mi pare che da quanto veniamo dicendo si evinca con chiarezza che la sistematicità fenomenologica è nient'altro che il sistema delle possibilità del soggetto³¹. Ciò significa anche però la riduzione al soggetto solipsistico³².

Chi conosce anche poco il pensiero husserliano ritrova qui gli elementi costanti del suo itinerario teoretico. Tuttavia - e qui ci avviciniamo

²⁸ *Ibid.*, p. 29.

²⁹ *Ibid.*, p. 51.

³⁰ *Ibid.*, p. 115.

³¹ *Ibid.*, p. 98. Si vedano anche le pp. 250-255.

³² Cfr. a questo riguardo *Ibid.*, p. 74. Si veda anche il testo n. 5, pp. 105 ss.

a uno di quei paradossi a cui accennavo – il soggetto husseriano non è una vuota struttura trascendentale, ma una “concrezione monadologica”³³. E ciò non è di poco conto, infatti sollecita la formulazione di domande ulteriori circa l’unità di una individualità, la molteplicità di individualità, la condizione di possibilità della molteplicità stessa, la coesistenza di molteplici individualità ecc. La descrizione fenomenologica della monade, come monadologia fenomenologica diviene in tal modo il presupposto per una fenomenologia della persona. Questa direzione di indagine, in continua tensione teorica è particolarmente stimolante.

Dal soggetto alla persona: pluralità monadica e coesistenza intermonadica

Per procedere in questo studio sulla fenomenologia della persona possiamo partire nuovamente proprio dalla ‘definizione’ di monade che Husserl dà. «Chiamo *vivere monadico* l’unità del vivere universale nell’*Erleben* con la partecipazione o senza partecipazione dell’io, in ogni caso con la partecipazione possibile e se prendiamo questo vivere nella piena concrezione che assume la connessa realtà essenziale dell’io di questo vivere nella sua coappartenenza, quindi l’io in relazione al suo *Erleben* e l’*Erleben* in relazione all’io, allora parliamo della monade»³⁴.

Ciò che mi sembra fondamentale in questa definizione è l’esibizione dell’unità dell’*individualità* come peculiare del soggetto, dove, tra le altre cose si lascia intravedere la riformulazione di un “trascendentale concreto”, metodologicamente innovativo della cui indagine, tuttavia, non ci occuperemo qui e della cui importanza si era invece accorto Stefanini. Torniamo invece a riflettere sulla monade e sulle condizioni di possibilità della molteplicità delle monadi.

La monade è, per definizione, una soggettività solipsistica. Al solipsismo conduce anche, come abbiamo già accennato, la riduzione fenomenologica. Opportunamente, qui Husserl parla di *riduzione solitaria all’io solitario* ed esplicitamente ciò significa che «ogni io è per sé, è un’unità per sé,

³³ Sul concetto di monade come ‘concrezione dell’io’ si vedano pp. 42 ss.

³⁴ *Ph.* I, II, p. 46.

ha il suo flusso di vissuto, ha i suoi poli ideali ecc. Ogni io è una ‘monade’. Ma le monadi hanno finestre. Esse non hanno finestre o porte in cui possa entrare *realmente* un altro soggetto, ma attraverso di esse (le finestre sono le empatie) è possibile esperirle altrettanto bene, attraverso la rimemorazione, come propri vissuti passati»³⁵.

Prima di passare a riflettere con maggiore attenzione su queste “finestre”, è opportuno notare, proprio a partire dall’esperienza entropatica la differenza della costituzione che nell’io si produce dal suo essere per sé. Ciò che funge è qui l’attività di incentramento dell’io, per cui tutto quanto avviene all’io e nell’io si può dire *in se est et per se concipitur* e che tutti i *concepti* delle *res* della natura provengono puramente da esso, dall’altro i concetti e le rappresentazioni, pur essendo propri di ciascuno, possono essere concepiti da un altro soggetto io, tutti coloro che dicono di sé io, come dice Stefanini³⁶. Da questo punto però viene meno l’attività rappresentazionale dell’io e la sua *capacità* di incentramento/accentramento e si scopre invece dimensione rivelante di un’alterità come alterità.

L’altro si manifesta in me nell’esperienza entropatica. Egli non è percepito in una originalità originaria, come una cosa che in verità si manifesta quindi come inherente al mio ambito come ogni oggettività ideale; che è una proprietà come l’intero mondo dell’ideale. Attraverso l’appresentazione egli viene esperito come altro in una manifestazione originaria, come un io, come una soggettività piena, che non sono io, che non è mia, ma è il mio di fronte³⁷.

Riflettiamo su questa funzione rivelante da Husserl assegnata alla soggettività che scopre l’altro da sé come un originario *Gegenüber*, come un originario secondo io. Si stabilisce qui una connessione originaria di due soggettività diverse, ma ciò vuol dire che io sono rivelatore dell’io che mi sta di fronte, sono, a mia volta, rivelato proprio da questo io altro da me. Non sono più soltanto una soggettività esperiente, ma anche esperita

³⁵ *Ibid.*, p. 260.

³⁶ L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 10.

³⁷ *Ibid.*, pp. 257-258.

o esperibile; il mio io è, per l'altro io, un corpo con funzione espressiva e rivelativa, funzione che è l'indice di apertura attraverso cui passa l'apprezzio empatico. Scrive Husserl: «Un polo oggettuale delle mie manifestazioni rappresentative reali e possibili, non è solo un'unità di possibili identificazioni che si pongono razionalmente per me in modo solitario, ma la seconda soggettività appresentata attraverso l'entropatia ha manifestazioni diverse attualmente presenti e, come mi sembra, necessariamente diverse da quelle che ora ho io. Così l'altro io, per esempio di parti del suo corpo che io vedo e che egli stesso vede, ha manifestazioni dello stesso corpo. Tutte le sue manifestazioni reali e possibili sono per lui, l'altro io, nella realtà e possibilità, esattamente come tutte le mie reali e possibili manifestazioni sono per me. Nelle mie, viene alla mia attuale datità una unità rappresentativa intenzionale come polo oggettuale, come oggetto di natura; nelle sue, il polo oggettuale delle sue manifestazioni. Il polo, la cosa stessa è, evidentemente, il medesimo. Al contenuto sensibile della natura appresentata come unità costitutiva delle manifestazioni rappresentative degli atti compete che essa è la stessa di quella delle mie corrispondenti manifestazioni rappresentative e la posizione appresentativa della soggettività estranea racchiude in sé la posizione dell'unità delle manifestazioni reciprocamente rappresentative come unità percettive concordanti dello stesso contenuto»³⁸.

Anche se a prima vista potrebbe sembrare un paradosso, la scoperta di altre unità costitutive accanto alla mia, la possibilità di una connessione di oggettività intersoggettiva è il ponte alla considerazione intersoggettiva della natura e del mondo che in tal modo, si costituiscono come unità di senso per l'unità intersoggettiva della pluralità delle monadi. La conclusione husseriana è abbastanza eloquente: «Tutti gli io, meglio, tutte le soggettività che debbono poter essere insieme (e perciò essere per principio conoscibili come un collettivo, come una pluralità) debbono aver costituito in sé una identica natura alla quale sono riferiti tutti i soggetti io e nella quale ciascuno di essi ha il proprio corpo. Viceversa, se una

³⁸ *Ibidem.*

pluralità di io deve poter stare in una connessione entropatica, deve allora essere una pluralità di io che sono rapportati all'unica e medesima natura e debbono essere io ‘dotati di un corpo’ animale»³⁹.

Questa ultima affermazione husseriana ci rimanda chiaramente a un *Grundproblem* della fenomenologia, quello del corpo, elemento determinante per cogliere tanto l’identità dell’io, quanto l’alterità dell’altro e al tempo stesso struttura-base di una intersoggettività che in esercizio si esprime innanzitutto come intercorporalità. La riflessione sul corpo determina una duplice comprensione dell’uomo: soggettivistica e naturalistica (*Auffassung des Menschen: subjektivistische e naturalistische*), a seconda di come il corpo stesso è inteso⁴⁰. Oggetto e organo di percezione; coesperito nell’esperienza cosale come corpo fungente, il corpo è l’indice originario di appartenenza e di proprietà e quindi di unificazione dell’io nella propria autoesperienza, niente mi appartiene come il corpo. Scrive Husserl in una densa e suggestiva pagina: «Tra tutte le cose spaziali della mia sfera universale pratica il ‘mio’ corpo è *la più originariamente mia*, la mia proprietà originaria, la mia proprietà duratura, duratura nella mia disposizione, la più originaria e l’unica immediata che è a mia disposizione. Ciò di cui (da bambino) mi sono appropriato come prima cosa e immediatamente e che ora è organo, è mezzo per l’appropriazione di tutto: direzione più diretta dello sguardo nel mondo [...]; il corpo ha quindi in sé il carattere più originario del mio, appartenente a me, contrasta con l’estraneo al quale io non sono partecipe, cioè non praticamente. La più grande estraneità consiste nel fatto che io esperisco semplicemente le cose esterne, in una pura passività, e appena voglio conoscerle l’intenzione si dirige verso la loro appropriazione conforme all’esperienza. Il loro essere, la loro verità diviene il mio proprio e ciò per la mediazione del mio corpo quale attivo organo di percezione. Tra tutte le cose il mio corpo è la cosa più prossima alla percezione la più prossima al mio sentire e vedere. E quindi io, l’io fungente, sono unito ad esso in una maniera particolare, prima di tutti gli altri oggetti del mondo circostan-

³⁹ *Ibid.*, p. 260.

⁴⁰ Cfr. a questo riguardo *Ibid.*, p. 56.

te. Esso è in maniera propria e diversa, punto centrale, oggetto che sta nel mezzo, io l'ho come oggetto fungente nel mezzo e diviene, sebbene esso stesso è già oggetto (di fronte a me), centro di funzione per tutti gli altri oggetti, per tutte le mie funzioni»⁴¹.

Se da un lato però, il corpo è condizione di possibilità di autopercezione, di proprietà (*è mio, mi*, come segni grammaticali di rimando al soggetto, alla sua strutturale unità), è al tempo stesso la possibilità della presenza, della spazio-temporalità, e della manifestazione spazio-temporale. Tutto ciò è particolarmente importante per ‘fondare’ l’intersoggettività, inizialmente a partire da una modalizzazione analogante e in un secondo momento come specularità motivata dalla determinazione e sempre a partire dalla corporeità e in particolare, nel nostro contesto, dalla duplice considerazione del corpo come *Ding* e come *Leib*⁴².

Muovendo da queste considerazioni si può dire che l'*Einfühlung* diviene pienamente significante se colta come *atto intenzionale* che si compie sulla base del corpo inteso come espressione⁴³ e indice (*Auszeichnung*) di una soggettività individuale. Approfondendo la particolare *Gegenseitigkeit*, reciprocità, che Husserl descrive e con il guadagno dello spessore della corporeità possiamo tornare a guardare alla soggettività per riflettere sulla (condizione di) possibilità di una pluralità di soggetti. Particolarmenete suggestivo è il testo n. 4⁴⁴ dove Husserl formula due domande: «Due o più soggetti possono essere o essere riferiti a tempi immanenti o trascendenti totalmente distinti? [...] È quindi da dimostrare che, se vi sono molteplici soggetti, essi debbono poter stare necessariamente in un commercio pos-

⁴¹ *Ibidem* pp. 58-59.

⁴² *Ibidem* pp. 63-65. Come *cosa* e come *corpo vivo*.

⁴³ *Ibidem* p. 60.

⁴⁴ Intitolato: *Kann es getrennte Subjekte bezogen auf getrennte Welten geben? Bedingungen der Möglichkeit der Koexistenz von Subjekten. Deduktion, dass er nur eine Welt, nur eine Zeit, einen Raum geben kann.* (Possono darsi soggetti distinti riferiti a mondi distinti? Condizioni della possibilità della coesistenza di soggetti. Deduzione che può darsi soltanto un mondo, un tempo, uno spazio)

sibile, quindi debbono aver costituito in sé un mondo comune (come medesimo regno di un'esperienza possibile)?»⁴⁵. È interessante rimarcare come l'analisi della nozione di *Erfahrung* conduca Husserl in primo luogo a una “fondazione” della monade come ‘reale’ possibilità di esperienza⁴⁶. Alla nozione di esperienza ha dedicato passaggi suggestivi anche Stefanini. La coesistenza di molteplici soggetti è, dice Husserl, un *fatto d'esperienza* che si articola secondo la legge analogica del *wie* e approda a una sorta particolare di riconoscimento. Evidentemente quindi l'altro è nella mia medesima posizione: come egli è nel mio campo d'esperienza così io sono nel suo e noi non siamo semplicemente coesistenti, bensì coesistenti l'uno per l'altro. In questo caso ciascuno nella sua esperienza soggettiva, ed entrambi in una possibile esperienza reciproca, abbiamo costituito un mondo comune. Ciascuno esperisce non soltanto un mondo fisico, ma vi introduce il corpo estraneo e quindi l'altro come essere animale. Ciascuno in questo mondo trova anche il suo corpo attraverso l'entropatia

⁴⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁶ A p. 93 leggiamo: «La possibilità dell'esperienza di essenti non è la possibilità dell'immaginazione di esperienze degli essenti. Come non sono la stessa cosa un *essere* come essere reale e *idealmente* essere possibile, così una possibilità di esperienza è ‘reale’ cioè una possibilità motivata in un soggetto *reale* è qualcosa di diverso da una possibilità ‘ideale’ come meramente immaginata possibilità reale in relazione a soggetti puramente immaginari. Esperienza significa ‘realizzazione’ di un essente nella conoscenza di un soggetto, e un essente è polo intenzionale, polo di una ‘reale’ intenzionalità, esistente in soggetti reali, come reale vissuto o come reale disposizione, facoltà, capacità. Quindi un essente è un indice per soggetti costituenti, una reale possibilità di rivolgersi al polo, all'oggetto, di comprenderlo, di portarlo alla costituzione realizzante in un colpo solo o in processi regolati della ‘realizzazione’ progressiva. Ciò vale per ogni oggetto possibile, che è da considerare come essente, vale anche per un soggetto, per uno spirito, per un concreto soggetto umano. Esso è soggetto e al tempo stesso oggetto, polo intenzionale per l'io, che in esso stesso è ed è costituito, e per il quale lo stesso soggetto concreto è costituito e di conseguenza può essere oggetto di una conoscenza possibile. La monade non è un flusso fluente per nessuno; in esso stesso sta il qualcuno per il quale il flusso può divenire oggettivamente oggetto di conoscenza».

(nella realtà e nella possibilità) trova l'altro come l'altro che esperisce il mio corpo e me stesso come uomo, come *animal*. Ciascuno colloca quindi sé stesso in questo mondo come *animal*, come essere corporeo-spirituale.

Al termine delle sue analisi, Husserl propone due risultati importanti. Il primo che «da costituzione in un mondo comune e una corrispondente regola saldamente impostata per ciascun io per sé e per entrambi in relazione l'un per l'altro è la condizione di possibilità dell'esperienza entropatica o dell'essere l'un per l'altro di soggetti separati e dell'essere coesistenti di entrambi i soggetti come esperienza e conoscenza possibile per se stessa»⁴⁷. Il secondo risultato suona: «Si può dare soltanto un mondo, soltanto un tempo, soltanto uno spazio con una natura e una molteplicità di esseri umani. Mondo e animali sono inscindibili l'uno dall'altro; è impensabile una natura che non sia una natura animale, come pure sono impensabili soggetti non animali, che non sono relazionati a una natura, che quindi non sono l'uno per l'altro, oggetti l'uno per l'altro, ciascuno essendo per l'altro nel quadro di una possibile esperienza entropatica [...] Tutti i soggetti che sono, che coesistono, sono l'uno per l'altro e necessariamente l'uno per l'altro oggetti in un tempo»⁴⁸.

Nel contesto di una fenomenologia della monade, l'essere ‘oggetto’ l'una per l'altra che abbiamo appena visto, si traduce nella reciprocità della relazione comunicativa. «Quindi io non ho soltanto un io, una monade che nel suo orizzonte ha vissuti entropatici, regolazioni che permettono una certa tipica di riempimenti come vissuti ulteriori e certi atti di identificazione ecc., ma io ho una monade relazionata in sé a un'altra monade e ho l'altra monade relazionata o che si può relazionare entropaticamente alla prima monade. Ho così una molteplicità di monadi in comunicazione reale e possibile, tuttavia però, in relazione ad esse un'identica natura, una natura intersoggettiva, come possibilmente comune a tutte le possibili monadi coesistenti e realmente comune a tutte le monadi realmente comunicanti con me e che stanno in comunicazione possibile. Ho quindi una

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibid.*, pp.102-103.

natura con delle molteplicità di manifestazioni che si ripartiscono in sistemi chiusi in tutte le monadi, sistemi di costituzione di esperienza solitaria e che si estende alla costituzione di una natura intersoggettivamente identica attraverso lo “scambio” empatico di questi sistemi»⁴⁹. La costituzione intersoggettiva della natura implica un riferirsi reciproco, attivo delle monadi tra di loro. La costituzione del mondo è il risultato di una soggettività monadica assoluta causalmente determinante. Diversa è però la ‘causalità spirituale’ reciproca che ci fa attingere ormai la dimensione della persona.

La comunità monadica è una comunità personalistica. Nell’orizzonte fenomenologico, la persona è “l’individualità di una soggettività”⁵⁰. Occorre cogliere qui il senso profondo della determinazione della persona come centro dell’attività soggettiva; significa farne il centro fungente di spiritualità. Tenendo conto della *Zentrierung* a cui accennavo, la persona potrebbe definirsi il *centro del centro*, dove ciò che mi preme notare è il primato del senso. E infatti quando Husserl parla della persona abbandona una certa terminologia per assumerne un’altra più caratterizzante. Scrive Husserl: «Gli uomini nel mondo compiono ‘azioni spirituali’ l’uno verso l’altro, stabiliscono legami spirituali, agiscono l’uno verso l’altro da io a io; l’altro sa quello che io faccio e questo lo determina da parte sua ‘a regolarsi di conseguenza’. Essi però agiscono anche l’uno nell’altro. Io accolgo il volere dell’altro nel mio volere. Ciò che faccio non lo faccio semplicemente per conto mio, ma per suo incarico, nel mio volere influisce il suo volere. Partecipando al dolore e alla gioia io non patisco semplicemente come io, ma nel mio patire vive il patire dell’altro e vivo nel suo vivere e specialmente, patisco le sue sofferenze. Come partecipo al suo giudizio [...] così con-sento il suo dolore. Non posso con-volare la sua volontà, ma posso partecipare al suo agire o posso nel servizio o nel dominio, formare un’unità di volontà con lui»⁵¹.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 256-266.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 268-272.

In tal modo, attraverso la connessione (*Verbindung*) delle monadi, viene anche a costituirsi una totalità come nuova soggettività e realtà⁵² e si produce così il «passaggio alla molteplicità delle monadi come assoluto»⁵³.

Persona e comunità: Gemeingeist

La *Monadenvielheit* con cui abbiamo concluso il paragrafo precedente, si carica di significati teoretico-etici nuovi, trasfigurata in comunità operativa personale (*Personale Wirkungsgemeinschaft*) dove tuttavia occorre mettere esplicitamente a tema proprio la persona. Ed è quanto faremo esaminando due testi eccezionalmente suggestivi e fecondi, e ancora poco studiati, da cui possono emergere alcune prospettive “diverse”; si tratta dei due scritti sul *Gemeingeist* I e II. Per prendere familiarità con la nozione di *Spirito comune* è utile richiamarsi al paragrafo 56 di *Idee II* intitolato “La motivazione come legge fondamentale della vita spirituale” dove Husserl scrive: «Bisogna quindi distinguere nel singolo: 1. il corpo proprio unitario, cioè il corpo animato, latore di senso, 2. lo spirito vero e proprio; nello stato, nel popolo, in un’associazione e simili abbiamo una pluralità di corpi propri che stanno in quella relazione fisica che è richiesta dal commercio reciproco, diretto o indiretto. Tutto ciò che rientra in quest’ambito ha un senso. Ogni corpo proprio ha un suo spirito, ma, al di là di sé stessi, essi sono collegati attraverso lo spirito comune, che non è qualche cosa che stia loro accanto, che è bensì appunto un ‘senso’, uno ‘spirito’. Cioè un’obiettività di grado superiore. [...] In ogni modo, a proposito dell’unità dello spirito, che equivale al ‘senso’ del corpo proprio, nel caso del singolo uomo bisogna osservare quanto segue: La penetrazione entropatica in altre persone è semplicemente quell’apprensione che appunto comprende il senso, che coglie cioè il corpo proprio nel suo senso e nell’unità di senso

⁵² *Ibid.*, pp. 270-272.

⁵³ *Ibid.*, p. 265.

di cui esso è latore. Attuare l'entropatia significa cogliere uno spirito obiettivo, vedere un uomo, una folla di uomini, ecc.»⁵⁴.

Il discorso tuttavia si chiarirà ulteriormente quando parleremo delle unità personali di ordine superiore: «Se noi immaginiamo un soggetto prima dell'entropatia, costituente istintivamente un mondo spaziale, questi non è persona [...]»⁵⁵. Questa affermazione così categorica, apre il primo testo ed è, a suo modo sconcertante. La persona non appartiene all'ordine dell'istintuale, ma a quello della comunicazione entropatica⁵⁶, la cui forma più compiuta è la *Ich-Du-Beziehung*, relazione io-tu. Si domanda infatti Husserl: «Come si stabilisce la *relazione io-tu*, che appunto è la relazione operativa efficace personale in senso pregnante?»⁵⁷. È interessante notare qui questa nozione di *Wirkungsbeziehung* che evoca una sorta di intenzione incarnata, e che se ha una prima attualizzazione nella *Mitteilung* (comunicazione) fattuale, trova il suo pieno fondamento e compimento nella comunità pratica del volere (*praktische Willensgemeinschaft*) da Husserl così descritta: «Comunità del volere, intesa può quindi anche essere un *reciproco* che approda a un rispettivo accordo. Io realizzo il tuo desiderio se tu realizzi il mio; ti do credito e tu lo dai a me. Inoltre, noi desideriamo entrambi che qualcosa avvenga, decidiamo “in comune” che io ne faccio una parte e tu un'altra. S¹, e S² vogliono la stessa G, ma non ciascuno per sé, bensì S¹ vuole G come un voluto di S². La volontà di S¹ coappartiene al voluto di S² e viceversa. Il fatto che S¹ realizza la parte D¹ e S² quella D² ciò appartiene ancora al volere di entrambi ed è deciso da entrambi come ‘mezzo’ (in senso ampio) o come inerente alla realizzazione, prima però all'intenzione»⁵⁸.

⁵⁴ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., p. 677.

⁵⁵ ID., *Ph. I.*, II, p. 165.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 166-167.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 170.

Come si vede siamo lontani dal polo solipsistico che abbiamo considerato precedentemente, anzi sembra che le stesse prospettive si capovolgano, se è vero che è nella relazione io-tu che guadagnamo un'autocoscienza personale come recita il paragrafo 4 dove leggiamo: «Il soggetto solipsisticamente immaginato come polo necessario di tutte le affezioni ed azioni, il soggetto stabile come tale di uno sforzo è in molteplici modalità, diviene io e quindi soggetto personale, guadagna un'autocoscienza personale nella relazione io-tu, nella comunità di intenti e di voleri resa possibile dalla comunicazione. Nell'entropatia l'io è già in mezzo al suo sé stesso come oggetto del suo vivere e soggetto del suo mondo circostante, e l'io estraneo come 'altro io' [...] è consapevole attraverso una relazione riflessiva al proprio soggetto riflesso. Io come soggetto di motivazione entro nella originaria relazione sociale io-tu non accanto all'altro come altro, ma io lo motivo, egli mi motiva; e nel rapporto ottimale che attraverso atti sociali la relazione io-tu stabilisce, è presente un'unità degli intenti e del volere specifico che abbraccia entrambi i soggetti; in questa unità entrambi sono riferiti reciprocamente l'uno all'altro nella coscienza attuale, l'uno all'altro come soggetti di intenti per agire reciprocamente»⁵⁹. Su questa base Husserl può ridescrivere la stessa polarità intenzionale del soggetto in termini di *Liebe* (amore) e conclude: «Possiamo dire: coloro che si amano non vivono l'uno accanto all'altro e con l'altro, ma attualmente e potenzialmente l'uno nell'altro. Essi portano quindi anche insieme tutte le responsabilità, sono solidalmente legati anche nell'errore e nella colpa»⁶⁰. L'amore come vivere l'uno nell'altro, ha come proprio caso limite (*Grenzfall*) ‘l'amore infinito di Cristo per tutti gli uomini’ e assume una dimensione etica che ri-definisce lo stesso io nella sua profondità inferiore⁶¹ e lo rende capace di

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 170-171.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 173-174.

⁶¹ «In ciascuno sta chiuso un io ideale, il “vero” io della persona, che si realizza soltanto nel “ben” agire. Ogni uomo desto (eticamente desto) pone volontariamente in sé stesso il suo io ideale come “compito infinito». E. HUSSERL, *Ph. I.*, II, p.174.

una *Liebesgemeinschaft* (comunità amorosa). Anzi più profondamente, e qui il discorso fenomenologico apre delle brecce interessanti, c'è una nuova manifestazione della soggettività personale: prima dell'etico stanno i comportamenti personali che sono soggetti al giudizio etico, all'approvazione e alla disapprovazione. Tutti questi comportamenti non sono comportamenti di un soggetto astratto, ma di un soggetto *personale*. *L'origine della personalità* sta nell'entropatia e nei conseguenti *atti sociali*. Non è sufficiente per la personalità che il soggetto si renda conto di sé stesso come polo dei suoi atti, che se la costituisca da solo, poiché il soggetto nella relazione sociale incontra altri soggetti, dove esso è già praticamente oggettivo, come abbiamo indicato. Così esso è un soggetto che può entrare ed entra in una comunità che però entra anche in occasionali relazioni personali ad altri e quindi nella sua vita e nelle sue aspirazioni non esercita soltanto un'autoconservazione di fronte al mondo cosale, ma anche come persona nel mondo delle persone⁶². Con il guadagno della *Gemeinschaft* Husserl può ripensare alcune 'realità' dello spirito oggettivato, come la famiglia, lo stato, il popolo che sono intesi come accezioni-ampiamento della nozione di *Umwelt*. Scrive in tal senso Husserl: «Comunità non significa uguaglianza di modi, di forme di azioni personali, di modi di pensare, di opinioni, di attività scientifiche, ecc. In comunità stanno persone che sotto tale riguardo sono nell'unità di un nesso spirituale di attività, possa essere visibile o no l'attività nel particolare. Nel senso più ampio, nell'unità di una 'tradizione', in una totalità personale, in una personalità di ordine superiore l'io agisce sul tu. Attraverso il tu passa la volontà dell'agire come agire personale»⁶³.

Secondo uno schema abituale, dopo la tematizzazione della Comunità (*Gemeinschaft*) di persone, Husserl passa ad analizzare le unità personali di ordine superiore e i loro correlati operativi come suona il titolo di Spirito comune II (*Gemeingeist II*) considerandole sulla base del modello della soggettività singolare. Avremo quindi parallelamente dei *Gemeinschaftsubjekten* (soggetti comunitari) e delle *Gemeinschaftleistungen* (potenzialità

⁶² *Ibid.*, p. 175-176.

⁶³ *Ibid.*, p. 183.

comunitarie). Si apre così lo spazio per una intenzionalità al plurale come condizione di possibilità di ‘atti comunitari’ cioè culturali, sociali, politici, storici, religiosi ecc. Ma questo è anche lo spazio in cui e attraverso cui si costituiscono le *unità personali di grado superiore*, come si diceva poc’anzi⁶⁴. Tali personalità ricalcano, come accennavo, la *Leistung* intenzionale singolare e Husserl esplicitamente afferma: «Come il soggetto singolo ha il suo mondo circostante con orizzonti aperti, così una pluralità di soggetti in comunicazione ha un mondo comune come il ‘proprio’. Ciascun soggetto singolo ha la sua sensibilità, le sue appercezione e unità permanenti;

⁶⁴ Scrive Husserl: «Nella comunicazione ‘noi’ tutti siamo in contatto, formiamo un’unità personale di ordine superiore. In che senso? Ogni persona (appena essa ha appercepito se stessa come comunicante con altre persone e in maniera particolare come membro di una indefinitamente aperta comunità comunicativa ha come proprio terreno di volontà e in generale di operazione [...], non semplicemente il suo mondo circostante individuale, le cose datele, il suo corpo, i suoi atti in quanto scaturenti dal suo io e al tempo stesso i suoi atti possibili come inerenti al suo orizzonte attivo; essa non ha soltanto la sua propria personalità, le sue proprie attitudini, capacità ecc., disponibili davanti agli occhi al suo servizio, ma ha anche mondi circostanti estranei, atti psicofisici estranei ed estranee possibilità di atti, le personalità estranee ecc. Perciò ogni soggetto personale non opera soltanto in modo immediatamente originario nella forma delle aspirazioni e dei voleri scaturiti da lui stesso, ma nella comunicazione agisce attraverso l’io della coscienza estranea nella forma delle aspirazioni e dei voleri estranei. Correlativamente egli si sa, ma anche *vieversa*, medium di ogni volere e intendere personale estranei in generale. Attraverso l’entropatia è un nesso personale costituito nel quale (in ogni considerazione autenticamente sociale costituisce uno strato della propria socialità) vive ‘una convinzione’, ‘una valutazione’, ‘una volontà’ con tutti i suoi presupposti di genere analogo. E come correlati noi abbiamo l’unità di ‘una’ operatività, di un’opera, eventualmente un’unità che si estende e si sviluppa nell’infinità aperta dell’estensione temporale: l’unità di uno stato, di una religione, di una lingua, di una letteratura, di un’arte, ecc. In socialità limitate come associazioni noi abbiamo l’unità di un obiettivo comune l’unità della corrispondente azione comune che si inseriscono nel sistema delle operazioni conseguenti e motivate dall’unità dell’obiettivo». E. HUSSERL, *Ph. I, II*, p. 194.

la pluralità comunicativa ha in certo qual modo anch'essa una sensibilità, un'appercezione permanente come correlato un mondo con un orizzonte di indeterminatezza. Io vedo, ascolto, esperisco non soltanto con i miei sensi, ma anche con quelli dell'altro e l'altro esperisce non soltanto con i suoi sensi, ma anche con i miei; questo avviene attraverso la trasmissione della conoscenza. Non si tratta qui semplicemente di un discorso oggettivo, ma di un fatto di coscienza per me e per ciascun altro, qualcosa che è costantemente operante per me nel mio comportamento, già nella sfera della mia passività, della mia affezione, e semplice ricezione»⁶⁵. Ciò che Husserl manifesta qui è una sorta di reciprocità esperienziale-costitutiva che ha il proprio punto focale nella comunicazione. La comunità fenomenologica è una comunità comunicativa e ciò nel senso forte che è la comunicazione che realizza l'unità. La *Verbindung* tra i soggetti personali molteplici si produce da una “reciprocità delle coscienze”⁶⁶ che efficacemente si concretizza nella costituzione di un mondo personale comune, luogo appropriato del senso, del suo esercizio e della sua realizzazione; ma anche luogo di concrezione di una responsabilità totale. Husserl è profondamente convinto che «La persona-comunità, la spiritualità comunitaria [...] è veramente e realmente personale, è un concetto essenziale superiore che lega la singola persona individuale e la persona-comunità, è un'analogia, esattamente come l'analogia che esiste tra la cellula e un organismo costituito da cellule, non una semplice immagine, ma una comunità di generi»⁶⁷.

Possiamo concludere affermando che a partire dai risultati guadagnati in queste sue indagini, Husserl considererà la persona il nucleo profondo non tematizzabile e possibilità di tematizzazione, centro espresivo e significante della spiritualità del soggetto. Oltre alla profondità quindi,

⁶⁵ *Ibid.*, p. 197.

⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 199.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 203. Si leggano in questo senso le interessanti *Beilagen* XXVI-XXVII-XXVIII-XXIX, dove in primo piano vengono i problemi della cultura, della storia, della tradizione.

la persona rappresenta per il Nostro la considerazione ultima possibile della soggettività, la peculiarità umana.

Summary

The text is inspired by Stefanini's expression that a strong phenomenological resonance. After underlining some elements of affinity between Husserl and Stefanini, an attempt was made to put one in front of the other, showing an extraordinary convergence between the two perspectives.

Keywords

Phenomenology, monad, solipsism, subject, person, entropathy

Sommario

Il testo prende le mosse da un'espressione di Stefanini che ha una forte risonanza fenomenologica. Dopo aver sottolineato alcuni elementi di affinità tra Husserl e Stefanini si è cercato di mettere l'uno di fronte all'altro mostrando una straordinaria convergenza tra le due prospettive.

Parole-chiave

Fenomenologia, monade, solipsismo, soggetto, persona, entropatia

Personalismo diffusivo.
La proposta filosofico-sociale ed educativa
di Luigi Stefanini a confronto con Romano Guardini
di *Leopoldo Sandonà*

Introduzione

L'umanesimo personalista, vissuto a livello interiore e costruito nella sfera individuale, appare originariamente, nella proposta di Luigi Stefanini (1891-1956) e Romano Guardini (1885-1968), personalismo sociale e politico non senza l'apporto decisivo della dimensione educativa. In entrambi gli autori affrontati in questo intervento, la prospettiva educativa è radicata nella comprensione ontologica e metafisica della persona.

La persona per Romano Guardini e Luigi Stefanini, autoformandosi, si comprende come essere sociale in evoluzione, ed insieme nella relazione con altri definisce il proprio cammino autoformativo. Non vanno tacite le prospettive differenti dei due autori, sia sul piano biografico e di sviluppo di pensiero sia sul piano specifico relativamente al tema in questione. Tuttavia tale prospettiva, aperta alla dimensione religiosa e alla trascendenza, descrive un umanesimo personalista cristiano come orizzonte aperto, prospettico, in cui l'educazione rappresenta un compito mai finito ed insieme necessario per restare umani o permanere nell'umanità. La componente etica, ed in secondo luogo politica, è così non solo radicata nell'elemento ontologico, ma strutturata in una prospettiva insieme antropologica e pedagogica, quale fulcro da cui discende la relazionalità etica e politica. Soprattutto nella riflessione guardiniana si aprono cenni rispetto al tema del potere tecnologico, non assente tuttavia nella riflessione stefaniniana.

Il presente contributo intende mettere a confronto due importanti esponenti del personalismo italiano, entrambi originari del Veneto.

Romano Guardini, anticipatore del Concilio Vaticano II specie per la sua analisi della liturgia, nato a Verona ma vissuto per tutta la vita in Germania, tra i pensatori più influenti del panorama tedesco-italiano, impegnato nell'educazione di un'intera generazione di cattolici tedeschi nel movimento del *Quickborn*, generazione poi spazzata via dalla follia nazionalsocialista. Sacerdote e pastore, uomo di pensiero ed educatore, filosofo e teologo¹.

Luigi Stefanini, al centro del personalismo italiano ed europeo, in connessione con diversi autori del personalismo europeo e dello spiritualismo². Laico e impegnato, fedele e coerente nella sua cattolicità, fino alla morte prematura nel 1956, nonostante alcune posizioni di critica ecclésiale³. Guardando alla morte di Stefanini e alla comparsa di *Personalismo sociale*⁴ solo quattro anni prima – anche se il testo riprendeva anche scritti ed elementi redatti precedentemente –, tale opera può essere letta biograficamente come uno dei risultati più maturi della produzione stefaniniana⁵.

Nonostante vicende biografiche ed elementi di pensiero non del tutto omogenei, tali due autori mostrano interessanti interconnessioni personaliste, assai attuali anche nel contesto attuale.

¹ Cfr. H.-B. GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia 2018².

² Cfr. G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, Europrint, Treviso 2006.

³ Cfr. G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, cit., pp. 605 ss. Tra le molte testimonianze nazionali ed internazionali raccolte dalla compiuta studiosa del pensiero di Stefanini colpisce la definizione enigmatica di Agostino Gemelli di Stefanini come di un “Daniele nella fossa dei leoni” (p. 693).

⁴ Cfr. L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, Studium, Roma 1952.

⁵ Cfr. L. CAIMI, *Educazione e persona in Luigi Stefanini*, La Scuola, Brescia 1985. L'autore mette bene in luce il progredire degli interessi stefaniniani tra i vari periodi in cui l'elemento pedagogico assume le forme di intersezione e di intreccio tra i diversi stadi di maturazione.

Sul piano storico biografico è interessante notare l'assenza di contatti tra i due, quasi coetanei, Stefanini nasce sei anni dopo Guardini e muore dodici anni prima del pensatore italo-tedesco. Helmuth Zenz, archivista nella causa di beatificazione di Romano Guardini, sottolinea che non ci sono tracce di contatto diretto tra Guardini e Stefanini né nelle due parti di fondi presenti nella *Katholische Akademie* e nella *Bayerische Staatsbibliothek* ma nemmeno nella biblioteca di Guardini, neppure tramite i contatti di Milano, Gallarate o dell'Università di Padova o con altri riferimenti italiani precedentemente noti, per esempio gli autori come Babolin, Giacon, etc..., peraltro ben presenti nei contatti accademici testimoniati dalla ricerca di Glori Cappello. Ciò può essere dovuto principalmente al fatto che Stefanini morì nel 1956, poco prima che Guardini diventasse sempre più coinvolto in Italia e sempre più tradotto in italiano. I rapporti con Padova, dove Guardini ricevette ancora il dottorato *honoris causa*, si intensificarono solo tra la fine degli anni Cinquanta e gli anni Sessanta⁶. Come altri italiani, Stefanini non sentì il bisogno di inviare a Guardini i suoi libri, "italiano" ma accademicamente radicato nel contesto germanico, tanto che non si trova traccia neanche nella biblioteca di Guardini⁷.

Dopo aver descritto brevemente le traiettorie biografiche dei due autori, ci si concentra su alcuni elementi del loro pensiero in cui il personalismo si sviluppa in ottica educativo-politica, evidenziando soprattutto la figura di Stefanini, per giungere ad alcune attualizzazioni.

Personalismo sociale in Stefanini a partire dal filosofico e verso l'educativo

Partendo dagli esiti di questa diffusività in entrambi gli autori per tornare alle matrici del loro pensiero e disegnare una circolarità virtuosa tra personalismo teoretico, personalismo sociale e personalismo educativo, si può notare come persona ed esperienza non siano opposte ma si coimpi-

⁶ Cfr. G. OSTO, *Romano Guardini e Padova. Una laurea ad honorem, una lettera, un convegno*, in «*Studia Patavina*», 65 (2018) 2, pp. 355-366.

⁷ Ringrazio per l'indicazione la prof.ssa Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz.

chino; non solo, ma la lettura razionale dell'esistenza non è altro dall'esistenza stessa, in una giustapposizione di estraneità e, per così dire, di contraddizione tra pensiero e vita: «persona e ragione sono consustanziali (termine trinitario): questa non si aggiunge a quella come si appuntano medaglie e decorazioni sulla giubba di un combattente. La persona non ha ragione, ma è ragione. Possedere razionalmente se stessi equivale a inserirsi consapevolmente e liberamente nell'essere»⁸; «nella persona, la parola o il pensiero si manifestano consustanziali all'essere: né essere senza pensiero, né pensiero senza essere, ma essere del pensiero e pensiero dell'essere»⁹.

L'educazione principia dalla singolare personalità dell'uomo e non va intesa come scienza specialistica slegata dai suoi fondamentali filosofici e teologici. Se il logo abita la persona, essa manifesta al massimo grado la sua capacità dialogica¹⁰. «Il dialogo è sempre un conversare con sé e con qualche cosa d'altro da sé: con le cose, con gli altri uomini, con Dio. Il dialogo è il connettivo universale degli esseri»¹¹.

L'educazione, intesa profondamente come *pаideia* e come *bildung*, per usare due terminologie legate all'antichità e alla modernità, è al massimo grado maieutica, manifestando la generatività insita nel processo educativo, per certi versi mai finito. Di fronte ad una deriva tecnicistica dell'educazione stessa, il richiamo di Stefanini va nella direzione di un'educazione integrale, che viene prima e insieme dopo il processo di acquisizione di competenze tecniche. Non basta costruire individui e soggetti all'altezza delle competenze, ma occorre formare persone. Educare significa non solo istruire, né far crescere soggetti malleabili, ma realizzare un rapporto sinergico tra discente e docente, tra maestro e discepolo, tra figlio e genitore, tra persona assistita e curante, tra pastore e fedele... che rappresentano diversi

⁸ L. STEFANINI, *Personalismo educativo*, Bocca, Roma 1955, p. 28.

⁹ ID., *Personalismo filosofico*, Morcelliana, Brescia 1962, p. 1.

¹⁰ Non mancano le analogie con il pensiero di G. CALOGERO, *Filosofia del dialogo*, Morcelliana, Brescia 2020².

¹¹ L. STEFANINI, *Personalismo educativo*, cit., p. 88.

e paralleli esempi di un paradigma asimmetrico ma non subordinante. Da un'educazione tecnica intesa come eduzione e come sviluppo si transita ad un'educazione come crisi e scelta, che apre al grande scenario dell'educazione come libertà.

Per Stefanini questa descrizione del personalismo educativo si connette immediatamente al personalismo sociale: la persona libera, educata alla libertà, è incompatibile con i regimi che vogliono sottomettere l'uomo come numero, come tassello di un sistema. Pur non essendo tutto, la persona è un tutto¹². Come si assiste ad una proiezione dell'uomo verso la società, così tutta la società passa per ogni persona¹³, e se l'essere ha una conformazione personale allora si può parlare di un significato metafisico della democrazia, purché non si intenda l'essere nella sua accezione ontologistica astratta ed impersonale, ma lo si intenda come unità d'ordine e di relazione¹⁴. Sul piano specificamente politico, o geo-politico, l'Europa necessita di un'integrazione già intravista negli anni del secondo dopoguerra da tali pensatori¹⁵ ed insieme la democrazia è sempre a rischio di entrare in crisi¹⁶. Non possiamo non richiamare la prospettiva di tutto il personalismo, dalla rivoluzione personalista e comunitaria di Mounier all'umanesimo integrale di Maritain, dallo "Stato in noi" di Guardini¹⁷ alla

¹² L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 63.

¹³ *Ibidem*, p. 67.

¹⁴ *Ibidem*, p. 66.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 71-72.

¹⁶ *Ibidem*, p. 144. Sia rispetto all'Europa che alla crisi delle democrazie le visioni stefaniniane appaiono profetiche e lungimiranti.

¹⁷ R. GUARDINI, *Lo Stato in noi*, in Id., *Scritti politici. Opera Omnia*, vol. 6, Morcelliana, Brescia 2005, p. 163: «siamo di fronte ad una grande decisione: *se in futuro ci sarà in generale un vero Stato o soltanto economia*, banche, fabbriche, aziende commerciali, imprese produttive, infrastrutture. Se possano vivere e agire con energia popoli liberi organizzati in Stati, o solo gli uffici dei consorzi finanziari e delle associazioni industriali. Se ci sarà storia, un creare e lottare per compiti storici, per l'onore e la libertà, o se la storia deve finire e non ci debba essere nient'altro che lotta di concorrenza e questioni di produzione» (corsivi dell'autore). Anche in questo

scelta di libertà del mondo cristiano contro la barbarie dei totalitarismi e contro il rischio di un totalitarismo aperto nella società iper-tecnologica: «con la persona ridotta a riflesso condizionato, a fenomeno di convergenza collettiva, a funzione dell'istinto, del bisogno organico, della situazione, della macchina produttiva, e via dicendo, non si può nemmeno parlare di educazione perché si tratta di cosa da inserire in un determinismo, di ruota da adattare a un ingranaggio, di animale da addomesticare, non mai di un essere spirituale»¹⁸.

Icastica è l'immagine di un passaggio da una cultura endoponica, funzionalizzata sugli scopi, ad una cultura esponica, che va oltre e costruisce una prospettiva integrale della persona¹⁹. Potremmo parlare di un'ecologia integrale che si fa educazione integrale. Da notare la mancanza di dualismo nella prospettiva di Stefanini per indicare la reciproca interconnessione di una cultura non astratta ma in connessione con le dimensioni dell'umano. L'antropologia diviene per Stefanini, come sarà per Guardini, momento fondamentale di mediazione tra il metafisico e l'etico, tra il teoretico e l'educativo.

La persona nella sua unicità comprende l'unità della persona in relazione dal punto di vista ontologico e originario. La persona è come tutto in tutto: «l'unità non è la categoria suprema dell'essere e dell'intendere, perché essa viene sussunta nell'unicità, che è il modo d'essere dell'ente personale. La unicità comprende la unità, non la contraddice. La unicità della persona fonda l'ordine qualitativo dell'essere espresso dall'attività morale e artistica; la unità della persona fonda l'ordine quantitativo delle cose espresso dall'attività scientifica»²⁰.

caso le visioni lungimiranti si stagliano a distanza di tempo con un'impressionante (quanto inascoltata) forza profetica.

¹⁸ L. STEFANINI, *Personalismo educativo*, cit., p. 19.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 179-181.

²⁰ Idem, *Personalismo filosofico*, cit., p. 3.

Il personalismo di Stefanini è ad un tempo originario e radicale. Rispetto alla scienza, che si rivolge ad un aspetto dell'atto umano, la filosofia coglie l'integralità dell'atto umano. Nell'azione e nella libertà dell'atto umano veniamo rivelati a noi stessi, costituendoci nella coscienza della nostra dignità, libertà e responsabilità, e ci rivela altresì, intenzionalmente e semanticamente, l'essere nel quale siamo insediati. L'uomo, avanzando nella conoscenza scientifica del mondo, avanza nella conoscenza di sé ma farebbe un errore nell'identificare questa conoscenza con la totalità della conoscenza possibile.

L'uomo non è morale perché sociale, ma è sociale perché è morale. Non si può far discendere la relazionalità inter-umana da una semplice analisi sociologica, quasi a fotografare le inevitabili connessioni tra gli uomini, semmai le dimensioni sociali dell'uomo derivano dal suo essere intrinsecamente relazionale. La spersonalizzazione del lavoro va di pari passo con l'anonimato delle relazioni sociali. L'uomo non è persona per un'affermazione ideologica e aprioristica, semmai perde il proprio essere personale per una dinamica di questo genere e ideologica²¹. Se lo Stato ha una preminenza e se le forme democratiche acquisiscono un'altezza rispetto ai singoli siamo comunque di fronte al riconoscimento dell'insuperabilità della persona singolare. La persona nel suo essere sociale invira la prospettiva morale e propriamente ontologica, entro una ragione affettiva che si fa ragione incarnata.

Dunque la prospettiva stefaniniana non solo anticipa molte prospettive attualissime, come l'integrazione europea, l'impatto tecnologico, ma sa cogliere nel pieno delle dinamiche sociali le indicazioni sottese a livello antropologico ed educativo. Tale lezione non è solo attuale nei con-

²¹ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 78: «la tendenza della depersonalizzazione dell'atto è una tara che dall'uomo trapassa nella società, non che pesa sull'uomo per il solo fatto che egli vive in una società complicata». In questa direzione R. GUARDINI, *Il regno dell'utile*, in ID., *Eтика*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 785-806.

tenuti, ma può presentare una metodologia propositivamente attenta anche rispetto alle frontiere attuali, come il rapporto con il tecnologico e gli agenti non umani²².

Autoeducazione e personalismo dialogico come ascesi del potere in Guardini

Anche per Romano Guardini la formazione come autoformazione e l'educazione sono stati punti nevralgici. Autoeducandosi la persona cresce nelle relazioni e diviene capace di educazione, di aprire strade di libertà e di crescita diffusiva. Guardini ha sperimentato questa dinamica prima come assistente ecclesiastico della *Juventus* di Magonza e poi come animatore del *Quickborn* nel castello di Rothenfels nella Franconia bavarese²³.

Lo stesso percorso guardiniano è segnato da una continua integrazione di diversi elementi: quasi geneticamente un pensatore nato in due mondi, vissuto a Nord e a Sud delle Alpi, connettendo mondo italiano e tedesco, latino e germanico, ha impersonato la prospettiva di un'educazione continua. «L'opposizione polare raccoglie diversi elementi – biografici, epistemologici, disciplinari, di impegno educativo – rappresentando un fiume che raccoglie diversi affluenti: l'elaborazione di una biografia segnata dalla malinconia, un modello delle polarità psicologiche, una concezione del cattolicesimo come *coincidentia oppositorum*, il disegno di una antropologia integrale che unisca affettività e razionalità, la speranza di offrire un contributo dialogico nel mondo post-bellico segnato da dilacerazioni profonde»²⁴.

²² Cfr. A. FABRIS, *Ripensare l'agente morale. Al di là di analitici e continentali*, in «Filosofia morale/Moral Philosophy», 1 (2022) 1, pp. 155-164.

²³ Cfr. G. FABRIS - G.A. FACCIOLEI (a cura di), *Romano Guardini e la pedagogia: l'educazione come compito e valore*, Il Poligrafo, Padova 2013; C. FEDELI, *Pienezza e compimento: alle radici della riflessione pedagogica di Romano Guardini*, Jaca Book, Milano 2003; ID., *Guardini educatore*, Pensa multimedia, Lecce 2018.

²⁴ M. BORGHESI, *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Jaca Book, Milano 2018, p. 53.

Come per Stefanini le implicazioni educative e politiche hanno in realtà alla base una precisa configurazione ontologica. Sul piano pratico-esistenziale e nelle implicazioni tecnico-sociali e politiche ritroviamo il senso più profondo dell'essere persona: «“Persona” significa che nel mio essere me stesso in ultima analisi non posso essere posseduto da alcun'altra istanza, ma mi appartengo. [...] Persona significa che non posso essere usato da qualcun altro, ma sono a me il mio fine»²⁵. «Persona significa che non posso essere abitato da alcun altro, ma nel rapporto con me stesso sono soltanto con me; non posso essere rappresentato da alcun altro, ma sto per me stesso; non posso essere sostituito da alcun altro, ma sono unico»²⁶.

La tecnica costringe l'uomo a porsi il problema del progresso, ma insieme costringe la filosofia contemporanea a comprendere sempre meglio il fenomeno del potere²⁷. Si può notare che, diversamente da una prospettiva epidermica che legge un'opposizione netta tra cristianesimo e Modernità, Guardini non solo coglie la sfida per la fede cristiana, con elementi propositivi, ma supera una visione monolitica del moderno, sottolineando la fine della stessa Modernità che dischiude i caratteri di un contemporaneo insieme fascinoso e pauroso. Tale crisi comporta la consapevolezza, certamente legata a molti sviluppi del moderno, del compito prometeico di dominio e senza limiti che l'uomo è chiamato a realizzare. I tre cardini del moderno vengono spodestati: come la natura non è più “rispettata” ma utilizzata e manipolata, così l'uomo-soggetto della Modernità che edifica la propria opera lascia il posto alla massa e la cultura diviene tecnica. La “riconquista” della personalità umana transita esattamente da questo punto: l'uomo può essere assorbito definitivamente dalla struttura meccanica del sistema tecno-economico-scientifico o può permanere in sé stesso, nella propria intimità esistenziale, nel proprio centro di senso. Se in prima battuta tale permanenza – accettazione di sé e attenersi a sé stessi – può sembrare una forma di fuga dalle evenienze della

²⁵ R. GUARDINI, *Mondo e persona*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 148.

²⁶ *Ibidem*, p. 149.

²⁷ Cfr. ID., *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 2004¹⁰.

storia, tuttavia appare come momento indispensabile per arrivare ad una risposta che si fa compito condiviso. Nel frangente del dominio tecnico l'uomo, che si considera molto più “pratico” ed “esperto” del mondo rispetto alle epoche precedenti, vive in modo sempre più artificiale ed astratto il proprio rapporto con il mondo, perdendo propriamente il significato di natura. Nel possedere il mondo e nel manipolarlo l'uomo lo “perde”, mentre nel permanere in una configurazione personale nei confronti del mondo e “perdendo” sé stesso l'uomo incontra autenticamente il reale. Il risultato culturale e fatale, che introduce alla necessità di una risposta, è l'accrescimento di una minacciosa potenza della tecnica non governata da qualsivoglia uso retto della stessa. Più essa si sviluppa, meno appare necessaria la prospettiva etica in un fatalismo tecnocratico senza radici né orizzonti. L'uomo iper-razionale ed iper-tecnico si riscopre in preda ai demoni, dentro una credenza magica e fatalistica nel contesto in cui opera. La prospettiva di risposta deriva in realtà non solo dalle necessità del presente ma anche dall'analisi della natura stessa del potere, che si dà non come energia illimitata ma sempre anche in connessione con una ispirazione consciente, pena l'essere contraddittorio con se stesso. L'apertura di una risposta propositiva, colta nella prospettiva dell'ascesi, non può essere dunque considerata come una risposta moralistica o di necessità ma come un percorso intrinseco alla natura dell'umano ed insieme non può essere tacciata di utopismo, ma riconosciuta come apertura di processi generativi. L'ascesi non si dà come estrinseca al potere e all'uomo che è per Guardini *homo potens*; essa è quindi implicata nell'autoformazione del singolo e nella capacità di riconoscere fino nelle minime azioni un'autorità. Quindi si può parlare di ascesi *del* potere e non *dal* potere. Ciò manifesta, nella tipica forma dell'opposizione non contraddittoria, il paradosso di un'obbedienza alla natura delle cose – il potere chiede di esercitare potere su sé stesso – ed insieme l'indicazione di un'educazione delle cose stesse che non possono essere lasciate ad un fatalismo di destini. Se l'ascesi si dà come dimensione epocale di superamento di una potenza senza limiti, Guardini nelle forme concrete della sua descrizione mette l'accento in modo significativo sulla dimensione interiore, personale e per così dire intima. Non si tratta di negare

il valore della tecnica e le conseguenti possibilità, ma di condurla a maturità liberando l'uomo dalla schiavitù del mezzo che lo imprigiona. La concretezza del compito e della responsabilità insieme chiarisce ed è la conseguenza di una chiarificazione di ordine conoscitivo e gnoseologico che permetta di fruire del potere nella giusta dimensione, di contro ad un dogma del progresso fine a sé stesso che si manifesta nelle forme più quotidiane della vita contemporanea.

Attualità

In conclusione, anche se con accenti differenti, entrambi i pensatori mettono la persona al centro della loro riflessione, entro una sostanziale connessione ontologica e con riflessi di carattere educativo, etico e politico.

Le analogie educative e politiche sono inserite nel contesto più classicamente metafisico di Stefanini e nell'apertura di Guardini alla dimensione del pensiero dialogico ed ermeneutico oltre che nella maggiore interconnessione con il pensiero teologico. In entrambi i pensatori il linguaggio e la parola aprono al dialogo che viene riconosciuto come relazione originaria e non come giustapposizione estrinseca. Non dialoghiamo per tornare ad una riconciliazione con le altre persone, ma siamo in unità con gli altri perché il dialogo ci caratterizza originariamente. Il dialogo tra persone non è così strumentale ma per certi versi esprime una dimensione trascendentale dell'umano, oltre che aperta alla trascendenza.

Se la teologia trinitaria supera il riferimento alla persona, senza dimenticare però il vantaggio di dire Dio *anche* in termini personali, il personalismo apre la strada per un'integrazione dialogica vissuta a livello epistemologico e teoretico ma anche etico-educativo-politico.

Gli elementi di attualità consistono anzitutto nel mettere al centro la persona non in chiave ideologico-politica, ma nel riconoscimento che senza tale centralità molto è decostruito all'intero delle società avanzate. La persona si dà come collante socio-morale in grado di costruire buone relazioni. L'apparato tecno-economico, che tende a spersonalizzare l'uomo

e le sue occupazioni, non può essere riconvertito con una mera posizione di principio, ma attraverso la comprensione del meccanismo di ascesi del potere che caratterizza dall'interno il potere stesso. Nell'epoca della digitalizzazione della vita e della burocratizzazione, dire la persona non vuol dire tanto slegare il soggetto e l'individuo dal contesto, ma significa altresì indicare una strada di speranza per la persona nella connessione alla comunità²⁸.

Summary

The personalism of Luigi Stefanini and Romano Guardini finds a particular element of convergence in the intersection between educational and political-social themes, both with reference to political institutions and the development of technologies. This common perspective, not without differences, reveals dimensions of unexpected relevance in cultural and social European context.

Keywords

Education, politics, power, personalism

Sommario

Il personalismo di Luigi Stefanini e Romano Guardini trova un particolare elemento di convergenza nell'incrocio tra la tematica educativa e quella politico-sociale, sia con riferimento alle istituzioni politiche che allo sviluppo della tecnica. Tale prospettiva comune, non priva di differenze, rivela dimensioni di inedita attualità nel contesto culturale e sociale europeo.

Parole chiave

Educazione, politica, potere, personalismo

²⁸ ID., *Lo Stato in noi*, cit., p. 162: «Lo Stato è quale ciascuno di noi lo fa essere perché sé stesso, ha radici in me, in te, in tutti noi».

L'eredità del personalismo di Luigi Stefanini in Armando Rigobello

di *Matteo De Boni*

Nel 1952 Luigi Stefanini pubblica *Personalismo Sociale*, frutto di ricerche condotte negli anni precedenti e avviate presso il Centro studi filosofici di Gallarate durante il periodo della sua costituzione negli anni Quaranta. Nel 1979 viene ripubblicato dall'editore Studium e viene introdotto da un saggio di Armando Rigobello, che ripercorre l'itinerario speculativo del maestro. Nel 2022 si propone una riedizione dello scritto di Stefanini, non solo per valorizzare il pensiero di uno dei filosofi italiani del secolo scorso, ma anche per riporre il problema della persona, caro alla tradizione filosofica di matrice cattolica¹.

Sono passati settant'anni dalla prima edizione e *Personalismo sociale* suscita ancora interesse. Quale nuova attualità si può ritrovare nella rilettura del testo di Luigi Stefanini? Nel cercare di rispondere a questa domanda ripercorriamo le tappe significative del pensiero di Luigi Stefanini,

¹ Nel marzo del 2020, all'inizio della pandemia da Covid 19, si è costituita in Italia l'Associazione Personalcentro, Associazione per la filosofia della persona (www.personalcentro.eu) alla quale partecipano molti accademici, studiosi e rappresentanti del personalismo italiano; non a caso il presidente che è stato eletto dal comitato fondatore è Vittorio Possenti, già noto per i suoi preziosi contributi sul tema della persona. Dal 2021 la casa editrice di Milano Mimesis apre una nuova collana dedicata alla filosofia della persona. Nel terzo volume apparso in questa collana si trova un prezioso contributo di Flavia Silli e Tommaso Valentini che delinea l'orizzonte che vogliamo approfondire: F. SILLI - T. VALENTINI, *Le molteplici vie del personalismo italiano nel Novecento*, in C. CIANCIO, G. GOISIS, V. POSSENTI, F. TOTARO (a cura di), *Persona centralità e prospettive*, Milano-Udine, 2022, pp. 81-104.

sottolineate anche dal saggio di Armando Rigobello sopra citato, che hanno permesso questa terza riedizione.

Luigi Stefanini² dopo gli studi universitari, che vedono l'analisi del pensiero di Maurice Blondel³, approda a una posizione gnoseologica e metafisica. Di fronte ad un tipo di speculazione, come quella dell'autore francese, che rischia di uscire dal terreno della logica, il filosofo trevigiano denuncia uno smarrimento del pensiero e richiama l'attenzione su un tipo di filosofia orientata ad un'analisi profonda del fondamento della verità e del sapere.

Il primo passo della costruzione del suo pensiero è sicuramente individuabile in *Idealismo cristiano*⁴ e nell'articolo *Reivindicatio*⁵. In questi scritti di Stefanini si può evidenziare una delle caratteristiche della sua metodologia filosofica: «se, per chi sa veramente, tutta la vita è inquietudine, ciò avviene perché la sfera del conosciuto cozza sempre contro la sfera dell'ignoto, imponendo un compito inesauribile di superamento»⁶. Il concetto di limite viene concepito come costitutivo non solo della condizione umana, ma anche della possibilità che questa ha nei confronti della conoscenza e della verità. Il limite, tuttavia, non viene considerato nel suo sviluppo solipsistico, ma nella completezza costitutiva, che però non si esaurisce.

Luigi Stefanini in tal modo presenta un regno della verità, costituito da leggi scientifiche che ci offrono una conoscenza certa, e un regno del mistero, che non ci offre certezza, ma uno sguardo all'orizzonte dell'essere. Sebbene il profitto delle scienze sia onesto, questo – per Stefanini – rimane modesto, proprio perché la scienza non percepisce, per i canoni e le regole che la costituiscono, il senso dell'orizzonte che la contiene.

² Per una biografia e bibliografia di Stefanini cfr. G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, Europrint, Treviso 2006.

³ Cfr. F. SILLI, *Stefanini interprete di Blondel*, Prometheus, Milano 2005.

⁴ L. STEFANINI, *Idealismo cristiano*, Zannoni, Padova 1931.

⁵ L. STEFANINI, *Reivindicatio*, in «Convivium», 1 (1929), pp. 86-100.

⁶ *Ibid.*, p. 94.

Un successivo passaggio fondamentale è l'analisi che il filosofo trevigiano compie nei confronti del pensiero di Platone⁷, e in particolare nell'analisi del concetto di *skepsis*. La ricerca platonica diventa lo strumento conoscitivo che muove l'uomo dall'ignoranza alla verità e muove l'anima del sapiente verso il limite della propria conoscenza che è invitato continuamente a superare, o meglio a spostare, per quanto gli è possibile. Tale movimento dell'orizzonte conoscitivo inquadra tanto il problema della conoscenza quanto il problema dell'identità dell'uomo nella questione del personalismo. Per Stefanini la conoscenza è maggiore di quello che l'uomo, inteso come singolo e umanità, può raggiungere, perché questa proviene da Dio. L'uomo ha la possibilità di allargare il suo sguardo in questo orizzonte, senza però esaurirlo. Da tale atteggiamento nascono due risposte al problema del limite: da un lato la risposta positivista, che al tempo nel contesto di Padova risentiva dell'influenza del pensiero di Ardigò, che imponeva attraverso il metodo scientifico una conoscenza totale e certa; dall'altro una risposta che non aveva l'ambizione di esaurire la questione, ma, lasciando aperta la domanda, permetteva di osservare un orizzonte che l'uomo stesso non poteva raggiungere con la sola ragione scientifica, perché imprigionato da consuetudini che lo rendevano dipendente della stessa scoperta scientifica. In questa seconda direzione si muove il saggio dal titolo *Mens cordis*, nel quale Stefanini prende le distanze dall'attivismo di Giovanni Gentile, il quale voleva sottomettere tutti i valori ad un modello pedagogico scientifico e razionale che non permetteva di avvalorare la persona nella sua essenza. Il metodo che viene assunto dall'autore trevigiano è quello di intravedere la verità nell'equazione «*adaequatio mentis et vitae*»⁸. In questa prospettiva si incontra l'*entimema*⁹, ammesso anche dalla

⁷ Cfr. L. STEFANINI, *Platone*, (2 voll.) CEDAM, Padova 1932 (vol. I), 1935 (vol. II).

⁸ L. STEFANINI, *Mens cordis. Giudizio sull'attivismo moderno*, CEDAM, Padova 1933, p. 99.

⁹ Il termine viene commutato dal lessico di Vincenzo Gioberti. Cfr. L. STEFANINI, *Gioberti*, Bocca, Milano 1947.

logica formale, ovvero la possibilità di un sentire della ragione: la mente del cuore rappresenta quella fiammella che si accende nel momento in cui l'uomo percepisce, sente attraverso la ragione.

Il prodotto razionale non è meno chiaro e meno sicuro rispetto a quello classico, ma rappresenta quell'orizzonte costitutivo che comprende tutta la conoscenza e la verità.

Alla luce di questo breve *excursus* filosofico si raggiunge il pensiero della maturità composto da tre metafisiche: *Metafisica dell'arte* (1948), *Metafisica della forma* (1949) e *Metafisica della persona* (1950). I tre volumi¹⁰ pubblicati a Padova rappresentano il capitolo centrale del pensiero di Stefanini.

L'impianto filosofico presenta e definisce la metafisica della persona, la quale «non intende oppugnare, come falsa, una metafisica dell'esere: soltanto la ritiene incompleta, quasi dicesse la verità, non tutta la verità. Invece di battere la via dell'esperienza concreta, la metafisica dell'esere segue la via dell'astrazione»¹¹. Per riabilitare il pensiero metafisico, dopo l'esperienza positivista, è necessario inquadrarlo non più in un'astrazione logica, ma nella vita concreta, nel solco in cui la persona vive e raggiunge la conoscenza, parziale ma attendibile di una verità. Questa posizione però viene confusa sia dai metafisici classici, che la ritengono impura rispetto alla logica tradizionale, sia dagli esistenzialisti, che analizzano questa posizione come fredda logica della ragione, senza considerare il presupposto vitale in cui la persona si situa.

Stefanini cerca di mettersi in dialogo tanto con gli esistenzialisti quanto coi metafisici, ma per evitare di essere frainteso sia dagli uni sia dagli altri rielabora l'impianto metafisico con i suoi tre personalismi¹².

¹⁰ L. STEFANINI, *Metafisica dell'arte e altri saggi* (1948); *Metafisica della forma e altri saggi* (1949); *Metafisica della persona e altri saggi* (1950).

¹¹ L. STEFANINI, *Metafisica della persona e altri saggi*, Liviana, Padova 1950, p. 3.

¹² Cfr. L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, Studium, Roma 1952; *Personalismo educativo*, Bocca, Roma 1955; *Personalismo filosofico*, Bocca, Roma 1956.

La scelta di aderire al personalismo¹³ rappresenta per Stefanini uno stile di fare filosofia, un “criterio di autorità del pensiero” che “non si interrompe a metà strada”, per incapacità di completare il percorso, ma “prosegue fino in fondo”, raggiungendo quell’orizzonte tanto più personale (intimo), quanto più universale (vero). Il personalismo è per il filosofo trevigiano quella dimensione della filosofia, non dell’antropologia, non della sociologia, non della psicologia, in cui la persona si fa parola; ancor meglio è la parola (*maior*), non la chiacchiera (*minor*): «bisogna arrivare alla verità con tutto il sentimento e bisogna dare al sentimento questa sostanza di verità, bisogna realizzare le condizioni che San Paolo annunciava ai primi cristiani¹⁴ con la parola che è intraducibile in italiano, ma che rende perfettamente questo senso di medesimezza della verità con la passione, con l’amore: arrivando alla verità, amandovi tra di voi, rendendo veritiero il vostro pensiero a mano a mano che vi amate tra di voi»¹⁵.

Ebbene, in questa parola che raggiunge il suo significato più alto, ovvero il significato personale, Stefanini ci spiega come si può realizzare un personalismo sociale, la vocazione sociale della persona. In tal senso due sono i richiami prevalenti nella sua riflessione: quello del cenobitismo, ovvero le prime comunità monastiche della storia della cristianità, e quello di Vincenzo Gioberti. Nella *Protologia*¹⁶ Gioberti sviluppa il rapporto mimetico e la dialettica, che supera la dialettica dell’identità; quest’ultima poggia sul concetto di persona, e si dispiega in un orizzonte che la supera e la contiene al tempo stesso con l’espressione ricorrente: “tanto più personale, quanto più universale e tanto più universale, quanto più universale”; Stefanini traduce questa dialettica trascendentale di Gioberti in *Personalismo sociale*: «quanto più discendo in me tanto più trovo gli altri:

¹³ Cfr. F. SILLI, *La genesi del personalismo in Luigi Stefanini*, Aracne, Roma 2006.

¹⁴ N.d.C. Cfr. Ef. 4, 15 e 1Cor. 13, 1.

¹⁵ L. STEFANINI, *L’Esistenzialismo contro la ragione*, in M. DE BONI, *Le ragioni dell’esistenza. Esistenzialismo e ragione in Luigi Stefanini*, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 84.

¹⁶ Cfr. V. GIOBERTI, *Della Protologia* (4 voll.), ed. Eredi Botta, Torino 1857-58.

e quanto più mi apro agli altri tanto più approfondisco me stesso»¹⁷. Il rapporto tra la persona e le altre persone e di queste con l'universale riporta Stefanini all'essere personale, il quale non è più l'egoista e solipsistico *cogito* cartesiano, ma è il dispositivo con il quale riesce a conoscere la verità.

Da queste brevi considerazioni si presenta la teoria della persona di Luigi Stefanini: attraverso la ragione e l'educazione la persona si riesce a costruire una *axiologia* di valori di cui essa stessa è portatrice; la verità si svela e la sua manifestazione si confronta con la realtà: un'*adaequatio* tra la verità e la persona stessa.

Questo dispositivo morale evidenzia quanto già descritto in sede teoretica: Stefanini chiama «ragione autentica» quella ragione che riconosce che «duriamo nell'esistenza, senza essere capace con l'atto nostro di mantenerci in vita [...]; non possiamo crearcì»¹⁸. In questa dimensione la parola riconosce i limiti della razionalità, ovvero la persona stessa riconosce i limiti della propria razionalità e di fronte a questo non si ferma, ma guarda oltre e dipende da un atto d'amore, con questo atteggiamento, raggiunge la meta, ovvero si apre all'orizzonte dell'universale, che è manifestazione esteriore di ciò che essa possiede dentro di sé. Dunque l'adeguazione classica rappresenta il modo con il quale la persona esprime sé stessa, non egoisticamente e in modo tragico come tende a fare l'esistenzialismo, ma in una forma comunitaria, universale e personale insieme, in cui la persona non si perde in sé ma si ritrova nella comunità, ovvero nell'atto d'amore, che è il più autentico che essa può esprimere.

Stefanini invita ad essere più esistenzialisti degli esistenzialisti, ovvero a “non fermarsi a metà strada” perdendo la persona, la libertà, il sentimento, ma a “cercare di andare fino in fondo” e scoprire così “l'autenticità dell'essenza umana”.

¹⁷ L. STEFANINI, *L'Esistenzialismo contro la ragione*, op. cit., p. 86.

¹⁸ *Ibid.*, p. 86.

Tra i discepoli di Stefanini che accolgono questo invito c'è Armando Rigobello¹⁹, il quale incontra il suo maestro prima a Venezia e poi a Padova durante il percorso universitario. Sono gli anni della seconda guerra mondiale, gli anni tormentati e caratterizzati da tante insicurezze, da profonde "crisi". Rigobello fin dall'inizio della sua riflessione spiega la centralità della persona umana, quale tema di fondo del pensiero e della stessa filosofia. Questa scelta viene spiegata nella sua tesi di laurea, che ancora oggi profuma di originale attualità: «d'indagine sulla persona è un problema d'attualità, è un problema suggerito dalle esperienze che abbiamo sofferte dalle aspirazioni che sentiamo dentro di noi quanto mai vive ed urgenti. Della grande tragedia della grande crisi che travaglia l'età contemporanea sentiamo il bisogno di rientrare nell'interiorità dell'uomo per studiare la sua essenza personale, per cogliere in essa quegli elementi positivi su cui costruire il nostro mondo e la nostra civiltà. L'entità metafisica dell'essere umano, sue possibilità gnoseologiche, sue determinazioni morali, tutti i problemi che si coordinano e si unificano attorno alla grande e dibattuta questione della persona umana, della sua miseria, della sua dignità, del suo essere e del suo conoscere, del suo agire e del suo patire. Senso di soggettività e l'esigenza di oggettività, voce interiore richiamo dal di fuori, razionalità e volontà, azione e passione, la vita stessa è racchiusa nella realtà sull'enne della persona».²⁰

Il «senso di soggettività», l'«esigenza di oggettività» e il percorrere la strada verso una verità universale sono tuttavia atteggiamenti

¹⁹ Per una ricognizione del suo pensiero A. PIERETTI (a cura di), *Estraneità interiore e testimonianza. Studi in onore di Armando Rigobello*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995; L. ALICI, O. GRASSI, G. SALMERI, C. VINTI (a cura di), *Armando Rigobello. La filosofia come testimonianza*, in «Studium», CXVII (2017) 5, pp. 647-908.

²⁰ Le tesi di laurea di Armando Rigobello sono ancora inedite. Una copia di entrambe [quella in Lettere dal titolo: *Il problema dell'uno e del molteplice nella dottrina e storia della Chiesa* (1945); quella in Filosofia dal titolo: *Il problema della persona umana nella filosofia medievale* (1947)] è conservata presso l'Archivio storico dell'Università degli Studi di Padova.

che si incontrano anche nell’umanesimo, nell’idealismo e nell’attualismo; per Rigobello, la differenza tra queste prospettive e il personalismo è la fondazione metafisica della quale si deve tener conto per non perdere il carattere filosofico della speculazione.

Rigobello dunque inizia a riflettere sulla persona a partire dall’autenticità, carattere fondamentale del discorso personalistico, perché rappresenta la caratteristica universale della persona. L’eredità di Stefanini viene raccolta quindi da Rigobello nel momento più maturo della riflessione e dal giovane discepolo viene sviluppata attraverso il confronto con il metodo fenomenologico e infine ermeneutico. Una linea di continuità tra Stefanini e Rigobello può essere individuata nella caratteristica comune di fondare una “metafisica della persona” attraverso la prospettiva di una *mens cordis*: si presenta una visione filosofica costituita da un connubio tra logica asettica e la speculazione del cuore, sede non solo dei sentimenti, ma anche della razionalità profonda che tocca il mistero della persona umana. Scrive Stefanini: «d’uomo che muove alla conquista di sé è un filosofo pratico che cammina nel solco tracciato della sapienza umana nel corso dei secoli».

Una linea di discontinuità tra Stefanini e Rigobello, invece, si può individuare nei contesti in cui attecchisce la posizione del discepolo: se da un lato Stefanini vive in un clima legato all’attualismo, all’umanesimo, al razionalismo, al positivismo e non da ultimo all’esistenzialismo, che per un tratto incontra anche Rigobello, quest’ultimo si apre a due prospettive che caratterizzano la filosofia nella seconda metà del XX secolo quali la fenomenologia e poi soprattutto l’ermeneutica. Quest’ultimo in particolare rappresenta la staffetta tra il maestro e il discepolo, il quale prepara le generazioni che seguono. Per capire meglio il passaggio del testimone, ci domandiamo dove nasce l’interrogativo filosofico di Rigobello, per confrontarlo infine con quanto riferito su Stefanini. La risposta a questo interrogativo si può sintetizzare in una battuta, riportando il

verso di una poesia di Hölderlin: «*Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste*»²¹, che Rigobello traduce: «chi pensa il più profondo ama il più vi-vo». La proposta di Rigobello tiene conto del clima filosofico nel quale si inserisce, sia all'inizio della sua attività (tra intellettualismo ed esistenzialismo), sia verso la fine (tra fenomenologia, strutturalismo ed ermeneutica). Si potrebbe analizzare il verso del poeta tedesco alla luce dei termini che Rigobello sceglie nella traduzione; da un lato si trova l'azione del pensare riferita alla profondità, dall'altro si presenta l'azione dell'amare in riferimento al «più vivo»: questi sono i termini generali di un pensiero che si sviluppa in più di settant'anni (come l'arco temporale che ci unisce alla prima edizione di *Personalismo sociale* di Stefanini; siamo anche agli inizi della riflessione di Rigobello, il quale inizia a pubblicare i suoi primi articoli e contributi).

Dopo aver evidenziato una certa inconsistenza teoretica della riflessione sulla persona sia dell'idealismo, inteso nel senso tradizionale, sia dell'esistenzialismo, Rigobello nel suo soggiorno bavarese si avvicina alla riflessione di Kant. Sotto la guida di Helmut Kuhn, egli scopre l'interesse verso questo autore. Tale incontro – se così si può definire – può assumere anche un senso più generale nell'opera di Rigobello: ritornare a Kant potrebbe significare ripetere il cosiddetto “problema fondamentale”, ripensare l'unità gnoseologica del sapere, e infine ribadire la centralità della persona umana come principio fondamentale, tanto per il mondo dell'esperienza quanto per quello della metafisica. Rigobello riconosce a Kant la qualità speculativa che permette un riesame, un ritornare, mantenendo aperta la questione e un momento di attesa; Rigobello ripensa la polemica condotta dall'esistenzialismo e allo stesso tempo non rinuncia ad una speranza metafisica. Con il pensiero di Kant il Rigobello raffina gli strumenti dell'indagine filosofica dopo il crollo delle certezze idealistiche: il kantismo è rimasto, anche ai suoi tempi, un modo “sicuro” di fare filosofia.

²¹ F. HÖLDERLIN, *Sokrates und Alkibiades* in *Le Liriche*, a cura di E. Mandruzzo, Adelphi, Milano 1977, p. 408.

Fin da subito questa analisi compiuta sul pensiero di Kant²² ruota attorno al concetto di *Bestimmung* (determinazione). Per chiarire questa figura Rigobello si aiuta con un altro concetto che si colloca a fianco del primo in un rapporto dialettico: l'ulteriorità. Ciò significa che la determinazione e il trascendentale possiedono la tensione che permette loro di aprirsi nella prospettiva dell'ulteriorità. Il risultato conduce all'autenticità: infatti, determinare l'ulteriorità è un processo che conduce a ciò che Agostino indica con l'espressione «*intimior intimo meo*²³». L'originalità del pensiero di Rigobello, per cui attualizza il *Personalismo sociale* di Stefanini progredendo nel solco tracciato dal maestro, è accostare a questa espressione agostiniana la figura kantiana del «*die Sache*» (resa da Rigobello con “il più proprio”) e quella husseriana del *die innerliche Fremderfahrunq*, che traduce con l'espressione “estraneità interiore”, in cui l’“estraneità” corrisponderebbe alla kantiana “determinazione”, mentre l’“interiore” corrisponderebbe al kantiano “Io penso”. Da parte sua, Rigobello intende l’“estraneità interiore” come “differenza interiore”: estraneità e differenza possono essere ricondotte poi allo *tháteron* del *Sofista* platonico, che ha il compito di togliere, mantenendo il tolto in una dimensione, appunto, ulteriore. Il processo è simile a quello dell'*Aufhebung* hegeliana, con la quale si tenta di analizzare una realtà nella sua complessità e in tutte le sue prospettive. Tutto ciò è reso possibile da un'azione fondamentale nella filosofia di Rigobello: la “testimonianza”, la quale tenta di colmare il limite e l'insufficienza della conoscenza con l'azione del testimoniare “ciò che non si vede”: l'autenticità (*Eigentlichkeit*). In questo contesto ci si può richiamare ad un'espressione di Ernst Bloch, ripresa anche da Rigobello: testimoniare “l'attimo vissuto nell'autenticità” è la “via pratica alla verità”. Il

²² Sul tema del trascendentale si confrontino i seguenti testi di Armando RIGOBELLO, *I limiti del trascendentale in Kant*, Silvia, Milano 1963; *Legge morale e mondo della vita*, Abete, Roma 1968; *Kant. Che cosa posso sperare*, Studium, Roma 1983; *Oltre il trascendentale*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1994.

²³ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessiones*, III, 6, 11.

termine autenticità viene usato non solo da Bloch, ma anche da Heidegger.

Soffermiamoci ora sull'autore dell'azione di testimonianza: colui che è capace di vivere e rappresentare questa dimensione dell'autenticità nella propria vita è l'*homo viator*²⁴, che il nostro autore ripropone come *homo hermeneuticus*, capace non solo di analizzare, ma anche di interpretare l'orizzonte della *Lebenswelt* (del “mondo della vita”). Non ci si ferma all'analisi del dato fenomenologico, ma si va oltre, raggiungendo l'*Uryprung*²⁵ (termine che Rigobello eredita da Helmut Kuhn). L'originario si presenta nel momento in cui l'uomo si pone alla ricerca, ovvero si mette in una condizione precaria, di viandante che, pur conoscendo la meta, non è certo del percorso da seguire. È l'uomo che, a partire dall'analisi dei dati, fornisce un'interpretazione del suo orizzonte che oltrepassa la condizione umana per trascenderla. Questa *Uryprung* non è altro che quell'intimità che è più intima a me di me stesso, alla quale ci si richiamava con l'espressione agostiniana («*intimior intimo meo*»).

L'*Eigentlichkeit* heideggeriana, cui ci si richiamava, rinvia al concetto di autenticità, presentato dallo stesso Heidegger come «*Identität und Differenz*»²⁶. L’“autenticità nella differenza” è la condizione dell'uomo che si trova alla ricerca della propria *Uryprung*. Probabilmente Agostino avrebbe indicato questa condizione umana con l'espressione «*inquietum cor nostrum*» che si trova all'inizio della sua opera più famosa, le *Confessioni*; mentre Kant, per indicare il medesimo, avrebbe usato l'espressione «*die Sache*». Questa “autenticità”, intesa come contatto con “estraneità interiore” e ricerca del “più proprio”, si presenta come una sorta di trascendentalità – non gravata da limitazioni epistemologiche delineate da Kant – capace di creare

²⁴ Cfr. G. MARCEL, *Homo viator*, Éd. Montaigne, Paris 1944; un'edizione italiana è stata pubblicata da Borla con traduzione di L. Castiglione e M. Rettori nel 1980.

²⁵ Cfr. H. KUHN, *Socrate. Indagini sull'origine della metafisica*, a cura di A. Rigobello, Fabbri, Milano 1969.

²⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Verlag Neske, Pfullingen 1957.

un ponte tra la condizione della persona e la condizione che la persona vorrebbe raggiungere: una pienezza di senso alla luce dell'originario.

L'*Eigentlichkeit* heideggeriana, cui ci si richiamava, rinvia al concetto di autenticità, presentato dallo stesso Heidegger come «*Identität und Differenz*». L’“autenticità nella differenza” è la condizione dell'uomo che si trova alla ricerca della propria *Ursprung*. Probabilmente Agostino avrebbe indicato questa condizione umana con l'espressione «*inquietum cor nostrum*» che si trova all'inizio della sua opera più famosa, le *Confessioni*; mentre Kant, per indicare il medesimo, avrebbe usato l'espressione «*die Sache*». Questa “autenticità”, intesa come contatto con “estraneità interiore” e ricerca del “più proprio”, si presenta come una sorta di trascendentalità – non gravata da limitazioni epistemologiche delineate da Kant – capace di creare un ponte tra la condizione della persona e la condizione che la persona vorrebbe raggiungere: una pienezza di senso alla luce dell'originario.

*Autenticità, identità, estraneità, ulteriorità e differenza*²⁷ rappresentano gli astri che formano una costellazione a cui Rigobello si richiama spesso nei suoi testi, nei quali attribuisce a ciascuno di questi termini un valore specifico nel quadro di una metafisica personalistica. Tale metafisica si assume il compito di riconciliare la persona, in particolare quella contemporanea, con una dimensione, quella metafisica, che sembra esserne sempre più lontana, ma che tuttavia le appartiene. Non vi sono per Rigobello metafisiche più valide di altre: il compito della metafisica è quello di passare attraverso l'esperienza interiore ed evidenziare l'unicità della persona umana. Per questo motivo il personalismo che Rigobello propone non è una forma di sentimentalismo esistenziale, e neppure una dottrina della razionalità pura. Esso tenta di uscire dalla tautologia logica per considerare la “metafisica dell'essere” e la “metafisica della persona” come elementi complementari di un unico essere-persona.

²⁷ Sul tema si confrontino i seguenti testi: A. RIGOBELLO *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Armando, Roma 1977; *Autenticità nella differenza*, Studium, Roma, 1989; *L'estraneità interiore*, Studium, Roma 2001; *Immanenza metodologica e trascendenza regolativa*, Studium, Roma 2004.

Su Rigobello ha avuto notevole influenza la lettura della *Krisis*²⁸ husseriana. Questo può spiegare come, ad un certo punto, egli superi il metodo fenomenologico e offra spazio ad un nuovo metodo capace di andare oltre all'analisi essenziale del dato – quello appunto ermeneutico – che a differenza del primo è in grado di compiere un “allargamento della razionalità” nella pluralità delle ermeneutiche. Rigobello accoglie in questo modo l'invito di Heidegger allo *Schrittzurück*, ovvero a compiere un “passo indietro” verso l'*Ursprung*. L'*Ursprung* apre in noi una duplice prospettiva. La prima, di carattere fenomenologico, parte dal singolo, tentando di andare oltre (è una prospettiva *von unten*). Giunti però al confine di ciò che questa prospettiva ci presenta, se ne apre una nuova (*von oben*), che permette di osservare la realtà tutta intera, non più analizzandola semplicemente, bensì interpretandola mediante la domanda di senso. Questa duplice prospettiva ci mostra il pensiero come animato da una sorta di respiro: il dilatarsi (inspirare) e il restringersi (espirare) possono esprimere rispettivamente la ricognizione fenomenologia e la sintesi ermeneutica.

Il personalismo si potrebbe intendere come un “a-priori per la scienza”, ovvero come il fondamento “pre-scientifico del sapere”. Il personalismo, o meglio la metafisica della persona, diventa essenziale non solo per i filosofi, ma anche per gli scienziati, i quali hanno un arduo compito: “mantenere vivo” il sapere. Il personalismo sopraggiunge dopo la riflessione esistenziale, dopo la riflessione fenomenologica, dopo la riflessione ermeneutica, ma nel sopraggiungere ricomprende ciascun momento ad esso precedente, proponendo così una sintesi dialettica che si manifesta nella persona che testimonia la propria autenticità.

Quale può essere, dunque, il senso di superare mantenendo ciò che si supera? Lo si può capire considerando il ruolo che svolge nel pensiero di Rigobello il trascendentale kantiano. In questa prospettiva il trascendentale kantiano è centrale poiché dall'inizio alla fine rappresenta un

²⁸ Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, pubblicata nel 1936.

cardine del suo pensiero: infatti, dai limiti del trascendentale si passa oltre e, nel momento in cui sopraggiunge l'ulteriorità, la determinazione acquista il suo significato più profondo, più interiore ed intimo: diventa autenticità. Il trascendentale viene trasformato quindi in un “apriori ermeneutico”, ma quest’ultimo non dimentica la condizione a lui precedente: ricomprensiondo il trascendentale, lo vivifica e lo ripresenta come la porta d’accesso al mondo della vita, ovvero al mondo delle persone che compongono in esso una *koinonia* di esseri liberi capaci di agire e imprimere nella realtà l’unicità della loro la testimonianza. “La vita come testimonianza” rappresenta la prospettiva nella quale la persona si interroga sulla domanda di senso e tende verso l’originario, che essendo il “più proprio” indica quell’ospite straniero che dall’interno ci permette di entrare in un rapporto di comunione con le altre persone. Le persone sono in noi tanto quanto noi siamo nelle altre persone mantenendo la nostra identità e unità.

Giunti al termine di questa breve analisi ci si può domandare quale ulteriore prospettiva apre la tale riflessione? In altre parole: quale attualità per il personalismo?

In accordo con il filosofo francese Paul Ricoeur, il quale in uno dei suoi articoli, scriveva: «muore il personalismo ritorna la persona»²⁹, la stagione delle ideologie pare essere tramontata e con essa alcuni elementi costitutivi del personalismo. Tuttavia ritornare a riflettere sulla persona, a porre essa al centro della riflessione filosofica, ci permette di rispondere al demone socratico che spronava a “conoscere sé stessi”, senza alcun pericolo di perdersi. I momenti di crisi, che si presentano tanto nella vita di una persona, quanto nella storia dell’umanità, rappresentano punti essenziali, momenti significativi in cui il soggetto rientra su sé stesso, ma in questo rientrare in sé stesso essa trova un rischio fatale: perdersi nella sua condizione di miseria. In tal senso la riflessione dei nostri autori può essere ancora attuale oggi, perché ci permette di entrare nella persona senza alcun rischio, anzi con il vantaggio di offrire prospettive più chiare e meno

²⁹ P. RICOEUR, *La persona*, a cura di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 1997, p. 21.

tragiche all'uomo in ricerca. La loro riflessione ci riporta a considerare la persona nella sua forma più autentica, quale elemento universale che unisce l'interiorità con l'universalità e tra questi due si pone nella sua esistenza.

Certamente le crisi che investono la persona nel corso della storia sono diverse e portano ad esiti differenti gli uni dagli altri; il personalismo, come forma metodologica del pensiero, può rappresentare la chiave di lettura dei momenti di crisi tanto dell'uomo quanto dell'umanità e attraverso di essi sviluppa un pensiero aperto all'universale.

Summary

This paper seeks to analyse the personalist perspectives of Luigi Stefanini and Armando Rigobello within the philosophical landscape contemporary to them. Highlighting the characteristics of both the one and the other has enabled me to understand the “personalistic testament” that Stefanini delivers to Rigobello: the ontological and metaphysical constitution of the person in its social dimension. Let us now ask ourselves what is the testament that Rigobello delivers to us.

Keywords

Limit of transcendental, truth, subjectivity, further, world of life

Sommario

Questo contributo cerca di analizzare le prospettive personaliste di Luigi Stefanini e di Armando Rigobello inserite nel panorama filosofico a loro contemporaneo. Evidenziare le caratteristiche sia dell'uno sia dell'altro mi ha permesso di capire il “testamento personalista” che Stefanini consegna a Rigobello: la costituzione ontologica e metafisica della persona nella sua dimensione sociale. Interrogiamoci ora quale sia il testamento che Rigobello consegna a noi.

Parole chiave

Limite del trascendentale, verità, soggettività, ulteriorità, mondo della vita

Arte e Assoluto
in rapporto al *Personalismo sociale* di Luigi Stefanini
di Francesco Solitario

Introduzione

Affrontare un argomento estetico o artistico in rapporto al *Personalismo sociale* di Luigi Stefanini potrebbe sembrare a tutta prima azzardato. E anche “legare” il sociale alla metafisica, potrebbe sembrare audace. Se n’era accorto lo stesso Stefanini che introducendo la sua opera, sembrava mettere le mani avanti, talché avvertiva il lettore: «Chi apra questo volumetto e ne scorra l’indice, dopo di averne letto il titolo, può avere l’impressione di una promessa non mantenuta o d’un debito non pagato. Di personalismo sociale, infatti, si tratta, a quanto risulta dall’indice, appena in un capitolo dell’intera trattazione»¹. E per questo si affrettava a darne una ragionata giustificazione: «Si consideri, fin d’ora, come l’organismo sociale non si eleverebbe sul piano della coesistenza umana se non fosse chiaramente stabilita la primalità della persona rispetto all’ordine consociato, il quale riceve la sua norma e la sua destinazione dalle finalità intrinseche alla persona e dalla dignità che le compete. [...] Il secondo capitolo, quindi, è inteso a suggerire le linee di un personalismo morale che implica l’autonomia nella teconomia, cioè fa concrescere l’interna legislazione della coscienza col riconoscimento della legislazione divina che informa la natura razionale creata [...]»².

Da cui sorgerebbe, secondo Stefanini, la necessità di far capire che

¹ L. STEFANINI, *Personalismo Sociale*, Studium, Roma 1952, p. 5. Seconda edizione con una *Introduzione* di Armando Rigobello, Studium, Roma 1979.

² *Ibid.*, pp. 6-7.

«anzitutto nell'ordine psicologico bisogna rimettere le cose a posto, ristabilire cioè il primato dello spirituale e del personale precisamente per poter guarire l'uomo dalle sue deformità psichiche, con criterio analogo a quello con cui s'intende guarire il mondo sociale dalle sue deformità istituzionali, politiche, economiche e sindacali»³.

Persona come “inseità”

Per Stefanini, in tutte le sue opere, il concetto di persona è fondamentale per la corretta lettura di tutta la realtà che ingloba a sua volta tutti i molteplici aspetti della sfera umana, e tutte le discipline dalla pedagogia alla sociologia, dalla politica al sociale, dall'aspetto antropologico a quello etico e fino, ovviamente a quello estetico e artistico. Anzi questo potrebbe addirittura essere il luogo privilegiato per una corretta lettura e interpretazione della problematica “sociale”.

La persona viene definita da Stefanini come “inseità”, ovvero è soggetto sostanziale del pensiero, della volontà, e dell’agire, anche nel sociale, ovviamente. Sulla scorta di San Tommaso l'esistere *in sé* e *per sé*, e non in altro, rappresenta (per costituzione *ontologica* e *metafisica*) il punto più estremo e profondo dell'esistere sostanziale e l'esistenza personale è la più perfetta: «*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet substantia in natura rationalis*»⁴.

Pur tuttavia per Stefanini l'atto umano non si esaurisce in sé stesso per la finitezza della persona umana, per cui introduce il principio metafisico dell'*ulteriorità* dell'esperienza umana: è l'incapacità dell'uomo a fondare se stesso attraverso i propri atti che induce a formulare un “qualche cosa d'altro” che gli dà fondamento e ragione d'essere. È di fatto un principio spirituale che permette l'essere personale. Una sorta di apertura alla trascendenza che metterebbe in grado l'essere finito di innalzarsi all'Assoluto, *seppure senza poterlo mai raggiungere*. Il limite umano qui, sarebbe in

³ *Ibid.*, p. 8.

⁴ *S. Th.*, I, q. 28, a. 3. (=Persona significa ciò che è perfettissimo in tutta la sua natura, cioè che è di natura razionale).

realtà la possibilità stessa di innalzarsi all'Assoluto senza perdersi. Il limitato deve restare tale se, per usare una fraseologia stefaniniana, vuol *sentire* almeno il profumo dell'Assoluto.

Finitezza metafisica dell'uomo e il miracolo dell'arte

Allo stesso modo l'arte pur tendendo verso l'eterno e l'universale, è pur sempre fatto sensibile, e dunque l'atto umano, a causa della finitezza metafisica intrinseca all'uomo, pur procedendo verso nuove conquiste, non riesce mai a raggiungere una meta finale o termine ultimo, che restano perciò sempre parziali e non raggiungibili. Pure questo continuo rincorrere dell'attività umana si esaurisce e si interrompe con l'opera d'arte che, seppure delimitata, nella sua limitatezza è un'opera compiuta. E dunque tale opera, che vive di vita propria non avente un principio prima di sé né un fine dopo di sé, nel suo limite racchiude in sé un infinito.

Ovviamente è sempre la persona il fulcro dell'esperienza artistica, sempre tesa e spinta da continua ricerca e tensione verso un limite, ma anche qui ci troviamo di fronte ad uno spirito finito incapace, per sua stessa definizione, ad avere una intuizione intellettuale dell'Assoluto, altrimenti si potrebbe pensare ad una sorta di perdersi e anzi di *scioglimento* della persona nell'Assoluto tanto da portarlo ad identificarsi con Dio, pericolo denunciato con forza da Stefanini nell'esito di un "estetismo" radicale⁵.

Tuttavia il miracolo dell'arte ha il potere di fermare l'istante e assolutizzare il finito, permettendo all'uomo di "slacciarsi" dai legami e dal limite ontologico della persona, e addirittura di sfiorare il Divino, *sentire il profumo*, pur tenendo sempre presente l'enorme abisso esistente tra persona empirica e Assoluto. L'arte è una manifestazione dello spirito nella sua singolarità personale e nella sua integralità. Stefanini definisce l'arte come "parola assoluta" poiché essa è produzione di ciò che ha in sé un "pregio

⁵ Cfr. F. SOLITARIO, *Estetismo e persona in Luigi Stefanini*, in AA.VV., *Edith Stein e Luigi Stefanini. Esperienza Persona Società*, Prometheus, Milano 2004, pp. 316-326.

assoluto”, ciò che vale ed è godibile per sé stesso senza nessun fine utilitario, e senza ulteriori fini o aspirazioni.

La dimensione dell'arte

Nel *continuum* della nostra vita cosciente, l'arte ha la capacità di isolare il momento dell'immediatezza e dell'intuizione creando, nel modo che le è proprio, e cioè nell'apparenza e nel sogno, “quell'attimo autosufficiente e assoluto che è nell'uomo un presentimento dell'infinito e dell'eterno”. Ma scambiare l'apparenza per la realtà, o trasferire l'apparenza nella realtà, allargando la sostanza di sogno all'intera esistenza, facendola preda della formula che è propria, e soltanto, dell'arte, significa ‘sconnettere’ l'esistenza in quegli attimi che, validi e legittimi nella formula dell'arte, diventano incongruenti e convulti se applicati all'esistenza reale. L'arte vale sì, ma nell'ordine dei sensibili. L'uomo può sì conseguire, attraverso l'arte, attimi di infinità, frammenti di assoluto, ma non di più. Perché se è dato all'arte di fermare il tempo e lo spazio conseguendo, appunto, quegli attimi di infinità, e di arrestare, così, il decorso del sensibile, pure questo sensibile, al di là della sostanza di sogno della dimensione artistica, continua a scorrere oltre l'apparenza creata dal genio dell'artista che l'ordine dei sensibili sia immobile ed eterno. E l'uomo, che vive nella realtà, non ha la capacità di rendere coestensivi, sostanza di sogno e realtà, arte e vita.⁶

⁶ Stefanini opera, all'interno dell'estetismo, una ulteriore distinzione tra un *estetismo teoretico* e un *estetismo pratico*. L'estetismo teoretico aspira erroneamente a estendere alla filosofia le condizioni che sono proprio dell'arte e solo dell'arte, con la pretesa presuntuosa quanto fallace di cogliere l'essere assoluto nell'intuito, ovvero nell'immediatezza dell'atto umano, che è a dire nel circolo immanente di una dialettica di tipo hegeliano. L'immanentismo moderno, in tal guisa, afferma Stefanini, è tutto estetismo. Gioberti direbbe: è poesia, non filosofia, è bello come arte, ma falso come verità. Jaspers direbbe: è filosofia nella forma dell'arte (*Kunstphilosophie*), ben diversa e distinta dalla filosofia dell'arte (*Philosophie der Kunst*). L'estetismo pratico, invece, rinuncia a cogliere l'essere nell'immediatezza dell'atto

La dimensione dell'arte è propria dell'arte non della nostra esistenza. Questa contiene un'eccedenza di realtà e di verità escluse all'intuizione sensibile, ma che l'uomo può e deve avvicinare con altri strumenti, quali l'astrazione e la dimostrazione. Occorre anche uscire da un equivoco: l'arte non rivela l'assolutezza umana, ma denuncia, all'inverso, la sua finitezza. L'arte ha la capacità e la virtù di donarci attimi di grazia, di infinità, di assoluto che vorremmo cristallizzare e prolungare eternamente, ma la nostra umanità, che pure eccede su di essi, denuncia la loro insufficienza rispetto a una eternità più autentica e più vera a cui l'uomo aspira. L'arte, con tutta la potenza dei suoi doni, non riesce a soggiogare la vita e a ridurla a dimensione d'incantamento; essa, rispetto alla vita, è finzione di pura attualità, dice Stefanini, finzione di autosufficienza assoluta, perché la condizione di *autoctisi* è inattuale per l'uomo.

L'arte come finzione di assolutezza

L'oscillazione, parsa a taluni “irrisolta”, tra la concezione dell'arte come “finzione di assolutezza” e l'estetica della “parola assoluta”, ha ingenerato sovente dubbi e interrogativi ma, forse, anche equivoci.

Sulla concezione di Stefanini dell'arte come “finzione” non mi sentirei di condividere alla lettera l'affermazione di Luigi Pareyson secondo cui: «Stefanini, nell'attribuire all'arte una posizione così straordinaria e un potere così grande qual è quello prospettato dalla pura attualità come possesso di sé e del mondo, s'induca poi, quasi a ristabilire l'equilibrio e a ricordare che l'arte è pur sempre un fatto umano, ad apportare

umano, ma dell'immediatezza accoglie le folgorazioni fulminee, col risultato di disintegrale e frammentare la vita in attimi incongruenti, seppure dotati, ognuno, di una loro propria effimera assolutezza. È quella dimensione di vita che Kierkegaard definisce condizione di *epilessia existenziale*. Una condizione che ha come conseguenze il dilettantismo nella vita, e il decadentismo nell'arte. L'estetismo pratico, così, oltre a viziarie la vita, vizia anche l'arte, di cui pure voleva essere celebrazione.

una limitazione, anzi una menomazione così intensa qual è quella implicata nella concezione dell'arte come sogno, ebbrezza, allucinazione⁷, ovvero come finzione!

Certo, Stefanini dice che l'arte: «ha sì verità e realtà, ma ha la verità e la realtà dell'allucinazione; è sì creazione, ma creazione nel regno dell'apparenza: luce solare che ci abbaglia e ci conquide, ma, quand'è ripresa nel circolo di una verità e di una realtà, a cui voglia stabilmente ancorarsi la nostra esistenza, quel fulgore si attenua nel sogno vacillante di un mondo lunare»⁸. E ancora più forte è l'affermazione secondo cui: «L'arte è la finzione della condizione dell'assoluto»⁹.

Ma questo davvero comporta, come voleva Pareyson, una “limitazione” o una “menomazione” nella concezione dell'arte di Stefanini? O non sarà piuttosto una necessità metodologica per difendersi dal pericolo sempre incombente dell'estetismo – in una concezione fondata, ricordiamolo, sulla “parola assoluta” –, o una oscillazione del tutto naturale nell'ambito del suo sistema filosofico (metafisico, teologico ed estetico)? È una presa d'atto di una condizione, a mio avviso, non di una limitazione o, peggio ancora, di una menomazione. È solo la giustificazione, corretta e dovuta, che l'assolutezza che pur pone l'arte non può essere spinta a tal punto da considerarla effettiva (e qui sì che si cadrebbe nel paventato estetismo!), dato che il “limite” rientra nel suo fondamento¹⁰,

⁷ L. PAREYSON, *Caratteri originali dell'estetica di Stefanini*, in «Rivista di Estetica», 1(1956) 2, p. 32.

⁸ L. STEFANINI, *Estetica*, Studium, Roma 1953, p. 98.

⁹ ID., *Problemi attuali dell'arte*, Cedam, Padova 1939, p. 39.

¹⁰ Si noti, poi, che il limite dell'umano e l'umana finitezza sono posti nella “metafisica della persona” di Stefanini anche nell'ambito del discorso teoretico e della stessa struttura metafisica. Cfr. l'*Introduzione* di L. Stefanini al Convegno di Gallarate del 1948 sul tema della *Ricostruzione metafisica*, Liviana, Padova 1949: «Anche nei limiti dell'umano, l'atto, oltre a maturare in sé il frutto dell'autopossesso, ridonda dall'interna matrice in una lieta proliferazione dell'essere», p. 31; l'*Introduzione*, poi, finisce con queste parole: «La struttura della metafisica si regge su questa struttura del conoscere; e la struttura del conoscere, a sua volta – con un circolo

e cioè la persona umana. Ma questo non vuol dire che l'assolutezza dell'arte ne esce limitata o menomata: l'Arte è finzione se la si considera in rapporto all'Assoluto, ma pur sempre “parola assoluta” se presa per sé stessa!

Stefanini prende atto semplicemente che la condizione dell'assoluto è inattuale per l'umanità, ovvero che per l'uomo è irrealizzabile la condizione permanente della pura esteticità. E qui rientrano in gioco, nello stesso tempo: 1) il pericolo dell'estetismo, perché l'arte non può eccedere i diritti propri della persona, e cioè: «non può trovare radici nella palude di una vita che ignora i suoi travagli, le sue sofferenze, i suoi doveri. L'estetismo uccide, prima dei suoi rampolli, quella stessa che lo ha generato, perché non prospera una grande arte sul fondo d'una vita che crede soltanto nell'ar-te»¹¹ e 2) l'idea di finzione: l'Arte è “immensamente” più di quello che la vita riesce a darci, eppure anche col suo infinito potere ella «non riesce a soggiogare la vita e a ridurla tutta nella sua specie d'incanto: perciò, rispetto alla vita, rimane *finzione di pura attualità, finzione di autosufficienza assoluta*»¹².

Eppure questo atto, che potrebbe sembrare una limitazione, per Stefanini è piuttosto “una prerogativa” dell'arte! Vediamo come.

Finzione estetica e finzione teoretica

L'assoluto, secondo il filosofo, non può compiacersi di avere “congegnato in sé” un meccanismo complesso e complicato di automi; egli piuttosto vuole regnare su un mondo di spiriti, in ciascuno dei quali vi sia un'eco «pur nei limiti insormontabili del finito e del creato» della «sua

che non è mortale ma vitale – ha la sua giustificazione nella struttura della metafisica. L'atto creativo, con cui Dio si rapporta alla creatura, è coibente della sostanza e conduttore dell'efficienza, com'è coibente e conduttore l'atto intenzionale dell'umano conoscere: coibente dell'umana finitezza e conduttore dell'energia, vitale e veggente, per cui l'uomo si unisce a Dio», p. 38.

¹¹ L. STEFANINI, *Metafisica dell'arte*, Liviana, Padova 1948, p. 41.

¹² ID., *Problemi attuali dell'arte*, Cedam, Padova 1939, p. 41.

stessa potenza creatrice». L'assoluto, anzi, crea i presupposti per cui realizzare «le condizioni dell'artista perfetto che si dona ad altro per farlo essere simile a sé e potersi amare in esso. Sopprimere nella vita la nota estetica – conclude Stefanini – è cancellare nell'uomo la traccia più profonda della divinità»¹³.

Paradossalmente la finzione estetica è necessaria, perché se non data, si darebbe una finzione molto più temibile: la finzione teoretica. Infatti se nella pienezza dell'atto umano si integrano i due elementi *costitutivo* e *significativo*, *estetico* e *teoretico*, sarebbe molto pericoloso che il potere del primo si estendesse così tanto sul secondo da sopprimerlo, e “acaparrare” per sé tutto il valore pieno dell'atto stesso, senza cadere in una miserevole parodia della vita: «Tanto è bello per l'uomo e grande e denso di virtù rivelatrice il fingere nell'arte le condizioni della pura attualità e dell'autosufficienza assoluta, quant'è miseramente ingannevole la finzione teoretica dell'attualità pura e dell'assoluta autosufficienza del nostro»¹⁴.

L'idea di assoluto, dunque, nasce da noi e in noi si accresce di perfezione, si raffina; ogni nostra esperienza, per quanto lontana da questo centro, fluisce continuamente attraverso la nostra sostanza spirituale fino a ripercuotersi in esso. Tutti compresi nel produrla con vigore creativo e con capacità razionali, “l'amiamo come il meglio del nostro essere”. Eppure ciò che di essa e in essa costituiamo non è l'assoluto, ma solo un raffinato sistema di sensi dell'assoluto, i quali significano e ci indicano chiaramente ciò che trascende infinitamente il nostro essere e il nostro potere: «Il suo valore teoretico di rinvio avvolge talmente la sua costituzione estetica che, mentre si gode dell'empito spirituale in essa espresso, si resta sopraffatti di sgomento per la distanza abissale ch'essa ci svela. E pure essa non può essere altrimenti senza questa nota di infinita trascendenza»¹⁵.

¹³ *Ibid.*, p. 42.

¹⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁵ *Ibidem*.

Se con l'idea noi abbracciassimo anche l'assoluto, si instaurerebbe quella parodia della finzione teoretica dell'attualità pura e dell'assoluta autosufficienza dell'essere, paventata da Stefanini, che dilanierebbe dal di dentro il nostro stesso essere con esiti distruttivi: un assoluto così ripreso in noi renderebbe la vita altrettanto falsa e contraddittoria quanto altrettanto falsa e contraddittoria sarebbe la vita fuori dell'assoluto.

A questo punto è l'arte a venire in nostro soccorso, con una prerogativa sua propria: «Chi può insinuare un presentimento verace a questo proposito più dell'arte, la cui prerogativa è appunto di poter fingere nei limiti dell'umano le condizioni della pura attualità e dell'autosufficienza assoluta?»¹⁶.

E si faccia attenzione: ci edifica non quello che l'arte ci dice, ma la forma del suo dire.

Dall'estetica alla metafisica

L'arte potrebbe parlarci di elevazioni spirituali e alti ideali, ma anche di volontà demoniache di distruzione e corruzione, di serenità o di disperazione. L'arte, cioè, nel suo dire può anche corromperci, ma la forma del suo dire ci edifica sempre. E la forma, per Stefanini, non può che essere una sola: quella di un'anima che riesce, sia pure in un istante, in un “attimo”, a librarsi su ogni condizione esteriore e, unificando la complessa interiorità in un fantasma, riesce a darne un'immagine fuori di sé, a farne creatura viva, a conchiuderlo «in un'idea che senza alcun rinvio od astrattezza s'identifica col ritmo stesso della molteplicità unificata, ad amarlo non dell'amore ch'è un darsi per ritrovarsi nel dono. Se la vita non può essere fuori dell'assoluto, la più chiara significazione dell'assoluto non può essere che nel concetto d'una pienezza spirituale che, possedendosi in un logo interiore, trabocca per empito d'amore nell'atto della generazione»¹⁷.

Ecco perché, dunque, per Stefanini da una parte l'arte si configura in una *perfecta redditio* del soggetto su se stesso, del tutto impossibile,

¹⁶ *Ibid.*, p. 44.

¹⁷ *Ibid.*, p. 45.

come già visto, nel dominio teoretico-semanticо, in cui si esprime la transitività e non la riflessività dell'atto umano; dall'altra la stessa “finzione d'infinità” dell'arte viene definita “prestigiosa” in un passaggio che tratta non di estetica ma di metafisica: «Quando l'io, in prestigiosa finzione d'infinità, assolutizza l'attimo dell'intuizione e vi si adempie, si esegue sulle cose la nota della *bellezza*»¹⁸.

Dalla metafisica al sociale

Luigi Stefanini approfondisce il discorso insistendo sulla singolarità presente in ogni manifestazione della persona. Sappiamo che il nucleo speculativo del suo pensiero si riassume nell'affermazione che l'essere è personale, ma ciò che dell'essere non è personale rientra pur sempre nell'ambito della produttività della persona ovvero come strumento di manifestazione e comunicazione delle persone. Così Stefanini, nell'Introduzione al suo *Personalismo sociale* afferma: «L'uomo si sente tanto più intimamente responsabile verso se stesso e verso gli altri, quanto più approfondisce in sé la coscienza della sua dipendenza metafisica e si sente compreso in una Volontà, reggitrice della famiglia umana e della storia»¹⁹.

E forse non c'è modo migliore di sentirsi intimamente e moralmente *responsabile verso sé stessi e verso gli altri* che cogliere, approfondire, sentire appieno, direi quasi *sensibilmente*, la sua dipendenza metafisica, tanto da sentirsi fortemente coinvolto in una suprema Volontà, reggitrice, appunto, della famiglia umana e della storia, ovvero del sociale.

¹⁸ L. STEFANINI, *Ricostruzione metafisica*, Liviana, Padova 1949, p. 31, il corsivo è di Stefanini.

¹⁹ ID., *Personalismo sociale*, cit., p. 7.

Summary

The essay discusses about the Art and the principle of the Absolute in relation to Luigi Stefanini's Social Personalism with the purpose to bring the social sphere to the concept of metaphysics. Through the analysis of the individual and of his "inner self", we will also analyse the relationship between individual and art's finite metaphysics. By discussing the concept of art as an "appearance of the absolute", which can be analysed as "aesthetics appearance" on one side and as "theoretical appearance" on the other, we will see the transition from the aesthetics to metaphysics and from this one to the social sphere. Therefore, we will show that Stefanini's argument is not correct. In fact, in the "Social Personalism", Stefanini affirms that "The individual becomes the more responsible for himself and for the others, the more he becomes more aware of his dependence from the metaphysics and from a "Absolute Truth" that sustains the human being and the history". If the individual is responsible for himself and for the others, he also enhances and fully understands his own metaphysics dependence. Moreover, the individual becomes aware and fully part of a "Supreme Truth" that bears the human being, the history and social issues.

Key words

Aesthetics, metaphysics, aesthetics and *Social Personalism*, aesthetics and metaphysics.

Sommario

Il contributo affronta il tema Arte e Assoluto in rapporto al *Personalismo sociale* di Luigi Stefanini e cerca di collegare il *sociale* alla *metafisica*, di cui Stefanini era studioso attento ed esperto. Attraverso l'analisi della Persona come *inseità* si passa al rapporto tra finitezza metafisica dell'uomo e arte. La dimensione dell'arte esplorata poi come finzione di assolutezza, a sua volta distinta in finzione estetica e teoretica, porterà prima al passaggio dall'estetica alla metafisica e poi dalla metafisica al sociale. Con ciò si ritiene inverata l'affermazione di Stefanini che, nell'*Introduzione* al suo *Personalismo*

sociale, afferma: «L'uomo si sente tanto più intimamente responsabile verso sé stesso e verso gli altri, quanto più approfondisce in sé la coscienza della sua dipendenza metafisica e si sente compreso in una Volontà, reggitrice della famiglia umana e della storia». Perché sentirsi intimamente e moralmente *responsabile verso sé stessi e verso gli altri* è cogliere, approfondire, sentire appieno *la propria dipendenza metafisica*, tanto da sentirsi fortemente coinvolto in una suprema Volontà, reggitrice, appunto, della famiglia umana e della storia, ovvero del sociale.

Parole Chiave

Estetica, metafisica, estetica e *Personalismo sociale*, estetica e metafisica.

Terza parte

**La rilevanza del nesso persona-ragione
nell'orizzonte etico-politico**

Dal personalismo morale al personalismo sociale.
Ragioni e presupposti per il riconoscimento dell'alterità

di *Giuseppe Pintus*

Introduzione

In una prospettiva personalistica che riconosce il suo centro e il suo dogma in un io inteso quale scaturigine di ogni esperienza, la questione dell'apertura sociale, ovvero la questione del riconoscimento e dell'affermazione di una alterità con la quale porsi in relazione deve anch'essa trovare la propria giustificazione nella concezione stessa dell'io. La sfida di un personalismo sociale da intendersi come summa del pensiero dello Stefanini regge nella misura in cui regge l'idea di un io originariamente aperto al rapporto con l'altro uomo. Il *Personalismo sociale* dovrà allora essere mostrato come l'esito naturale di una concezione filosofica nella quale l'io fin da principio può essere considerato come aperto all'alterità. Si tratta, in altri termini, di evidenziare quelle coerenze per le quali l'affermazione dell'irriducibilità della persona e la tematizzazione di una identità forte siano inseparabili dalla relazionalità. Ma la relazionalità deve essere recuperata a partire dall'idea stessa di un io originariamente aperto all'alterità. In tal senso, in una prospettiva che sia anche genetico-ricostruttiva, può essere utile ripercorrere alcuni importanti momenti del pensiero del nostro nei quali tale aspetto di apertura si rende più evidente. In questo testo mi limiterò al grande tema dell'imaginismo e alla concezione dell'estetica personalista.

Elementi costitutivi di un personalismo morale

In generale, a titolo di premessa, occorre dire che la prospettiva filosofica di Stefanini riconosce il suo centro nell'io inteso quale punto di partenza di qualsiasi esperienza e quale punto non solo di incontro, ma

propriamente di «consustanzialità»¹ tra essere e pensiero. Una consustanzialità che non va però pensata come una irradiazione dell’essere in termini di intelligibilità, ma come l’identità stessa della persona, come l’illuminarsi dell’essere a sé stesso, come l’atto del centrarsi dell’essere in sé stesso o, ancora, come la possibilità dell’essere di chiarirsi e pronunciarsi a sé stesso. La persona è definita come questo essere che viene a sé dal suo atto, come l’atto stesso del venire a sé dell’essere, e questo atto è essenzialmente il pensiero-parola². La persona è dunque il punto in cui l’essere si manifesta a sé nel manifestarsi a sé della persona.

In coerenza con una prospettiva che riconosce nell’io così inteso il suo dogma³, la moralità dovrà situare il suo punto di partenza non in una metafisica dell’essere ma della persona ed essere intesa come l’autorità che l’io esercita su di sé, come responsabilità verso la propria coscienza, la cui forza obbligante viene da quella forza unitiva per la quale la persona si costituisce come identità sottratta alla dispersione. L’azione morale tenderà a contribuire all’unità unificando le azioni e riportandole al principio personale in modo da garantire sempre una integralità secondo la quale esser morali è agire con tutta l’anima, senza tralasciare niente. L’azione tenderà ad unire fuori dalla persona ciò che unito nella persona, di modo che la moralità si configuri, alla luce di una fedeltà a se stessi, come tensione ad essere se stessi.

¹ L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, Canova, Treviso 1996, p. 11. Per una ricostruzione completa della biografia di Luigi Stefanini e dello sviluppo del suo pensiero, si veda l’imprescindibile volume di G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, Europrint, Treviso 2006. Cfr. L. CORRIERI, *Luigi Stefanini. Un pensiero Attuale*, Prometheus, Milano 2002, nel quale è possibile trovare una bibliografia completa delle opere di Stefanini alle pp. 171-224. Tale bibliografia è seguita da un utile indice tematico, alle pp. 225-229.

² «L’ontologia è una glottologia» scrive T. VALENTINI, *Luigi Stefanini: ermeneutica filosofica e teoria della persona*, in «Annuario Filosofico», 35 (2019), pp. 294ss.

³ L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 17: «l’unico principio primo, l’unica categoria, l’unica verità assiomatica che è preposta all’ordine della razionalità è l’io [...] unico dogma preposto alla razionalità».

Il primo enunciato della massima morale sarà dunque, «fichtianamente», «Sii te stesso»⁴. Tale massima va letta nel senso di un comando a realizzare le caratteristiche per cui la persona può sempre dirsi persona. Ma allora tale prescrizione si traduce in un'altra massima che può essere formulata modo seguente: «Diventa ciò che sei», vale a dire «diventa persona»⁵. La necessità del dover essere della morale deve così costituire la giustizia a partire da un volere che vuole la realizzazione della persona, la sua vita più alta, di modo che la libertà, promuovendo la persona, promuova e incrementi sé stessa.

Se la persona umana è intesa come un atto proteso a conoscersi e possedersi, tale atto non si dà mai come compiuto. La persona riscontra cioè una distanza tra ciò che è e ciò che da sé trae con il suo atto, ossia l'insieme dei pensieri e delle azioni con cui si manifesta a sé medesima e si possiede. Si sperimenta così uno scarto tra essenza ed esistenza, per cui al difetto della seconda corrisponde un di più per la prima. «Il più» gravita sulla persona, con una intensità di presenza per cui il sé non può riconoscersi senza riconoscere che non è da sé⁶.

Con il proprio atto l'esistente non riesce a coincidere con la sua essenza. Pur procedendo sempre in direzione di sé, e per quanto la comprensione di sé diventi sempre meno inadeguata, la persona umana non riesce a compiere un atto che esaurisca l'*in sé*. In altri termini la propria automanifestatività non è autocostitutiva⁷.

La persona si riconosce così esistente per via di un potere che non è il suo. Per comprendere le coerenze sul piano della concezione della persona occorrerà riferirsi al concetto di sostanza, per il quale Stefanini

⁴ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, Studium, Roma 1952 e 1979², p. 32.

⁵ *Ibid.*, p. 33. Sul tema si veda il libro di forte ispirazione stefaniniana di R. PAGOTTO, *Guida Filosofica per diventare persona*, Prometheus, Milano 2003.

⁶ Cfr. L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, Bocca, Roma 1956, ora Morcelliana, Brescia 1962², p. 147.

⁷ L. STEFANINI, *Metafisica della persona e altri saggi*, Liviana, Padova, 1950, p. 15.

si rifa a Tommaso D'Aquino: «*res cuius naturae debetur esse non in alio*».⁸ Ora l'essere *non in alio* non escluderà l'essere *ab alio*, che nel caso della persona coincide precisamente con ciò che la fa essere. La mancanza di una caduta nel nulla di chi non si costituisce con il proprio atto testimonia la creazione «quale relazione assoluta che non dissolve i suoi termini ma li costituisce»⁹.

L'alterità da cui proviene ciò che costituisce la persona non può essere che l'alterità di uno Spirito assoluto «che chiude sé nel proprio atto con circolo perfetto, e perciò, essendo “a sé”, può fare che io sia, a me, me stesso, quantunque la medesimezza di me con me non sia dovuta al mio atto»¹⁰.

Alla massima «*sii te stesso*» Stefanini ne affianca una ulteriore nei termini di un comandamento a «*Essere sé stesso ed esserlo pienamente; Agire secondo coscienza e formarsi una coscienza*»¹¹. Ma secondo quanta appena detto la coscienza è coscienza di non essere da sé come apertura sull'altro assoluto da cui si è. Ora se la forza obbligante della coscienza deriva dalla sua unità, quest'unità dipende dal principio assoluto al quale la coscienza si lega; nel senso che il principio assoluto, essendo ciò che sostiene la persona come unità, impedendo la disgregazione e il dissolvimento, rende possibile l'unità della coscienza che agisce non per arbitrio, ma nella relazione con ciò che la sostiene come unità.

Non vi è dunque contraddizione tra autonomia della coscienza ed eteronomia, se tale eteronomia è una teonomía. Ciò accade per via della natura specifica del concetto di creazione: la creazione produce esseri autonomi che devono realizzarsi «per virtù propria»¹². L'equilibrio tra

⁸ S. Tommaso, *Quodlibet*, IX q. 3, a. 5, ad 2^{um}, citato in L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, cit., p. 42. Su questo punto sono particolarmente acute le analisi di T. VALENTINI, *Ermeneutica e linguaggio in Luigi Stefanini e Paul Ricoeur. Un possibile confronto*, in AA.VV. *Arte e linguaggio in Luigi Stefanini*, cit., pp. 289-323.

⁹ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 20.

¹⁰ L. STEFANINI, *Metafisica della persona e altri saggi*, cit., p. 18.

¹¹ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 35.

¹² *Ibid.*, p. 36.

una teconomia come eteronomia non opposta all'autonomia dipende così dalla forza stessa con la quale si insiste nell'autonomia che oscilla e resta a distanza tra una assolutizzazione di sé che impedirebbe la relazione e una uscita fuori di sé che annullerebbe l'identità.

La filosofia di Stefanini si dichiara attenta a quell'ambito in cui «moralità e culto vengono a coincidere: quello per cui la vita buona è omaggio reso all'uomo e a Dio»¹³. Il riferimento è qui al celebre passo di Matteo 5, 23s, dove l'apostolo riferisce delle condizioni di un'offerta resa a Dio che non può darsi in carenza del presupposto di pace con il fratello. Il testo, come è noto, riprende il Salmo 15 che si pronuncia precisamente sulle caratteristiche che un uomo deve avere per accedere al tempio. Tra queste caratteristiche figura l'essere giusto, vale a dire l'assenza di un male fatto al fratello. In difetto la giustizia sarà ristabilita solo in termini di un perdono ottenuto dal fratello, dalla riconciliazione con esso. La possibilità dell'offerta a Dio e della relazione con lui dipende così dal perdono e dalla comunione con il fratello.

Da quanto detto si ricava che seppure il culto ecceda l'estensione della moralità, è solo sulla base di questa che si può sviluppare quello¹⁴. Da questa considerazione si apprende la dinamica secondo la quale il dono resta debito se il perdono non si realizza come compensazione del dono, non nei confronti del donatore, ma di un terzo. L'estinzione del debito nei confronti del creatore non si realizza, cioè, come rimborso a Dio: semplicemente non sarebbe possibile. Perché il riconoscimento conduca

¹³ *Ibid.*, p. 38.

¹⁴ Con le parole di Stefanini, *Personalismo sociale*, cit., p. 38: «la sfera della moralità e la sfera del culto sono concentriche non coestensive: il culto eccede oltre il raggio della moralità, come la fede oltre il raggio della ragione, e la religione oltre il raggio della metafisica. Negare questa eccedenza sarebbe infirmare la trascendenza, imprigionando il trascendente nei limiti entro i quali l'uomo lo riconosce. Resta sempre vero però, che, come la fede ha un soppiède razionale, senza del quale degenera in fideismo, così il culto ha un soppiède morale senza del quale il sacrificio viene contaminato, rendendosi sacrileghe le mani che toccano il mistero grondando di sangue fraterno».

a stabilire la relazione con l'altra persona umana occorre infatti non solo comunicare l'estinzione del debito, nei termini di una remissione già data, ma esigere che analogicamente il debito sia rimesso al *prossimo*-debitore.

L'economia della carità come gratuità che si ricava dall'insegnamento biblico e evangelico implica infatti, da un lato un annullamento dello scambio, per il fatto che il donatore non chiede niente in cambio per sé, dall'altro chiede che ciò che gli è dovuto sia permutato come remissione del debito dell'altro uomo. L'altro diventa il terzo della relazione io-Dio. Anche il comandamento ad amare l'altro come sé stessi si basa allora su un presupposto secondo il quale l'amore personale non può rivolgersi all'altro se non si rivolge a sé come amore di sé, ma va inteso non come amore per un proprio interesse particolare o per il proprio «io sensibile», bensì come un amore di sé assiologicamente orientato e che mira a realizzare la persona, quindi di amore per il proprio io spirituale, per i valori secondo i quali la persona realizza se stessa.

La possibilità di una socialità su tali presupposti si gioca tutta nella possibilità di tenere insieme questi due aspetti: non si può amare Dio senza amare il prossimo e non si può amare il prossimo senza amare sé stessi, ma in ogni caso l'amore per se stessi non può escludere il prossimo, neppure nel rapporto con Dio.

Dal personalismo morale al personalismo sociale

A quanto appena visto occorre aggiungere che la socialità non deriva solo da un comandamento ad amare. Il comandamento ad amare deve trovare la sua coerenza in una dimensione costitutiva della persona, va cioè considerato sempre come una modalità attraverso la quale la persona realizza sé stessa. Ma se la persona realizza sé stessa amando è perché l'apertura alla relazione con l'*alterità* è qualcosa di costitutivo della sua identità e della razionalità stessa: ha a che fare con l'idea della persona considerata come Parola e Verbum. Vale a dire che l'atto che costituisce la persona nella sua unicità, quell'atto che nello Stefanini lettore di Agostino si

identifica con la parola, quale punto in cui l'essere, nella persona si riconosce esprimendosi innanzitutto a se stesso, è precisamente la condizione stessa del comunicarsi e del farsi intendere da altro. Meglio: lo stesso atto con cui ci si comunica a sé stessi è quello che serve per comunicarsi ad altri.

La società, dunque, si deduce dalla persona proprio in virtù della definizione stessa data della persona, secondo la quale la socialità è già inclusa, come possibilità, nell'atto stesso che ne fonda l'identità¹⁵. Ciò su cui in vario modo si insiste è l'identità di un atto in cui la relazione con altri è già sempre compresa e annunciata dalla relazione con sé. Se ne ricava quella che Stefanini chiama la formula del personalismo sociale: «Quanto più discendo in me tanto più trovo gli altri: e quanto più mi apro agli altri tanto più approfondisco me stesso».

Riassumendo, e facendo un passo avanti: «*Sii te stesso*», o anche: «*Agisci secondo coscienza*» può essere tradotto come: «Diventa ciò che sei», vale a dire «diventa persona». Ma se, come si è detto, a tal scopo è necessario realizzare l'imperativo «ama il prossimo tuo come te stesso»¹⁶, ecco che tale possibilità si realizza rispondendo ad un altro imperativo: «Costruisci una società» o «fai società con gli altri» poiché è costruendo la società che si incrementa il luogo in cui la persona può crescere e svilupparsi nelle sue caratteristiche.

D'altronde non vi è dubbio che il senso del comandamento cristiano sia stato interpretato nella storia della Chiesa come un richiamo a costruire delle comunità e, in generale, a costruire la Chiesa. Stefanini fa notare come questa sia la ragione per la quale anche le forme più radicali di ascetismo, dalle origini della cristianità, fossero sempre interpretate in una forma comunitaria. Nell'isolamento da tutti sarebbe infatti mancata la possibilità di esercitare la carità e sarebbe stato dunque impossibile un rapporto con Dio¹⁷.

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 49.

¹⁶ *Ibid.*, rispettivamente pp. 50, 32, 33, 41.

¹⁷ *Ibid.*, p. 50.

Quanto fin qui detto può essere considerato come una sintesi di un passaggio che avviene all'interno dell'opera oggetto della nostra attenzione: il personalismo sociale, nell'articolazione dei suoi primi capitoli. Poiché però il proposito del presente studio è quello di riprendere alcuni altri temi caratteristici e importanti nella produzione stefaniniana per comprendere come la prospettiva matura del personalismo sociale costituisca l'esito e il compimento di una concezione che è presente in tutta la produzione, tra i molteplici possibili, se ne propongono di seguito tre.

Un presupposto teologico

Il primo si apprende dal portato teologico ed ha a che fare con la trinità e soprattutto con l'aspetto rivelativo del dogma. Scrive Stefanini: «Ben so che sarei eretico se dicesse che la Trinità è una società. Ma certo, per quello che il mistero di sé concede al nostro intendere, s'intende che l'Unico né è solo rispetto agli esseri che può suscitare fuori di sé, né è solitudine nei recessi della sua indivisibile natura. La libera creazione segue ad un'interna generazione, per la quale l'essere in tanto è in quanto si manifesta e si dichiara a sé medesimo, e questa automanifestazione determina la consustanziale personalità della sapienza e dell'amore. Tutto ciò che di più alto si avvera in noi reca qualche traccia di codesta sovrabbondanza che si effonde dall'intimità e di codesta intimità che si approfondisce coll'effusione».¹⁸

La rivelazione offre l'immagine non solo di un Dio personale, ma di un Dio che nella indivisibilità della sua natura è già relazione. La relazione non può essere considerata, in questo caso, come un semplice accidente. Lo stesso manifestarsi e il dichiararsi a sé infratrinitario diventa una immagine che, una volta rivelata, spiega la necessità di relazione della creatura, rivelata appunto come fatta ad immagine e somiglianza del suo creatore. Se la Trinità è dogma cioè contenuto della rivelazione, il modo in cui di esso si dà ad una comprensione umana ha a che fare precisamente

¹⁸ *Ibid.*, p. 51.

con l'esperienza che l'uomo fa di una socialità non accessoria, ma necessaria al realizzarsi della persona¹⁹.

Imagine e somiglianza

Il secondo aspetto ha a che fare con i concetti di somiglianza e di *imagine*. Stefanini ritiene che la società debba fondarsi sul presupposto della «somiglianza»²⁰, ma tale concetto va a sua volta compreso a partire dal concetto di *imagine* e dalla prospettiva dell'*imaginismo filosofico*. Scrive Stefanini: «Intendiamo per *imagine* quello ch'è espressivo di altro da sé. Nella definizione è compreso il duplice rapporto di somiglianza e di alterità dell'immagine rispetto a ciò ch'essa vuole esprimere: essenziale l'uno o l'altro a determinarla, perché, ove la somiglianza fosse sì perfetta da simulare se non realizzare l'identità, non si potrebbe parlare d'*imagine* (*unum orum non est imago alterius*) e nemmeno se ne potrebbe parlare ove fosse escluso qualsiasi rapporto di somiglianza, sia pure derivato da un particolare valore

¹⁹ Simile a quella qui presentata è la posizione di Giovanni Santinello, nel dibattito del convegno su Luigi Stefanini svolto a Treviso il 16 ottobre 1986. Rispondendo a Valdemaro Nistri afferma: «Si tratta di una filosofia [quella di Stefanini] che non cerca compromessi con la fede, ma trova nel cristianesimo una sua espressione in chiave religiosa rimanendo distinta da essa, seppur correlata. La “pienezza di vita” che il filosofo cerca ha la sua espressione, in termini teologici, nelle relazioni divine interpersonali del mistero trinitario, realtà misteriosa che si riverrà in quella concreta e quotidiana che noi sperimentiamo». AA.VV., *Atti del convegno su Luigi Stefanini*, Canova, Treviso 1987, p. 54.

²⁰ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit. p. 60: «Gli uomini non sono né uguali né disuguali, ma sono simili tra di loro: e, in quanto la somiglianza importa coincidenza, essi comunicano tra di loro, s'intendono, si amano, collaborano a imprese comuni; in quanto la somiglianza importa diversità, ciascuno di essi preserva in sé e rispetta negli altri una propria singolarità insostituibile, fonte di dignità e responsabilità, e promessa d'immortalità».

attribuito dal soggetto al termine dell'*imagine*, fuori della sua precisa e obiettiva significazione».²¹

Una *imagine*, che è sempre *imagine* di altro da sé, stabilisce con questo altro un rapporto di somiglianza. L'alterità per essere immagine deve essere somigliante e la somiglianza deve garantire l'alterità nell'esclusione dell'identità. L'esclusione dell'identità riguarda anche la simulazione: l'alterità somigliante deve distinguersi da, ed escludere la simulazione. La definizione di *imagine* si presenta così come quella di una alterità che somiglia senza simulare. In questa definizione non è compreso il concetto di origine, per cui l'*imagine* non deve necessariamente provenire dall'alterità cui somiglia (es. la statua di Cesare). Affinché vi sia l'immagine è anche importante che il rapporto di somiglianza prevalga su quello di alterità, poiché con il prevalere dell'alterità sulla somiglianza si passa progressivamente al concetto di simbolo e infine di segno nel quale la somiglianza non garantisce più l'*imagine* e il rinvio deve essere convenzionalmente fissato. Ne risulta la trasparenza semantica secondo la quale l'attenzione non si fissa su di esso, ma è rimandata in direzione del significato. Al contrario con la somiglianza si deve parlare di «ipostasi dell'*imagine*»²², in quanto grazie ad essa la dinamica del rinvio risulta bloccata o ostacolata e l'attenzione trattenuta. Quando i termini *imagine* e somiglianza vengono riferiti alla creazione ad opera di un

²¹ L. STEFANINI, *Imaginismo come problema filosofico*, Cedam, Padova 1936, p. 14. I termini *imagine* e *imaginismo* sono sempre scritti da Stefanini con una sola m. Per un approfondimento sul tema dell'imaginismo cfr. G. SANTINELLO, *L'imaginismo di Luigi Stefanini: ieri e oggi*, in AA.VV., *Dialectica dell'immagine*, Marietti, Genova 1991, pp. 21-27; Valdemaro NISTRI, *L'altra faccia della sepsi*, in AA.VV., *Dialectica dell'immagine*, cit., pp. 29-51; Flavia SILLI, *La genesi del personalismo in Luigi Stefanini*, cit., cap. 3, pp. 66-104 e il suo studio dal titolo *Il ruolo della dialettica imaginistica nel riconoscimento del principio di trascendenza*, in «Annuario Filosofico», 35 (2019), pp. 370-378. Per una ricostruzione dell'imaginismo come metodo e della dialettica dell'*imagine* di Stefanini, cfr. A. RAJSKY, *Conoscere la persona per imaginem: dall'imaginismo stefaniniano alle proposte attuali*, in AA.VV., *Arte e linguaggio in Luigi Stefanini*, cit., pp. 225-244.

²² L. STEFANINI, *Imaginismo come problema filosofico*, cit., p. 15.

Dio assolutamente autonomo e personale, indicano un atto di volontà libero e sovrano per il quale gli enti sono creati, in un certo senso, come «autonomi». Quando il termine creato si riferisce alla persona umana indica una somiglianza che riguarda la sua incommutabilità, ossia la sua unicità. La natura umana imiterà la natura divina in quell'aspetto per cui non solo è pensiero, ma per cui il pensiero nella persona umana non è il pensiero divino che si realizza, ma pensiero proprio che si genera internamente. L'essere fatto *per similitudinem* che si ha nelle cose, risulta fatto a proposito delle persone *ad similitudinem*, dunque, perché espri-me da sé l'esemplare di cui è espressione e dal quale si distingue. In questa concezione allora anche il pensiero umano e la sua attività conoscitiva sarà imaginistica: «ribadisce l'alterità, pur con una presenza intenzionale e semantica che congiunge gli esseri nella loro alterità e nella reciproca trascendenza»²³. Se i somiglianti sono distinti e non identici la relazione tra di essi non è data da una qualche caratteristica comune, da qualcosa che avrebbero in comune, ma dal riferimento ad un insieme più grande di appartenenza, dal riferimento a un terzo termine, e va pensata come la possibilità stessa di riconoscersi, comunicare, intendersi, amarsi, collaborare, o più in generale di relazionarsi, nel permanere della differenza²⁴. Ognuno di essi appartiene tuttavia ad un insieme comune e questo insieme è propriamente costituito dalla creaturalità per il quale ciascuno è *imagine* del creatore. Le persone allora si somigliano e si intendono per via dell'*imagine*. L'*imagine* rende le persone somiglianti per il somigliarsi di ciascuna in ciò di cui è *imagine*. In tal senso le persone comunicano, si intendono, si amano per il fatto di somigliarsi in un terzo di cui sono *imagine*, per via del somigliarsi nell'*imagine* del terzo. Se la persona si definisce nel suo essere da altro come un essere *imagine* dell'altro da cui è, la possibilità di comunicarsi e relazionarsi non può prescindere dal riconoscersi nell'*imagine*.

²³ L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, cit., p. 95s.

²⁴ Sul concetto di somiglianza come raccolgimento in un insieme, senza che vi sia qualcosa di comune, cfr. C. MEAZZA, *L'evento espasto come evento d'eccezione*. II ed. ampliata: *Materiali per un pensiero neocritico*, Inschibboleth, Roma 2014, p. 198.

Estetica e personalismo sociale

Quanto finora detto rischia di non essere correttamente compreso se non si insiste su un altro aspetto con il quale sia la socialità sia la moralità possono essere inquadrare. Difficile poter escludere dalle coerenze per le quali può darsi un personalismo sociale, la considerazione di un aspetto che per Stefanini è fondamentale e al quale ha dedicato la maggior parte della sua produzione, ossia la formulazione di una prospettiva estetica originale che, nel contesto italiano, si colloca temporalmente e tematicamente tra Croce²⁵ e

²⁵ Il confronto tra l'estetica crociana e quella di Stefanini risulta particolarmente articolato e complesso. In breve si può dire che Stefanini, accettando il concetto di espressione, che rappresenta il nucleo della teoria crociana dell'arte, ne colloca il principio nella persona, cosa che, secondo Stefanini non può essere accettata da Croce, la cui dottrina, in ultima istanza «non sopporta una legittimazione speculativa della persona» perché se in alcuni punti sembra accogliere delle istanze personalistiche, come quando afferma che il fondamento della poesia è la personalità umana, tali punti risultano poi contrastare con il concetto per il quale la persona è «estranea alla pura verità». Cfr. L. STEFANINI, *Estetica*, Studium, Roma 1953, p. 158. Per i riferimenti a B. CROCE, *Discorsi di varia Filosofia*, Laterza, Bari, II, p. 148-149; ora nella nuova edizione Bibliopolis, Napoli 2012. Una analisi approfondita delle differenze tra l'estetica di Stefanini e quella di Croce, si veda Luigi PAREYSON, *Caratteri originali dell'estetica di Stefanini*, in «Rivista di Estetica», 1(1956) 2, pp. 29-42. Sempre su questo tema si veda anche G. MORPURGO-TAGLIABUE, *I problemi dell'estetica contemporanea nel pensiero di Luigi Stefanini*, in AA.VV., *Scritti in onore di Luigi Stefanini*, Padova 1960, pp. 163-169, in part. p. 166s. Fondamentali sono inoltre tre testi di S. OPPES: *La filosofia della parola tra neohegelismo, neopositivismo e tradizione cristiana*, in AA.VV., *Luigi Stefanini. Linguaggio, interpretazione, persona*, cit., pp. 97-133, *Stefanini filosofo della parola* in AA.VV. *Arte e linguaggio in Luigi Stefanini*, cit., pp. 73-112 e *Dalla intuizione-espressione alla parola. La filosofia del linguaggio nel primo Novecento italiano*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 2000, nei quali il finissimo studioso analizza la collocazione di Stefanini rispetto al contesto profondamente segnato da Croce alla luce di una estetica considerata soprattutto come una filosofia del linguaggio.

Pareyson²⁶. Se è possibile affermare con il Campanelli che proprio «l'inizio del pensiero di Luigi Stefanini è intimamente estetico»²⁷, occorre aggiungere che il tema si trova trattato lungo il corso di tutta la produzione stefaniana²⁸ e che, nel suo complesso esso rappresenta un sistema compiuto, fondamentale per comprendere il complesso del pensiero dell'autore²⁹ e del suo personalismo. Se non è qui possibile offrire una ricostruzione

²⁶ Nel secondo volume della rivista di Estetica, la cui fondazione si deve a Stefanini, che però poté lavorare solo al n. 1, a causa della prematura scomparsa, Luigi Pareyson, neo-direttore, pur segnalando alcuni elementi di differenza, parla di «profondo e sostanziale accordo» con la posizione di Stefanini. *Caratteri originali dell'estetica di Stefanini*, in «Rivista di Estetica», 1(1956) 2, p. 41. Per una ricostruzione panoramica del rapporto personale e filosofico tra Stefanini e Pareyson cfr. R. PAGOTTO, *Con Pareyson e Stefanini, quali possibili sviluppi*, in «Annuario Filosofico», 35 (2019), pp. 322-331. Per un confronto tra le due estetiche, di Stefanini e di Pareyson, si cfr. R. FINAMORE, *Produzione di forme e loro perfezione dinamica nel pensiero estetico di Luigi Pareyson. Assonanza e distanziamento dall'estetica di Luigi Stefanini*, in «Annuario Filosofico», 35 (2019), pp. 355-369.

²⁷ C. CAMPANELLI, *Immagine e Parola nell'estetica di Stefanini*, Nuove edizioni tempi moderni, Napoli 1990, p. 119.

²⁸ Basta osservare i raggruppamenti dei testi nell'indice tematico presente alla fine del volume di L. CORRIERI, *Luigi Stefanini. Un pensiero attuale*, cit., pp. 225-229 per constatare come il tema Estetica sia uno tra i più presenti nella produzione insieme a Pedagogia e a Storia della Filosofia. Uno dei maggiori esperti di Stefanini, Renato Pagotto arriva a definire il pensiero di Luigi Stefanini come Logica della Bellezza. Così il titolo di un suo saggio: *Il pensiero di Luigi Stefanini come Logica della Bellezza*, in AA.VV., *Luigi Stefanini e l'odierna antropologia filosofica*, cit., pp. 93-103.

²⁹ La maggiore studiosa di Stefanini, Glori Cappello, nella monumentale opera dedicata all'autore, afferma: «L'estetica è, per moltissimi aspetti, la sua filosofia, *tout court*, la manifestazione del suo pensiero forse più originale, certamente quella a cui deve grande popolarità e successo. È il suo modo di fare filosofia, il più consueto alla tonalità della sua riflessione, a quel modo di pensare per immagini cui era riuscito a conferire spessore e consistenza fin dagli inizi del suo percorso speculativo». *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, cit., p. 412s.

complessiva dell'estetica stefaniniana, troppo articolata e dettagliata³⁰, ci si limiterà ad analizzare gli aspetti che maggiormente possono contribuire alla comprensione della morale stefaniniana, con la pretesa di mostrare come già nell'estetica si possano osservare i presupposti di una fondazione della morale.

Ora, coerentemente con una visione della persona pensata come parola-pensiero, l'arte si trova tematizzata come una attività nella quale la parola, in quanto espressione dell'io che si realizza sempre nell'acquisizione di una forma che ha una consistenza sensibile³¹, diventa assoluta. Scrive Stefanini che «l'arte è singolarità ed absolutezza espressiva»³², dove singolarità significa che l'oggetto dato non è una copia, non può in alcun modo essere replicato³³ e neppure scambiato, in quanto non vi è equivalenza o unità di misura comune tra le opere.

Affermare che una cosa è impermutoabile significa quasi negarla come cosa³⁴. Ogni cosa, infatti, si presta ad essere barattata e tende a diventare moneta e proprietà, mentre nel caso dell'arte questa dinamica non si realizza: l'arte è descritta come quell'attività umana nella quale la persona esprime la nota dell'unicità. Tale concetto è costantemente ribadito Stefanini lungo tutto il corso della produzione estetica. Anche nella sua *Metafisica della forma* insiste su questo punto: se l'attività artistica consiste essenzialmente in un dar forma, in una creazione di forma, la sua peculiarità risiede

³⁰ A tal scopo si segnala l'importante articolo di G. SANTINELLO, *Il secondo volume del trattato di estetica di Luigi Stefanini*, in «Rivista di Estetica», 1(1956) 2, pp. 147-160, nel quale, a partire dalle bozze del manoscritto, si ricostruisce la continuazione del primo volume del trattato interrotta dalla morte di Stefanini.

³¹ Cfr. L. STEFANINI, *Trattato di estetica. L'arte nella sua autonomia e nel suo processo*, vol. I, Morcelliana, Brescia 1960, p. 70.

³² L. STEFANINI, *Linee di Estetica, Dispense per il corso di Estetica dell'anno Accademico 1945-46*, Zanocco, Padova 1946, p. 1.

³³ Cfr. L. STEFANINI, *Estetica come scienza della parola assoluta, Dispense di estetica per l'anno 1951-1952*, Cedam, Padova 1952, p. 22.

³⁴ L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, cit., p. 44.

nel fatto che «d'arte, oltre a creare l'unità della forma, ne crea l'unicità»³⁵. Nell'espressione allora l'espresso è il soggetto stesso che realizza l'atto espressivo. Così l'opera d'arte acquisisce i tratti della persona e l'espressione dell'artista consiste precisamente nel trasmettere la personalità all'opera. L'unicità dell'artista si esprime trasponendosi nell'espresso in modo tale che la persona doni la sua unicità alle cose. Considerare l'arte come espressione, e dunque come parola, significa sempre tener presente l'impossibilità che possa sussistere senza essere rivolta a qualcuno, senza che qualcuno la senta³⁶ e la riesprima. L'opera dell'arte si costituisce dunque in questa dinamica relazionale di espressione e riespressione esecutrice.

Conclusioni

Dalle idee di imaginismo e dalla concezione dell'estetica si può quindi apprendere, già prima della formulazione di un personalismo sociale, come l'idea dell'io dello Stefanini fosse lontana da quella dell'isolamento. Nell'estetica la forza di questa relazionalità acquisisce una particolare chiarezza. È importante infatti precisare che l'esprimersi esteriorizzato nell'arte non esprime questo o quel contenuto, ma lo spirito, cioè la persona. Nell'arte, il linguaggio fattosi espressivo di un'anima realizza l'idea di una universalità nella quale la volontà di comunicazione non riguarda più questo o quel contenuto, ma la volontà di un'anima di raggiungerne un'altra, di dirsi ad un'altra anche senza propriamente dire niente³⁷. Porta cioè dei tratti in cui in esso si significa la persona, nella quale una persona «si dice

³⁵ L. STEFANINI, *Metafisica della forma*, cit., p. 7.

³⁶ Cfr. F. M. BONGIOANNI, *Parola e risposta nel pensiero di Luigi Stefanini*, in «Rivista di Estetica», 1(1956) 2, p. 78.

³⁷ Scrive Glori Cappello: «La parola-atto dell'arte non rinvia ad una generica alterità: è segno e significato ad un tempo, capace di garantire la possibilità di universale comunicazione nella comunità dei parlanti, nelle loro innumerevoli diversità, senza pretendere l'omologazione, l'assimilazione che escluda le diversità di un interlocutore in favore di un altro o viceversa», *Pensare l'altro. Luigi Stefanini e l'ermenentica contemporanea*, in AA.VV., *Luigi Stefanini e l'odierna antropologia filosofica*, cit., p. 71.

dicendo»³⁸. In altri termini, nel momento in cui l'espressione si fa assoluta, accade che la comunicazione diventa volontà di raggiungere l'altro per non significargli altro che sé. La comprensibilità universale non è data in questo caso dal potere della parola di riferirsi a qualcosa, cioè dalla precisione semantica con cui si realizza senza ambiguità il rapporto segno-significato, ma è preliminare e più originaria di questa dinamica. Nell'espressione assoluta il rinvio cessa perché l'opera porta con sé la personalità sostanziosa nel farsi espressione di sé, espressione di sé come puro rivolgersi ad un altro, in una forma in cui può incontrare chiunque altro che semplicemente accetti l'opera di una riespressione che non necessita di alcun preliminare.

Summary

The essay proposes a rereading of Luigi Stefanini's Social Personalism with the aim of showing how social openness finds its reasons in a perspective that recognises its centre in an I thought of as originally open to the relationship with the other man. Taking into consideration moral and theological aspects, but also the aesthetic perspective and imaginism, an attempt is made to highlight the coherences for which the thematisation of a strong identity is inseparable from the affirmation of relationality.

Key words

Moral personalism, Otherness, Sociality, Imaginism.

Sommario

Il saggio propone una rilettura del *Personalismo sociale* di Luigi Stefanini con l'obiettivo di mostrare come l'apertura sociale trovi le sue ragioni in una prospettiva che riconosce il suo centro in un io pensato come originariamente aperto al rapporto con l'altro uomo. Prendendo in considerazione gli aspetti morali e teologici, ma anche la prospettiva estetica e l'imagin-

³⁸ L. STEFANINI, *Trattato di estetica*, cit., p. 99.

smo si tenta di mettere in evidenza le coerenze per le quali la tematizzazione di una identità forte è inseparabile dall'affermazione della relazionalità.

Parole chiave

Personalismo morale, Alterità, Socialità, Imaginismo.

Personalismo metodologico e *forma mentis* democratica:
analogie e possibili sviluppi attuali
nelle posizioni di Luigi Stefanini e Luigi Sturzo

di Mario De Benedetti

Società e democrazia: entità assoluta o somma di tante individualità? Il personalismo contro il totalitarismo democratico

«Alla tesi marxistica si oppone l'antitesi che una società è tanto più umana, quanto più l'insieme del vivere sociale è dominato dalla coscienza dei singoli esseri umani che lo costituiscono, relazionandosi reciprocamente... Si oppone analoga antitesi alla tesi positivistica – che diffonde l'ispirazione marxistica a vasti settori della cultura moderna – tesi per la quale si deduce la moralità dalla socialità. La persona si eleverebbe sul piano della moralità per la limitazione posta, alla sua libertà e ai suoi interessi, dalle altre persone, socialmente coesistenti. È la legge della impenetrabilità dei corpi applicata alla soluzione del problema morale. La legge delle anime, invece, è la compenetrazione; e vale per ciascuna, anziché quello che la isola nella preservazione di un suo interesse esclusivisticо, ciò che la diffonde nella partecipazione di un bene comune. L'uomo non diventa morale quando trova una libertà concorrente che gli si oppone, ma quando associa la sua libertà alla libertà degli altri, come mezzo d'universale realizzazione umana. L'uomo non è morale perché sociale; ma la coscienza morale dell'uomo connota moralmente la società che egli costituisce»¹.

Lo studio dell'opera di Luigi Stefanini pone interrogativi che fanno riflettere sulla sua interpretazione del personalismo in filosofia e,

¹ L. STEFANINI, *Linee di un personalismo sociale*, in «Giornale di Metafisica», VI (1951) 2, pp. 109-110.

in particolare, in sociologia. Sembra esserci una netta distanza tra Stefani- ni ed un approccio al personalismo in senso più comunitario e collettivi- sta di un Emmanuel Mounier, avvicinandosi con non poca evidenza a po- sizioni più individualiste, ponendosi sulla scia di quella corrente di studi nota come «individualismo metodologico» e del suo modo di descrivere le basi del vivere associato. Alla base della metodologia individualista si si- tua la posizione di chi intende la società come rete di relazioni tra singoli individui che orientano le proprie azioni al perseguitamento razionale e cooperativo dei propri fini. Di più: la società stessa, come altre istituzioni quali lo Stato, il diritto e l'economia, sono frutto inintenzionale di azioni individuali intenzionali e libere, ossia non coordinate da nessuna forza superiore ed esterna a tali meccanismi relazionali.

Considerazioni non dissimili da quelle espresse anche da Luigi Sturzo, il quale afferma che «da società è una risultante dell'individuo; e quel che costituisce la ragion d'essere delle varie forme sociali è poten- zialmente in ogni singolo individuo, ed è posto in atto dalle stesse energie individuali, che cooperano, o meglio agiscono e reagiscono fra di loro. Onde l'attuazione concreta della vita sociale non differisce da quella della vita individuale se non astrattamente e per via di attribuzioni di fini e signifi- cati. Ma ogni atto dell'individuo è per sé stesso associativo, cioè contiene un rapporto inter-individuale. Il semplice pensiero, anche prima che sia manifestato, pur essendo pura individualità, ha carattere associativo: non ci può essere comunicazione e quindi società senza pensiero. La società non è altro che il pensiero comunicato e attuato. Nulla quindi esiste dell'at- tività umana, che pur essendo originariamente individuale non abbia va- lore associativo; nulla fra gli uomini può entrare in essere, che non richiami una forma qualsiasi di associazione [...] La struttura, lo sviluppo e la durata delle forme sociali dipendono dalla corrispondenza dei fini di esse alle esi- genze della natura umana individuale, e dalla saldezza e continuità della coo- perazione degli individui agenti nella loro realtà concreta. La società, così, è una specie di proiezione multipla, simultanea e continuativa delle attività

individuali. Perciò per noi la sociologia non è altro che una vera *antropologia sociale*².

Cosa è individuo? Cosa è persona? Puri stenogrammi o concetti che identificano un cosmo di particolarità che rappresentano una sostanza che non si esaurisce nel collettivo oppure è da esso assorbito? Sembra esserci un grande equivoco che circonda l'ambito applicativo dell'individualismo metodologico, un equivoco che ruota tutto intorno al concetto di individuo e la sua posizione rispetto al contesto sociale in cui esso opera.

L'*«antropologia sociale»* cui ci introduce Luigi Sturzo è il simbolo di una descrizione innovativa, se vogliamo, di un costrutto metafisico come quello di *«Società»*. Tale costrutto si è frequentemente identificato, utilizzando un termine preso da Durkheim, con un *«cosismo sociale»*, ossia con una ipostatizzazione ed una reificazione di un termine astratto, che deve avere necessariamente degli elementi singoli che la compongono e la caratterizzano.

È un tema che grava molto sulla riflessione intellettuale riguardante il modo di studiare le reti di relazione tra individui che forniscono uno *status* specifico di appartenenza: si ha *status sociale* in quanto parti costitutive di un tutto, oppure se ci si amalgama a quel tutto non riconoscendo nessun attributo, nessun diritto a chi opera al di fuori di esso.

È proprio vero che «La persona non si realizza che nella comunità... La vera comunità è data da una comunità di persone»? E che formazioni più impersonali sono formazioni di anonimato tirannico che impediscono alla persona di raggiungere il suo obiettivo di crescita evolutiva?³

Stando a quanto osserva anche Durkheim «il tutto non è identico alla somma delle sue parti, sebbene senza queste ultime esso non sia nulla. Così, riunendosi attraverso [...] attraverso legami durevoli, gli uomini formano un essere nuovo che ha una natura e sue specifiche leggi. [...] La

² L. STURZO, *La Società. Sua natura e leggi*, Zanichelli, Bologna 1935, pp. 6-8.

³ E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, in F. LOMBARDI, *Politica ed educazione nel personalismo di Mounier*, Massimo, Milano 1980, p. 138.

vita collettiva non è, tuttavia, una semplice immagine ingrandita della vita individuale. Essa presenta un carattere *sui generis* che le sole induzioni della psicologia non permettono di prevedere»⁴.

La società diventerebbe in questo modo un fenomeno di convergenza collettiva della quale sarebbe difficile individuare quali elementi ne costituiscano causa ed origine; sarebbe come dire che essa derivi dalla concomitanza di tanti fattori ambientali allo stesso modo di un qualsiasi fenomeno fisico osservabile attraverso meri processi deduttivi.

Non possiamo facilmente ignorare la grande influenza che ha esercitato la posizione del Rousseau sul rapporto tra singolo e società ed il ruolo corruttivo svolto da quest'ultima nell'alterare quella condizione di genetica beatitudine posseduta dal buon selvaggio, che perde la sua santità nel momento in cui si rende conto che il suo vivere isolato diventa impossibile da sostenere in un mondo caratterizzato da continui, anche se non voluti, contatti con diverse personalità e differenti scopi da perseguire.

Questi continui e spontanei contatti, nel pensiero del filosofo ginevrino, conducono l'essere umano primitivo a scoprire quella conflittualità che si concretizza in quelle forme associative che creano legami fluidi e instabili⁵. Per ritornare ad uno stato che abbia almeno una parvenza della condizione di pace originaria, l'individuo deve convergere verso una forma

⁴ E. DURKHEIM, *La scienza sociale e l'azione*, tr. it. di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1972, p. 96.

⁵ «Se si arriva a convincersi che nei motivi che spingono gli uomini a unirsi fra loro con legami volontari non c'è nulla che si riferisca al punto di convergenza, che non si propongono un fine di comune felicità da cui ciascuno possa ricavare la felicità propria, ma anzi la fortuna dell'uno fa la sfortuna dell'altro; se, infine, si capisce che gli uomini, invece di tendere tutti al bene generale, si avvicinano fra loro solo perché tutti se ne allontanano, si deve pure capire che quand'anche un simile stato potesse sussistere, sarebbe solo una fonte di delitti e di miserie per degli uomini ciascuno dei quali vedrebbe solo il proprio interesse, seguirebbe solo le proprie inclinazioni, ascolterebbe solo le proprie passioni [...] [ci sarebbe] la mancanza di nesso tra le parti costitutive del tutto. La terra sarebbe coperta di uomini che quasi non comunicherebbero tra loro; avremmo dei punti di contatto, ma

di contrattazione antitetica alla condizione sociale, formando quel patto sociale in cui l'individuo rinuncia alla sua individualità per ricercare nella «volontà generale» quella condizione di sicurezza entro cui perimetrare i propri progetti esistenziali.

Marx non va tanto più lontano nel momento in cui sostiene che «il risultato generale al quale arrivai e che, una volta acquisito, mi servì da filo conduttore nei miei studi, può essere brevemente formulato così: nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. *Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza. A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'immanzi s'erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene*⁶.

La società diviene allora sintesi dialettica e personificazione di un collettivo che totalitarizza l'individuo e ne esacerba la condizione di forza meccanica nella fabbrica comunitaria, perché è soltanto in qualità di partecipante alla vita collettiva che egli può vedersi riconoscere lo *status* di persona.

nessun punto di congiunzione; ognuno resterebbe isolato fra gli altri, ognuno penserebbe solo a sé stesso». J.J. ROUSSEAU, *Scritti Politici*, Laterza, Bari, Vol. II, 1994, p. 5, cit. in L. INFANTINO, *L'ordine senza piano*, Armando, Roma 2011, p. 113.

⁶ K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1969, pp. 4-5. (corsivo mio).

Stefanini contesta fortemente e ribalta questa visione, affermando che è dalla persona che passa tutta la società⁷, recuperando la lezione rosminiana⁸ sulla pericolosità dell'omologazione delle diversità individuali da parte di formazioni politiche che in nome della «volontà popolare» amalgama le forze sociali e le assolutizza⁹. È nella persona che si deve riconoscere l'origine del fatto sociale, è nella sua complessità che si trova la radice

⁷ «È su questo concetto che, a sua volta, si fonda la legittimazione di un ordinamento democratico della società: di un ordinamento cioè che. Comunque si attui, riconosca la essenzialità del singolo nella costituzione dell'organismo sociale. Su una concezione monistica o immanentistica della realtà... non si giustifica altra socialità che quella assorbente la quale risolva e dissolva le sfere subordinate nella sua unità immanente e sostanziale. Non l'astratta unità, non l'assorbente sintesi dialettica, responsabile di tutte le forme di dispotismo politico, ma l'organica partecipazione dei singoli alla vita totale è il senso della comunità umana». L. STEFANINI, *Linee di un personalismo sociale*, cit., p. 67.

⁸ «Il secondo gruppo de' diritti da noi annoverati, cioè la libertà di far uso delle proprie facoltà naturali giusta quello che l'individuo stima a sé più vantaggioso, rimane del pari assorbito dall'attività smisurata del nuovo governo, il quale s'incarica di fare ogni cosa da sé solo, non lasciando altro a fare all'individuo se non quello che egli stesso gli prescrive ed impone esigendo da lui la più cieca e stupida ubbidienza. Né può recare alcuna maraviglia che l'individuo non sia più nulla, quando il governo è tutto. Dee piuttosto cagionare non leggero stupore, che que' filosofi, i quali si credono atti a distruggere prima, e poscia rifabbricare l'edificio della umana società dalle fondamenta in sino al tetto, non considerino, che qualora l'individuo umano così ridotto a condizione di macchina, non desse più impulso a sé stesso, cesserebbe il libero sviluppo delle umane facoltà, mancherebbe ogni progresso, non vi potrebbero aver più né grandi inventori, bè arditi imprenditori, né infaticabili lavoratori». A. ROSMINI, *Filosofia della Politica*, Bonardi-Polgiani, Milano 1858, pp. 488-489.

⁹ Scrive Ludwig von Mises: «Per ragioni scientifiche, dobbiamo incominciare dall'azione dell'individuo perché questa è l'unica di cui possiamo avere una diretta conoscenza. L'idea di una società che possa operare o manifestarsi separatamente dall'azione degli individui è assurda. Tutto ciò che è sociale deve essere

di quella forza associativa che lo porta spontaneamente a confrontarsi con il suo simile ed a ricercare quella cooperazione che concretizza quell'astrazione logica che altrimenti sarebbe la società¹⁰.

La persona è insieme individuale e sociale; attraverso le relazioni interindividuali si formano inintenzionalmente quelle istituzioni, come la società, il diritto o lo stato democratico, che allo stesso tempo, proteggono e consentono il libero esplicarsi delle azioni individuali¹¹. Ecco allora che quella che Sturzo definisce «antropologia sociale» diventa simbolo di una socialità che favorisce il cambiamento, che non disdegna un percorso politico in continuo movimento sfruttando, anziché reprimendo, le diversità culturali ed ideologiche delle individualità che la compongono. Egli, infatti, nota che «il contratto sociale per una società politica o quello matrimoniale per una società domestica non può presentarsi né come principio

rinvenibile nell'azione dell'individuo. Che cosa sarebbe la mistica totalità dei collettivisti, se non fosse viva in ogni individuo? Ogni forma di società è operante nelle azioni di individui che tendono verso fini specifici. Che cosa sarebbe il carattere tedesco se non trovasse espressione nel germanesimo degli individui? Che qualcuno sia membro di una società di mercato, che sia compagno di partito, cittadino o rappresentante di qualsiasi altra associazione, dev'essere dimostrato attraverso la sua azione». L. VON MISES, *Problemi epistemologici dell'economia*, Armando, Roma, 1988, p. 64. Ed aggiunge che «*In the sciences of human action the most conspicuous instance of this fallacy is the way in which the term society is employed by various schools of pseudo science. There is no harm in employing the term to signify the cooperation of individuals united in endeavors to attain definite ends. It is a definite aspect of various individuals' actions that constitutes what is called society or the "great society". But society itself is neither a substance, nor a power, nor an acting being. Only individuals act. Some of the individuals' actions are directed by the intention to cooperate with others. Cooperation of individuals brings about a state of affairs which the concept of society describes. Society does not exist apart from the thoughts and actions of people. It does not have "interests" and does not aim at anything. The same is valid for all other collectives*». L. VON MISES, *The ultimate foundation of economic science*, Van Nostrand, Princeton 1962, pp. 78-79.

¹⁰ Sul punto cfr. L. STURZO, *La Società. Sua natura e leggi*, cit., p. 5.

¹¹ Cfr. F. VON HAYEK, *L'abuso della ragione*, tr. it. di R. Pavetto, Vallecchi, Firenze 1967, pp. 99-100.

logico o etico né come primo momento storico della società in concreto; ma solo come attuazione di un fatto particolare che potrebbe avvenire altrimenti per quel margine che è lasciato agli uomini nella scelta dei mezzi di attuazione. Ma sarebbe un errore credere che la volontà individuale si eserciti in una condizione umana extra-sociale, come se al momento del volere e dell'operare non ci fosse una società qualsiasi. La verità è che senza una società ogni nostra attività sarebbe impossibile. La società è sempre in atto dal momento che vi sono individui. Si avranno forme elementari di società, vi potrà mancare una stabile organizzazione; ma nel fatto che vi sono tali individui che tendono a realizzare qualcosa di nuovo con la propria attività, la socialità concreta esiste. Il fatto volontario è sempre costante nell'ambito della realizzazione di qualsiasi forma sociale, ma non è il principio originario irrisolvibile della socialità. Questo è dato dalla capacità razionale degli individui ad acquistare coscienza della loro associabilità, capacità che viene attuata indefinitamente attraverso l'attività di ciascuno, individuale e volontaria. La razionalità umana individualizzata (*l'uomo in concreto*) è il fondamento e la forza perenne di ogni concretizzazione sociale»¹².

In questo contesto è la libertà della persona, intesa come «condizione degli uomini in cui la coercizione su alcuni da parte di altri nella società sia ridotta»¹³, il valore da proteggere. Libertà che può essere tutelata solo mediante un sistema che decentri il potere politico e lo distribuisca attraverso centri di potere multipli, comprese associazioni civili, anche a carattere assistenziale, che si controllino a vicenda e che impediscano la concentrazione dell'autorità in una singola persona, in un singolo parlamento, in una singola istituzione, in una singola classe.

La società libera e democratica è quella realtà storica che Tocqueville osservò nel suo ormai noto viaggio in America, la cui caratteristica risiedeva nella strenua difesa dell'autonomia individuale, che trovava il suo contrappeso nel forte senso associativo degli abitanti del Nuovo Mondo,

¹² L. STURZO, *La Società. Sua natura e leggi*, cit., p. 34.

¹³ F. VON HAYEK, *La società libera*, Rubbettino, tr. it. di M. Bianchi Di Lavagna, Soveria Mannelli 2007, pos. 93.1. (ebook).

gelosi della loro sofferta indipendenza e consapevoli che per poterla difendere era necessario infondere il senso di responsabilità nei singoli associati. Nella società democratica nessuno vuole prevalere sul suo prossimo, ma anzi ricercare la sua collaborazione nella creazione di un ordine esteso che coinvolga tutti le componenti della coesistenza associativa.

La società democratica è «plurarchica»¹⁴, ossia «un ordine prodotto e mantenuto dal continuo interferire e competere di molteplici e reciprocamente irriducibili principi regolativi», che si storizza nella pluralità dei nuclei e delle forze sociali¹⁵. Lo Stato allora cessa di essere un blocco separato dagli individui che lo compongono e diventa una *big society*¹⁶, assumendo i caratteri delle forme umane che lo compongono e che danno vita ad un gioco razionale di cooperazione a somma positiva dove la libertà dell'uomo è il fine ultimo e l'autogoverno individuale porta alla nascita di networks formali e informali, utili alla ricerca dei singoli bisogni da soddisfare¹⁷.

¹⁴ «La plurarchia potrebbe concepirsi come la formazione di centri diversi di coesistenza sociale, con propria autonomia e con reciproco contatto ora di tolleranza ora di lotta. Una simile idea è stata suggerita ad alcuni dal fatto che non c'è più nella società attuale (concepita modernamente come una totalità politica) unità di coscienza, né possibilità di un'unificazione; e pertanto la tendenza centrifuga della società è favorita dai moltiplicarsi di aggruppamenti spontanei e dalla libertà di propaganda d'idee in tutte le sfere dell'attività umana, che sembra faccia della società un agglomerato pluralistico». L. STURZO, *La Società. Sua natura e leggi*, cit., p. 325.

¹⁵ Cfr. F. FELICE, *Popolarismo liberale. Le parole e i concetti*, Scholé, Brescia 2021, p. 21.

¹⁶ Cfr. F. VON HAYEK, *Legge, legislazione e libertà*, a cura di A. Petroni e S. Monti Bragadin, Il Saggiatore, Milano 1986, p. 317.

¹⁷ «Lo stato, secondo noi, non è altro che la organizzazione giuridica della formazione politica della socialità». L. STURZO, *Del metodo sociologico*, Zanichelli, Bologna 1950, p. 79. Stefanini invece, sulla dimensione politica della società afferma che «Il paradigma democratico avvicina i due termini “governo” e “popolo” fino a renderli coincidenti, per l’“autogoverno” di cui è capace ogni persona umana, componente la massa popolare. Come il frutto più eletto dell’umana individualità è la libertà, e la libertà si esegue nella razionalità, cioè in un’espressione di universale

Razionalità e società aperta. Il fallibilismo della ragione umana

«Approfondire il significato della razionalità è quanto intendere che essa sta a fondamento della morale, ma non come ragione spersonalizzata, desistenzializzata, devitalizzata. Non la ragione illuministica, che si aggiunge alla persona o le si impone dal di fuori con forza impersonale, guida la volontà: non la ragione, “seguace dell'uomo”, ma la ragione intrinseca allo sforzo per cui la singola persona costituisce nella salda coerenza del suo carattere, liberandosi dall'empirismo dispersivo e dalla corruzione dell'arbitrio. Quella a cui alludo e intendo come il nerbo della moralità non è la *persona razionalizzata* e trascesa come persona da una forza impersonale che cancella le impronte dei singoli, ma la *ragione personalizzata* e vivente quale forza coesiva onde la persona trae a sé il molteplice delle esperienze e delle contingenze, saldandolo ad un centro spirituale che sta nella vicenda. *L'essere si razionalizza in quanto diventa persona* [...] Si consideri la razionalità come il volere stesso dell'uomo che realizza la vita più alta della persona... si consideri che resta sempre la possibilità che il dover essere non venga eseguito e che l'uomo renda contraddittorio il suo essere, generando l'irrazionale e il

valore che subordina i momenti contingenti dell'impulso e dell'interesse, sottostendoli a una disciplina morale; così il vincolo che unisce l'individuo a sé stesso, facendolo diventare persona razionale e libera, dovrebbe unirlo ai suoi simili, subordinandoli tutti concordemente all'esecuzione di un disegno unitario. Dalla “libertà”, intesa quale “autonomia”, cioè quale capacità di dettare leggi a sé stesso, viene la costituzione del cosmo politico per lo spontaneo consenso della persona del singolo a quel principio d'ordine e d'autorità che le è intrinseco e di cui il centro protestativo non è che l'espressione esteriore ed evidente. Da un punto di vista paradigmatico... lo Stato perfetto è quello disposto a dare le proprie dimissioni, in quanto superfluo per un'umanità che, al limite dell'autogoverno dei singoli, si costituirebbe in ordinata compagnie senza nessuna violenza esteriore, ma per spontanea disposizione. In quanto orientata su questo paradigma, la democrazia è ottimistica. La democrazia è un atto di fede che l'umanità fa su sé stessa. Dallo scetticismo e dal pessimismo - dalla sfiducia nella ragione e dalla sfiducia nell'uomo - non nasce la democrazia, ma la tirannide». L. STEFANINI, *Linee di un personalismo sociale*, cit., pp. 142-143.

male con un processo d'interna dissoluzione: e in tal caso l'atto morale, sostanziato di libertà, riacquisterà il suo carattere meritorio e il suo pregio umano. Allora si passerà dal paganesimo, per cui *il peccato è errore*, al Cristianesimo, per cui *l'errore è peccato*¹⁸.

Si dovrebbe aggiungere forse che *errare humanum est, perseverare autem diabolicum*. Razionalità e società aperta. «Presunzione fatale»¹⁹ e democrazia. Dove è il limite se assumiamo che l'azione umana è sempre razionale? Piuttosto, di che tipo di razionalità dovremmo parlare? È qui che sta il discrimine su cui le riflessioni di gran parte della sociologia contemporanea, a cominciare da Weber, si sono interrogate.

Nel momento in cui si parla di razionalità è necessario stabilire la linea di confine che separa la tendenza alla indagine critica dei fenomeni empirici da parte degli scienziati sociali da quella presunzione di conoscenza perfetta che caratterizza le teorie che si sentono eredi del razionalismo illuministico, da Marx ad oggi. È possibile prevedere con poca probabilità di cadere in errore l'esito delle azioni individuali? Se fosse così, allora sarebbe possibile prevedere il corso della storia stessa senza grandi margini di errore. Questo tipo di prerogativa sarebbe allora appannaggio di menti onniscienti, che siano in grado di aspirare «alla *previsione storica* mediante la scoperta dei “ritmi” o dei “patterns”, delle “leggi”, delle “tendenze” che sottostanno all’evoluzione storica», e che Karl Popper chiamava come «tesi dello storicismo»²⁰.

Per Popper, notoriamente, «storicismo» indica tutti quegli approcci allo studio dei fenomeni sociali che pretendono di trovare delle regolarità, di elaborare teorie generali dall'osservazione di singole osservazioni deduttive. Tale capacità si rivelerrebbe come anticamera di quel processo di pianificazione sociale che ha caratterizzato i regimi totalitari del secolo scorso.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 42-43.

¹⁹ Citato in F. VON HAYEK, *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, tr. it. di F. Mattesini, a cura di D. Antiseri, Rusconi, Milano 1988, p. 261.

²⁰ K. POPPER, *Miseria dello storicismo*, tr. it. di C. Montaleone, Introduzione di S. Veca, Feltrinelli, Milano 1985, p. 18.

Alla cui base si trovava quella presunzione di onniscienza data dal modello forte di razionalità che costituiva l'archetipo della ricerca di perfezione tipica della filosofia politica, da Platone a Rousseau²¹.

«La storia è una realtà in processo, la realtà umana, e, come oggetto della conoscenza, ha il medesimo valore della natura, che anch'essa è realtà in processo... la realtà è attività e trasformazione, azione e reazione, cooperazione e contrasto, sempre in processo. L'uomo che opera nella storia è anch'esso praticità non in quanto non sia anche teoreticità, ma in quanto la teoreticità è trasformata in praticità, altrimenti non sarebbe storia, ma semplicemente pensiero»²².

La storia, la società e gli individui che la compongono, sono realtà in continuo mutamento, perché è la mente umana che subisce geneticamente il continuo processo di adattamento a fenomeni contingenti e che è continuamente sospesa tra istinto e ragione, tra irrazionale e razionale²³.

²¹ Non è un caso che Popper sottotitoli «*Platone totalitario*» il primo volume del suo capolavoro, *La società aperta e i suoi nemici*, a cura di D. Antiseri, Armando, Roma 1981, p. 485.

²² L. STURZO, *Carteggio Luigi Sturzo-Mario Sturzo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, Vol. 2, Lettera n. 757, 1985, p. 357.

²³ «Secondo me, la società come entità obiettiva non esiste in sé ma negli individui associati insieme: l'ordine sociale come entità obiettiva non esiste in sé ma nella razionalità vissuta ed attuata dagli individui nel modo come *bis et nunc* è attuata: un ordine migliore come entità obiettiva non esiste in sé ma nella mente e nel cuore di quegli individui che lottano per attuarlo. Dall'altro lato, tutto quel che di idealità è stato attuato nel passato fino ad oggi esiste nel condizionamento storico-sociale presente, che in tanto è utilizzato in quanto gli individui viventi lo fanno proprio con la loro accettazione, qualificata dai nuovi atteggiamenti della razionalità che li guida. Ad ogni momento della storia... possiamo fare una sosta mentale e domandarci se in quella data società vi era o vi è ordine o disordine, un ordine più alto o più basso dei precedenti, una conquista verso il bene o una perdita; la risposta sarà sempre la stessa: c'è dell'ordine e del disordine: c'è del meglio e del peggio: ci sono conquiste e perdite. Perché... la razionalità (che è spinta e guida all'azione umana) spesso è soppiantata dalla pseudo razionalità ovvero dalla ir-

Non è possibile per l'uomo plasmare la storia se non attraverso questo processo dinamico di continuo divenire delle relazioni sociali, causato dalla limitatezza della ragione umana nel prevedere i possibili esiti delle azioni intenzionalmente poste in atto. L'uomo si storicizza nel momento in cui procede attraverso un meccanismo, oserei dire cibernetico, di «retroazione», ossia attraverso il suo modo di reagire ai continui e mutevoli *feedback* scaturenti dalla tendenza all'interazione con il prossimo a causa della fallibilità delle sue capacità intellettive e, quindi, dell'impossibilità della mente umana di poter programmare *ex ante* il modo di impostare la vita

razionalità vedute l'una e l'altra sotto specie di razionalità. Il che avviene... perché o si oscura o viene a mancare quella *coscienza sociale* che rende possibili i maggiori progressi dell'umanità». L. STURZO, *Del metodo sociologico. Risposta ai critici*, Edizioni Atlas, Bergamo 1950, pp. 81-82. In questo brano Sturzo si avvicina molto al noto modello idealtipico weberiano, dato che lo stesso Weber, nell'analisi dell'azione individuale, individuava elementi razionali accanto ad elementi più istintuali e legati a rapporti tipici delle società tribali. La differenza tra comunità e società, o associazione, che Weber ricava dal Tönnies, è interpretabile in particolar modo alla luce dei modelli di razionalità collegata al tipo di legami sociali che legano tra loro gli individui. Nei contesti comunitari, tipici dei piccoli aggregati urbani antichi, le relazioni sociali erano impostate sulla base dei rapporti che legavano i singoli alla *leadership* che assicurava loro pace e stabilità. Data anche la limitatezza territoriale ed i legami personali, spesso basati sull'ereditarietà dei diritti e la consanguineità, era possibile per i capi dare un indirizzo univoco all'agglomerato politico che amministravano, incarnando la figura di «Grande Legislatore» onnisciente e pianificatore. Nella grande società, in cui i rapporti interpersonali sono più sfumati e la legittimità del comando politico è sottoposto al continuo giudizio critico da parte degli amministrati, la razionalità collettiva ha trovato il grande ostacolo nella realizzazione della finitezza della capacità conoscitiva dell'uomo, ossia quella ignoranza antropologica di cui ci parla Hayek e che trasforma l'onniscienza totalitaria tipica dell'«ingegneria sociale utopica» in «ingegneria sociale gradualistica» o tendenza alla revisione critica dei fatti sociali da parte della razionalità individuale. Sul punto, cfr. K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, cit., p. 16.

dell'individuo e di chi lo circonda²⁴. La conoscenza della realtà fattuale non può essere mai completa e perfetta, in quanto essa è dispersa nella società, ossia è distribuita tra tutti i soggetti che la compongono. Conoscere significa *cum peter*, ossia ricercare delle risposte e sottoporle ad un continuo esame critico attraverso un lavoro congiunto con l'altro²⁵. «La ragione,

²⁴ Cfr. F. FELICE, *L'opera di Luigi Sturzo nelle scienze sociali*, Effatà Editrice, Torino 2006, pp. 23-24. Sostiene Sturzo che «questa “proiezione multipla, simultanea e continuativa degli individui” che è la società, si realizza nel tempo, come nel tempo si realizza qualsiasi attività individuale. La realtà umana è processo. Diciamo processo, cioè successione, e non progresso né evoluzione, perché tutta l'attività umana è individuale, anche se sviluppata come è, collettivamente o per raggruppamenti. Ogni attività individuale è soprattutto esperienza, sperimentalità, riduzione della esperienza altrui nella propria, in sostanza attività personale. La vita degli individui è limitata e ogni individuo deve fare al propria esperienza. È vero che l'intreccio delle generazioni è continuo, in modo che le esperienze individuali possono divenire collettive e formare la tradizione; è vero anche che i nuovi venuti nel fare la propria esperienza partono da un determinato livello comune, insensibilmente acquisito. Ciò nonostante, perché il processo umano dia i segni del suo dinamismo, occorre che gli individui acquistino coscienza delle proprie esperienze, cioè, per un verso o per l'altro, in forma diretta o riflessa, rifacciano essi stessi l'esperienza del passato. Così nella vita associata vi sono contemporaneamente sviluppi, arresti, rinnovazioni, involuzioni, tutti gli stadi insomma che comporta l'esperienza: non sempre progresso, e non mai vero regresso, ma relativamente e progresso e regresso, cioè sperimentazione e realizzazione». L. STURZO, *La Società. Sua natura e leggi*, cit., p. 8.

²⁵ «L'utilizzazione di conoscenze ampiamente disperse in una società caratterizzata da una vasta divisione del lavoro non può basarsi sul presupposto che gli individui conoscano tutti gli usi particolari ai quali potrebbero essere destinate cose ben note nel loro ambiente abituale... Questo significa che le combinazioni, sotto certi aspetti sempre uniche, di conoscenze e capacità individuali, che il mercato permette loro di usare, non saranno semplicemente, e neanche in prima istanza, una conoscenza di fatti tali da poterne fare un elenco o da poter comunicare se qualche autorità dovesse chiedere loro di farlo». Per cui, «se l'uomo non vuole fare più male che bene, quando si sforza di migliorare l'ordinamento sociale dovrà imparare

come struttura interna della persona, fallirebbe alla sua destinazione e si renderebbe irragionevole se non riconoscesse la finitezza umana e la sua derivatività»²⁶. Derivatività da una fonte esperienziale preordinata alla ragione stessa: la critica alla *fatal conceit*, secondo Hayek, si incarna nella critica all'idea che si possa procedere a processi di apprendimento unicamente attraverso l'intervento della ragione»²⁷.

Valori innati come saggezza, bontà, fede in Dio, sono tutti risultato di un apprendimento che preesiste alla ragione; anzi, ne costituiscono la fonte stessa, in quanto l'unica capacità innata della mente umana è principalmente quella di imitare l'esempio di comportamento visto da altri e decifrarne il risultato sociale attraverso le risposte ricevute dalle reazioni altrui²⁸. L'apprendimento attraverso le facoltà intellettive della mente umana sono quindi

che in questo campo, come in tutti gli altri dove prevale una complessità essenziale di un genere organizzato, egli non può acquisire la pinea conoscenza che dovrebbe rendere possibile la padronanza degli eventi. Egli dovrà quindi usare le conoscenze che gli riuscirà di acquisire, non per piegare ad un proprio modello i risultati, come fa l'artigiano con il proprio lavoro, ma piuttosto di seguire lo sviluppo degli eventi preoccupandosi di fornire l'ambiente appropriato, come fa il giardiniere con le piante... Il riconoscere che i limiti della propria conoscenza sono insuperabili dovrebbe pertanto impartire, a chi studia la società, una lezione di umiltà, che dovrebbe metterlo in guardia dal diventare un complice nella lotta funesta dell'uomo per controllare la società, una lotta che non solo lo rende un tiranno dei suoi simili, ma gli può fare anche distruggere una civiltà che nessuna mente ha disegnato e che è cresciuta grazie agli sforzi liberi di milioni di individui». F. VON HAYEK, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, tr. it. di G. Minotti, a cura di E. Coccia, Armando, Roma 1988, pp. 199-200 e 42.

²⁶ L. STEFANINI, *Linee di un personalismo sociale*, cit., p. 46

²⁷ F. VON HAYEK, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, cit., p. 54.

²⁸ «Imparare come comportarsi è piuttosto la *fonte* che il *risultato* dell'intuito, della ragione e della comprensione. L'uomo non è nato saggio, razionale e buono, ma gli è stato insegnato a diventarlo. Non è il nostro intelletto che ha creato la nostra morale; piuttosto, le interazioni umane governate dalla nostra morale rendono possibile la crescita della ragione e le capacità associate ad essa. L'uomo è diventato intel-

ascrivibili a quel metodo che Popper definisce come «analisi situazionale», un metodo utile alla creazione di modelli generali in cui l'individuo si trova ad agire²⁹. Modelli, ovviamente, puramente congetturali, dato che, come noto, il filosofo austriaco ha radicato nella metodologia dell'analisi scientifica il principio secondo il quale i processi razionali di indagine dei fatti sociali si fondono su un meccanismo teorico che giunge alla risoluzione dei problemi attraverso la formulazione di proposizioni ipotetiche che obbligatoriamente devono essere sottoposte a indagini confutative per arrivare ad affermazioni o conclusioni meno fallaci³⁰. Tenendo sempre in conto che azioni umane intenzionali generano risultati inintenzionali, quindi imprevedibili³¹.

ligente perché per lui c'era a disposizione una tradizione da apprendere, una tradizione che giace tra l'istinto e la ragione. Questa tradizione, a sua volta, ha avuto origine non dalla capacità di interpretare razionalmente fatti osservati, ma da abitudini reattive. Essa ha detto all'uomo, innanzitutto, ciò che doveva o non doveva fare in determinate condizioni, piuttosto che ciò che egli doveva aspettarsi sarebbe avvenuto». *Ibid.*, p. 55.

²⁹ «Nella maggior parte delle situazioni sociali, se non in tutte, vi è un elemento di razionalità. Ammettiamo pure che gli esseri umani non agiscono quasi mai in un modo completamente razionale (cioè come farebbero se potessero fare il miglior uso possibile di tutte le conoscenze a loro disposizione per il raggiungimento dei loro fini), ma tuttavia agiscono più o meno approssimativamente in modo razionale; ed è perciò possibile costruire modelli relativamente semplici delle loro azioni e interazioni, e adoperare questi modelli come approssimazioni». K. POPPER, *Miseria dello storicismo*, cit., p. 125. Sul punto, cfr. D. ANTISERI, L. PELLICANI, *L'individualismo metodologico. Una polemica sul mestiere dello scienziato sociale*, Franco Angeli, Milano 2005, p. 42.

³⁰ Cfr. K. POPPER, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, tr. it. di G. Pancaldi, il Mulino, Bologna 2009, p. 724. Anche Stefanini sosteneva che nessuna filosofia o scienza potesse arrivare a possedere la verità, in quanto la ricerca è *scépsi*, ossia un mezzo per fornire strumenti interpretativi della conoscenza posseduta aprioristicamente dagli individui, mai perfetta ma perfettibile solo attraverso l'interazione con l'altro. Sul punto, cfr. T. VALENTINI, *Luigi Stefanini: ermeneutica filosofica e teoria della persona*, in «Annuario Filosofico», 35 (2019), pp. 275-309.

³¹ K. POPPER, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, cit., p. 580.

Il fallibilismo che Popper attribuisce ai processi di funzionamento della mente umana cozza contro quel «razionalismo costruttivistico»³² dei pianificatori sociali che pretendono di fornire delle spiegazioni universalmente valide senza sottoporle a confutazioni³³. Come specifica John Watkins, si tratta di una continua dicotomia tra «determinismo scientifico» ed «indeterminismo metafisico» sulle capacità predittive della ragione individuale³⁴.

³² «L'idea che la ragione, creata essa stessa nel corso dell'evoluzione, dovrebbe adesso essere in grado di determinare la propria evoluzione futura... è in sé stessa contraddittoria e può essere facilmente confutata. [...]. La mente, in questo senso, non consiste tanto in una conoscenza controllabile del modo e in interpretazioni dell'ambiente umano quanto nella capacità di reprimere gli istinti, una capacità che non può venir controllata dalla ragione individuale, dato che i suoi effetti investono il gruppo». F. VON HAYEK, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, cit., p. 56-57.

³³ «La scienza è un modello di razionalità. Ma le teorie scientifiche sono tali perché falsificabili. La scienza, dunque, è razionale perché è resta un sapere congetturale. La scienza è un modello di razionalità proprio perché *non fonda niente in maniera definitiva*. E progredisce esattamente perché ha rinunciato alla certezza del fondamento. Nella scienza ragioniamo, ma non fondiamo. Anzi, ragioniamo perché non fondiamo. E questo vale per *tutta* la scienza, ivi incluso il lavoro di interpretazione e traduzione dei testi. [...]. Ma la razionalità non è un attributo esclusivo delle teorie scientifiche. *Anche le teorie filosofiche sono razionali*, benché siano fattualmente inconfutabili... sono esistite, esistono ed esisteranno teorie metafisiche di volta in volta, o magari di principio, razionalmente indecidibili. Questo, però, non significa che *tutte* le teorie filosofiche siano *ex definitione* fuori dall'ambito della razionalità. *Ese sono razionali se criticabili*. Per cui la falsificabilità delle teorie scientifiche è solo un *caso* della più ampia criticabilità e razionalità. E, come nella scienza, è un'illusione irrazionale mettersi alla ricerca di *fundamenta inconcussa*, illusione e razionalità, per quanto oggi possiamo vedere, è la ricerca di assolutismi filosofici o metafisici. La *scienza* è razionale perché le sue teorie sono falsificabili; la *filosofia* è razionale perché le sue teorie sono criticabili. Nell'uno e nell'altro caso quella che si è vanificata è la chimera fondazionistica». D. ANTISERI, *Teoria della razionalità e scienze sociali*, Borla, Roma 1989, pp. 5-6.

³⁴ «Il determinismo metafisico sovrappone al determinismo metafisico la pretesa epistemologica che non ci sia...alcun limite alla previsione scientifica del futuro, già fissato e determinato, sulla base di una conoscenza delle presenti condizioni

«Il perfettismo, cioè il sistema che crede possibile la perfezione nelle cose umane, e sacrifica i beni presenti a una ipotetica perfezione futura, è un effetto dell'ignoranza. Consiste in un giudizio presuntuoso per il quale si giudica troppo favorevolmente la natura umana su una pura ipotesi, su un postulato inammissibile e con mancanza di riflessione sui limiti naturali delle cose... ho parlato del principio della limitazione delle cose, e ho dimostrato "che ci sono beni la cui esistenza sarebbe del tutto impossibile senza l'esistenza di alcuni mali", e che la stessa Provvidenza divina, sebbene sia sapientissima e onnipotente, necessita dello stesso principio metafisico: deve cioè calcolare l'effetto totale dei beni e dei mali insieme collegati, e deve permettere dei mali perché portano con sé dei beni maggiori»³⁵.

Rosmini, prima di Popper, arriva a comprendere che il modo migliore per potenziare la diffusione della conoscenza nella società non è quello di rifugiarsi in utopistici atteggiamenti profetici, ma di riconoscere l'utilità dell'errore nell'indagine dei processi sociali. L'errore non è da rifiuggire, ma anzi da ricercare, nell'ottica di confutarlo ed eliminarlo. La ricerca dell'errore scatena la fantasia creativa degli individui, che elaborano «ipotesi o congetture da sottoporre poi a controlli sulla base delle loro conseguenze "osservative"»³⁶.

L'infermità degli uomini³⁷, come la chiama Rosmini, è dunque la causa principale dell'imperfezione delle azioni umane. La perfezione non è quindi qualcosa che è possibile raggiungere, ma è piuttosto una tendenza,

e delle leggi della natura. [...]. L'indeterminismo metafisico compie l'asserzione più forte che vi sono delle "lacune" (delle possibilità genuinamente aperte) nel futuro qual è sino ad ora determinato». J.W.N. WATKINS, *Libertà e decisione*, Introduzione e cura di M. Baldini, Armando, Roma 1981, p. 141.

³⁵ A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, a cura di F. Bellelli, Cantagalli, Milano 2020, poss. 95-96. (ebook).

³⁶ D. ANTISERI, E. DI NUOSCIO, F. FELICE, *Democrazia avvelenata*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2019, pp. 20-21.

³⁷ A. ROSMINI, *Personalismo liberale*, a cura di D. Antiseri e M. Baldini, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997, pp. 7-8.

un obiettivo da cui è possibile solamente avvicinarsi o allontanarsi. Il perfettismo è destinato al fallimento perché non tiene conto del ruolo del peccato, ossia di uno stato interiore di disordine che lega l'uomo alla sua dimensione mortale. Allora il ruolo dell'agire sociale non è quello di perseguire la perfezione attraverso l'eliminazione del male e dell'errore, ma anzi di contennero per costruire un modello di convivenza che garantisca a tutti la possibilità di migliorare le proprie condizioni di partenza.

Non è un caso che Sturzo sostenga che «equivocano coloro che alla socialità assegnano o l'istinto della conservazione dell'individuo e della specie o l'istinto di razza, quali impulsi o cause deterministiche di attività che si sviluppano in lotta per la vita, in selezione, in aggruppamenti particolari, in predominio dei più forti sui più deboli. Non neghiamo il valore di questi fattori elementari delle forze materiali e del loro processo selettivo; non possiamo però dare a queste forze la nozione di socialità, fin che non si arrivi ad una vera comunione spirituale fra gli associati, ad una convergenza attiva in cui brilla il raggio della ragione umana»³⁸.

Considerare la ragione come principio assoluto è un errore in termini tanto quanto negare in assoluto il principio di razionalità dell'uomo e della società, da cui l'assunto secondo cui «la pretesa di una società basata sulla pura ragione, superante una volta per sempre ogni impaccio di irrazionale, manca di base realistica»³⁹. Il futuro plasmato dall'azione umana è

³⁸ L. STURZO, *La Società. Sua natura e leggi*, cit., p.38.

³⁹ L. STURZO, *La Società. Sua natura e leggi*, cit., p. 42. Paul Furfey osserva che «da società in concreto non è mai puramente razionale, né puramente irrazionale. Ogni società gravita costantemente tra questi due poli. Poiché l'uomo è razionale e tende costantemente a razionalizzare le sue attività, si potrebbe credere che la società umana tenda costantemente verso il polo della razionalità, e quindi il progresso sarebbe una legge vitale. L'esperienza dimostra che non è questo il caso. L'uomo è spesso ingannato dal pseudo-razionale. Il suo progresso, conseguito a caro prezzo, è spesso sacrificato quando la passione gli si presenta come razionale, ciò che in effetti non è. Quindi si scopre, non un progresso costante, "ma parziale relativo e misto a stasi e regressi. Ciò che la società può raggiungere

frutto di un processo spontaneo di azione e retroazione. Lo spirito del progresso e dell'evoluzione non è la determinante del percorso di crescita dell'uomo, ma una sua conseguenza involontaria⁴⁰.

L'uomo è razionale non quando tenta di modellare la società secondo un modello di perfezione originaria, ma quando riconosce i suoi limiti e tenta di superarli, migliorando sé stesso ed il suo modo di interagire con gli altri. Allo stesso tempo la società è aperta e democratica non quando è fondata sulla realizzazione di certezze ispirate ad immaginari canoni di felicità utopica, simbolo della fine della storia, ma quando «sfonda» tali certezze, sottoponendo a continua confutazione anche quelle più consolidate. Essa gioisce, quindi, delle differenze ed imperfezioni che vivono al suo interno e animano la vita associativa, perché da esse deriva l'entusiasmo dell'essere

non è la razionalità assoluta, ma una razionalità relativa – relativa cioè, alle particolari circostanze di tempo o di luogo. In una società ideale non vi sarebbero delitti... Proprio la presenza del delitto tradisce la presenza dell'irrazionalità; i nostri sforzi intelligenti e sinceri per sradicarla sono i sintomi della razionalità». P. H. FURFEY, *La sociologia di Luigi Sturzo*, in L. STURZO, *Del metodo sociologico. Risposta ai critici*, cit., pp. 140-141.

⁴⁰ «L'idea di evoluzione e quella di progresso si completano a vicenda, ma differiscono nell'uso: evoluzione si usa per lo più in senso biologico, progresso invece in senso umano. Ma ambedue le idee, quella di evoluzione e quella di progresso, presuppongono nel fondo una concezione deterministica: e questa come tale nega l'idea di libertà, e riduce tutta l'attività umana ad una più o meno inconscia necessità. Mentre non neghiamo che ogni processo umano abbia in sé dei caratteri evolutivi e progressivi, neghiamo che questi siano elementi deterministici ed assoluti; bensì elementi relativi di valutazione del passato e di orientamento verso l'avvenire. Dall'altro lato, il concetto di processo, come successione di esperienze individuali e anche, attraverso gli individui, di esperienze collettive, non significa affatto che l'individuo sia completamente libero, senza leggi e senza limiti; l'individuo dentro le leggi e i limiti del suo essere e del suo condizionamento, non è determinato, ma un autodeterminantesi, e per tanto può dirsi un creatore della propria esperienza. Le stesse leggi del suo essere e i limiti del suo condizionamento psico-fisico (il mondo esterno e anche il corpo umano) divengono nell'uomo esperienze proprie e fasi del suo processo». L. STURZO, *La Società. Sua natura e leggi*, cit., p. 9.

umano verso la loro correzione e la conseguente tendenza generale alla difesa della libertà individuale.

La vera razionalità, che caratterizza le società aperte, consiste non nel cieco assenso a presunte verità, ma nel continuo dissenso verso le soluzioni proposte nel tentativo di risolvere determinati problemi. Confutare osservazioni congetturali non è altro che un modo per sistematizzare il processo di apprendimento dai propri errori attraverso la discussione critica, che si rivela per questo essere il nemico naturale del perfettismo e dell'utopismo.

Dall'individuo alla persona. Individualismo metodologico e Personalismo metodologico come democrazia attiva

«L'essere è personale in quanto razionale, ed è razionale in quanto personale. *L'irrazionale è la perdita della personalità dell'essere*. Non parlo di ragione che piova sulla persona dal di fuori, aggiungendole un pregio che essa non avrebbe come costitutivo della sua essenza: non parlo della kantiana *Vernunft-Person*. Parlo della *Person-Vernunft*, cioè della ragione personificata, di quella che si costituisce nel processo attraverso il quale l'io ritorna a sé stesso per penetrarsi e possedersi nel proprio atto: processo che è attivo e veggente insieme, e implica uno sforzo, un lavoro, una responsabilità morale, in quanto l'io può perdersi per neglittosità, per debolezza, per matta bestialità, abbandonandosi alla rapina del particolare e dell'effimero»⁴¹.

Individuo e Persona. Dicotomia o sinonimia? Partendo dall'assunto sturziano che «è solo la coscienza individuale, cioè l'uomo razionale, colui che effettivamente risolve in sé ogni forma sociale, e che nella sua autonomia unifica tutti i vari elementi della socialità umana»⁴², allora è possibile partire da una base che individua il suo motore propulsivo nella forza attiva del singolo. Hayek, ad esempio, è lapidario nel definire come «vero», l'individualismo inteso come «una teoria della società, un tentativo di capire le forze che determinano la vita sociale dell'uomo, e che

⁴¹ L. STEFANINI, *Linee di un personalismo sociale*, cit., p. 19.

⁴² L. STURZO, *La Società. Sua natura e leggi*, cit., p. 68.

solo in seconda istanza di configura come una serie di massime politiche derivate da questa concezione della società⁴³. Questa sola definizione dovrebbe quindi servire come linea guida per superare la convinzione erronea secondo cui «l'individualismo postuli... l'esistenza di uomini isolati o indipendenti, anziché partire da uomini la cui natura e carattere vengano complessivamente determinati dalla loro esistenza nella società»⁴⁴.

Ispirato dalle affermazioni di Hayek, anche Bruno Leoni sosterrà che il «vero» individualismo è quella filosofia che permea le istituzioni sociali, le quali non sono riconducibili ad un solo piano individuale, ma che invece «sussistono per il concorso spontaneo, attivo e costante di innumerevoli individui»⁴⁵. Esso quindi si configura come una teoria «umile», consciente dei limiti della ragione umana e che contribuisce al determinarsi

⁴³ F. VON HAYEK, *Individualismo: quello vero e quello falso*, Prefazione di D. Antiseri, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997, pos. 56.3. (ebook). Sulla stessa onda si pone Ludwig von Mises, quando sostiene che «ognuno agisce per proprio conto; ma le azioni di ognuno tendono tanto alla soddisfazione dei bisogni degli altri che dei propri. Agendo, ognuno serve i suoi concittadini. D'altra parte, ognuno è servito dai suoi concittadini. Ognuno è in sé stesso mezzo e fine; fine ultimo per sé stesso e mezzo per gli altri nei loro tentativi di raggiungere i propri fini». L. VON MISES, *L'azione umana. Trattato di economia*, tr. it. e cura di T. Bagiotti, Utet, Torino 1954, p. 251.

⁴⁴ F. VON HAYEK, *Individualismo: quello vero e quello falso*.

⁴⁵ B. LEONI, *I due individualismi*, in ID., *Il pensiero politico moderno e contemporaneo*, a cura di A. Masala, Liberilibri, Macerata 2008, p. 8. Si consideri anche ciò che a riguardo ha sostenuto Wilhelm Röpke, ossia che il falso individualismo ha violentato il principio della razionalità recidendo completamente i legami sociali tra individui, facendoli cadere nell'atomismo e conferendo grande impulso alla dissoluzione della società moderna, ormai troppo accecata dalle regole del progresso industriale e dall'egoismo del capitalismo finanziario. Osserva ancora che «a questo si collega un ulteriore, non meno fatale errore, che abbiamo già trovato nel conto delle colpe del razionalismo ed ora ritroviamo in quello dell'individualismo. Chi, cioè, considera la società come una semplice associazione di individui, che va intesa con l'intelletto del singolo, viene inevitabilmente portato alla conclusione in primo luogo che nulla dovrebbe essere tollerato nella società che non si presenti con chiarezza consapevole, nulla che sia il risultato non calcolato, spontaneo e inconsapevole

dei processi sociali tenendo conto sul decorso del tempo e l'esperienza delle generazioni che si alternano. La sostanza di questo tipo di individualismo sta «nel riconoscimento del fatto che le conoscenze e le facoltà dell'individuo, quali che siano la potenza del suo ingegno o il suo atteggiamento morale, sono sempre limitate alla sua ristretta cerchia di azione; e che pertanto a nessun tipo di individuo può essere ragionevolmente concesso, oltre l'ambito ristretto della sua conoscenza e della sua azione, di guidare coercitivamente altri individui; così come nessun individuo può essere ragionevolmente costretto a lasciarsi guidare da altri individui, o gruppi di individui, nella sfera (pur limitata) delle sue individuali conoscenze e delle sue azioni»⁴⁶.

Ciò che caratterizza dunque il metodo individualistico della teoria austriaca del valore soggettivo è lo studio dell'azione individuale razionalmente orientata, sulla linea tracciata dal Max Weber di *Economia e società*, secondo il quale compito della sociologia è la comprensione dell'agire sociale inteso come agire individuale dotato di senso intenzionato soggettivamente, in cui l'elemento razionale deve essere usato solamente come strumento metodologico, senza nessuna pretesa di assolutezza⁴⁷.

Sulla strada tracciata da Antonio Rosmini, arriviamo però a comprendere che anche la persona ha una base individualistica e razionale, in quanto essa è «un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene in sé un principio attivo, supremo e incomunicabile. Appare così chiaramente che vi è differenza tra un individuo e l'elemento che ne costituisce la personalità: l'individuo di una data natura viene chiamato persona per un

d'innumerevoli atti singoli, come ad esempio il prezzo del ferro, il corso delle divise o l'interesse del capitale, e in secondo luogo che l'intelletto umano è sufficiente non soltanto a comprender nel loro insieme la società e l'economia, ma anche a dirigerle secondo un consapevole piano complessivo». W. RÖPKE, *La crisi del collettivismo*, tr. it. di C. Antoni e M. Biscione, La Nuova Italia, Firenze 1951, pp. 103-104.

⁴⁶ B. LEONI, *I due individualismi*, cit., p. 9.

⁴⁷ Sul punto, cfr. M. WEBER, *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Edizioni Comunità, Milano 1974, pp. 4-6.

elemento sublime che è in lui, quell'elemento, cioè, per il quale “intendendo opera”, sebbene nulla poi vieta che in quel medesimo individuo ci siano degli altri elementi costitutivi della sua natura e non della persona; elementi perciò che non sono personali per se stessi, ma che si dicono personali a causa dell'elemento a cui aderiscono e dal quale sono dominati. In una parola l'elemento *personale* che si trova nell'uomo è la sua *volontà intelligente*, per cui egli diventa autore delle sue proprie azioni»⁴⁸.

Se è vero che solo l'individuo pensa, ragiona e agisce⁴⁹, allora è anche vero che essere razionali ed essere personali sono sinonimi, in quanto è attraverso la razionalità che le azioni individuali proiettano la coerenza tra la dimensione interiore dell'uomo, sempre divisa tra impulso e ragione, ed il suo modo di essere «esterno», il suo essere sociale⁵⁰. Solo così l'uomo può arrivare a costituire il fine e non il mezzo della società, in quanto è attraverso questa connessione tra mente e corpo che l'uomo diventa consciente di sé e della sua incompletezza e, soprattutto, responsabile nei confronti delle sue azioni e nei confronti di chi lo circonda. Come osserva acutamente Giovanni Paolo II, la caratteristica di tutte le azioni umane risiede nella loro «transitività/intransitività», ossia nella loro capacità di proiettare all'esterno la spontaneità del carattere individuale, restando tuttavia un evento strettamente personale⁵¹. L'individuo si oggettivizza nell'a-

⁴⁸ A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., pos. 19. (*ebook*).

⁴⁹ L. VON MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di D. Antiseri, Rusconi, Milano 1990, p. 139.

⁵⁰ Cfr. L. STEFANNINI, *Linee di un personalismo sociale*, cit., p. 18.

⁵¹ «Secondo la mia opinione, fondata in S. Tommaso d'Aquino, l'operare umano, cioè l'atto, è contemporaneamente “transitivo” (“transiens”) e “non transitivo” (“non transiens”). È transitivo in tanto in quanto va “al di là” del soggetto cercando una espressione o un effetto nel mondo esterno e così si obiettivizza in qualche prodotto. È non transitivo nella misura in cui “rimane nel soggetto”, ne determina la qualità e il valore, e stabilisce il suo “fieri” essenzialmente umano. Quindi, l'uomo, operando, non solo compie qualche azione, ma in qualche modo realizza sé stesso e diventa sé stesso. La priorità dell'uomo quale soggetto dell'azione ha un fondamentale significato per il costituirsi della cultura attraverso la

zione, ma diventa persona quando agendo trasmette ai suoi simili quel principio di razionalità che lo sottrae al particolarismo dell'emozione e dell'impulso⁵². L'incontro delle azioni individuali permette agli uomini di riconoscersi, comprendersi, anche non accettarsi, ma comunque di riflettere su sé stessi e gli altri per migliorare le dinamiche del vivere associato. La società è allora oggettivizzazione dell'azione umana, responsabilizzazione dell'io attraverso la ricerca attraverso l'altro. Se c'è una linea di discriminazione tra individualismo metodologico e personalismo metodologico la possiamo

praxis umana [...] La nostra tesi fondamentale è che l'operare umano (*praxis*) ci permette di capire l'agente in modo più completo Vuol dire che l'atto mette in luce più chiara l'uomo quale persona. [...]. Qualunque cosa l'uomo faccia nel suo atto... egli nello stesso tempo "produce" sempre sé stesso, esprime sé stesso, forma sé stesso, in qualche modo, "crea sé stesso". L'uomo nel suo operare si "attualizza" cioè si realizza arrivando ad una certa completezza ("actus"), naturalmente solo in maniera parziale». K. WOJTYLA, *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la «praxis» umana*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 69 (1977) 3, pp. 516-517.

⁵² Scrive Rosmini che «la persona si può definire "un soggetto intelligente", e volendone darà una definizione più esplicita, diremo che si chiama persona un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo ed incomunicabile. Considerando poi questa definizione della persona, come pure quella che abbiamo data del soggetto, si vede che tanto la parola *soggetto* quanto la parola *persona* esprimono l'ordine intrinseco dell'essere in un individuo senziente, e quindi hanno per base una *relazione* fra il principio intrinseco (onde dipende la sussistenza dell'individuo e onde muove tutta la sua attività), e tutto il resto che è nell'individuo stesso e che viene da quel principio sostenuto ed attivato. E veramente non tutto ciò che è in un individuo sostanziale costituisce propriamente il soggetto ossia la persona, ma il soggetto e la persona hanno la loro base come dicemmo, nel *principio supremo* che racchiudevi nell'individuo; e le altre cose che possono entrare nell'individuo medesimo non appartengono al soggetto o alla persona, se non per lo strettissimo nesso che hanno col principio supremo, in virtù del quale sussistono e formano insieme un solo individuo. Come poi si chiama *soggetto* ciò che è principio supremo di attività in un individuo senziente qualsiasi, o intelligente o no; così si chiama *persona* ciò che è principio supremo in un individuo intelligente». A. ROSMINI, *Personalismo liberale*, cit., p. 35-36.

individuare in questa definizione riassuntiva: per il primo, l'uomo, nella sua forma attiva, incontra involontariamente l'altro, ma non lo rifugge, anzi acquista coscienza della fondamentale importanza di questo incontro e lo stimola, lo coltiva, lo sostiene. Per il secondo, l'attività individuale ricerca volontariamente l'altro per completarsi, per autoaccrescersi superando le insufficienze iniziali del suo carattere, della sua personalità. L'individuo compete (ricerca con); la persona condivide (divide con). Sia nel primo che nel secondo caso non c'è nessuna volontà di prevalere sull'altro, ma di coinvolgere l'altro in un'attività di scambio nell'ottica di migliorare sé stesso attraverso gli altri.

La grande lezione di Stefanini e di Sturzo sta però nell'aver compreso e difeso l'importanza della tutela della dimensione individuale contro la massificazione, contro l'omologazione della demagogia populista⁵³, che assolutizza la razionalità distruggendo anche il più piccolo margine di libertà individuale.

La testimonianza che ci è stata consegnata dal Tocqueville, e cioè che la società democratica migliora nel dinamismo, nell'inquietudine dello spirito umano, mai soddisfatto della conoscenza che possiede, ma sempre alla ricerca di qualcosa di nuovo è la testimonianza della reale democrazia. È l'uomo irrazionale che pretende di avere ragione, ma quello razionale vuole imparare, vuole mettersi in discussione e non aspettare la carità della pubblica autorità. Vuole assumersi meriti che si guadagna con le proprie forze, riconoscendo i suoi errori assumendosene la responsabilità delle conseguenze⁵⁴.

⁵³ Cfr. R. DE MUCCI, *Mirropolitica. Verso una teoria individualistica dell'azione politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 253-254, quando sostiene che nessun potere, ancor che popolare, si possa arrogare il diritto di sostituirsi ad un libero concorso di opinioni individuali nel determinare il corso politico di una società.

⁵⁴ «Tocqueville vede già netto il predominio della razza, dell'uomo yankee, rozzo, aggressivo, "volgare", che giudica tutto avendo, come unico metro, il denaro... Dietro la prepotenza di quest'uomo c'era però una vitalità, un desiderio di migliorare le proprie sorti senza attendere la carità pubblica, un profondo istinto democratico nel volere che ogni individuo fosse giudice del proprio interesse e nel non

È la coscienza individuale che mette in discussione il potere politico, che ha il dovere di criticare l'autorità politica incentivando il dialogo ed il confronto, confutando le idee, correggendole e confutandole nuovamente. Solo in questo modo l'individuo/persona smette di essere il mezzo nel tribalismo della collettività e diventa il fine dell'ordine esteso e spontaneo della società⁵⁵.

riconoscere meriti se non a chi se li fosse personalmente guadagnati. Tocqueville, così, veniva lentamente scoprendo come dietro a quella società, a prima vista confusa e disordinata, così carica di violenza, ci fosse una reale presa di coscienza e un'assunzione di responsabilità, da parte dei singoli individui, del proprio destino, e quindi... una scelta di libertà». N. MATTEUCCI, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, il Mulino, Bologna 1981, p. 199.

⁵⁵ «Ed ecco un modesto inventario delle opposizioni democratiche. L'*individuale* cerca di uscire dall'orbita del *collettivo*; la *moltitudine* degli individui soffre della *forma unitaria* che l'organizzazione statale esige, come la *giustizia* col suo freno inflessibile mette un limite all'esplicazione della *libertà*; l'*ugualanza* tende a distribuirsi a scapito del *differenziamento*; il dono gratuito della *legge* va a scapito dell'*autonomia* attivamente conquistata; il *dynamismo* innovatore delle *risoluzioni* entra in lotta con la *statica* conservatrice dell'ordine; il *valore* si pone in competizione col *numero*, la *competenza* con la *fortuna* e l'*arroganza*, la *qualità* con la *quantità*, *partiti* e *classi*, col particolarismo dei programmi e degli interessi, o scuotono la *compagine statale* o mirano ad impadronirsi per un esercizio unilaterale del potere; la *rappresentanza* va a detrimento della genuina *volontà* dei consociati, e la *volontà generale* non trova il punto di coincidenza con la *volontà di tutti*; i poteri delegati o esorbitano dal mandato in forme *imperative* e *personalistiche*, o s'immiseriscono in forme anonime di *meccanismo burocratico*. Per tutto questo la democrazia, sul piano realistico e storico è un problema: problema che, nato dall'urgenza di queste opposizioni, mira a risolverle con sistemazioni sempre meno inadeguate, orientate sulla sintesi paradigmistica. Manca la democrazia o ci troviamo di fronte a democrazie spurie, che usurpano il nome, quando il problema è eluso, quando si vuol costituire la sintesi senza uno degli addendi, rifiutando la mira paradigmistica». L. STEFANINI, *Linee di un personalismo sociale*, cit., p. 144.

Summary

This essay intends to highlight some important similarities between the ethical-political perspective of Luigi Stefanini and that of Luigi Sturzo, underlining how “methodological personalism” can be the corrective of the most extreme forms of “methodological individualism”. By emphasizing the primacy of the person over the State and therefore the irreducible value of the human person in his unrepeatable singularity, personalism presents itself as a constant criticism of every form of totalitarianism and collectivism. Therefore, the positions of Stefanini and Sturzo are interpreted also in the light of the most recent perspectives on individual freedom and liberal democracy expressed by Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek and Dario Antiseri.

Keywords

Democracy, Liberalism, Methodological Individualism, Social Personalism, Luigi Stefanini, Luigi Sturzo.

Sommario

Il saggio intende mettere in rilievo alcune importanti analogie tra la prospettiva etico-politica di Luigi Stefanini e quella di Luigi Sturzo, sottolineando come il “personalismo metodologico” possa essere il correttivo delle forme più estreme di “individualismo metodologico”. Mettendo in rilievo il primato della persona sullo Stato e quindi il valore irriducibile della persona umana nella sua singolarità irripetibile, il personalismo si presenta come una costante critica ad ogni forma di totalitarismo e di collettivismo. Le posizioni di Stefanini e di Sturzo vengono quindi interpretate anche alla luce delle più recenti prospettive sulla libertà dell’individuo e sulla democrazia liberale espresse da Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek e Dario Antiseri.

Parole-chiave

Democrazia, liberalismo, individualismo metodologico, personalismo sociale, Luigi Stefanini, Luigi Sturzo

Ontologia e axiologia nella concezione del *lógos* personale in Luigi Stefanini

di Flavia Silli

Introduzione

Questo contributo si articola intorno a uno dei nuclei tematici più significativi del *Personalismo sociale* di Stefanini: l'indagine sui fondamenti epistemici dell'etica della persona. È mia intenzione mostrare – attraverso l'esposizione dei principali nodi teorетici della sua “onto-assiologia della persona”, erede della tradizione rosminiana e ancor più chiaramente giobertiana¹ – l'attualità di alcune sue considerazioni sull'inscindibilità del nesso che lega il compimento o la realizzazione eudemonistica del valore-persona all'esercizio pratico dei valori etici. L'*input* a questa esplorazione teoretica è offerto dall'affermazione di Stefanini secondo la quale «essere morali vuol dire resistere alla spontaneità pura, arrestare il corso degli impulsi, delle tendenze, delle emozioni subitanee, per sotoporle alla disciplina del nostro essere integrale»². La sua prospettiva antropologica che riconosce nella persona il valore “indimostrato” e la “misura” di tutto ciò che favorisce il suo sviluppo e la realizzazione della sua natura, risulta

¹ «L'istanza intuitiva che ispira la filosofia del Gioberti si appunta, oltre che sulla eternità e sulla trascendenza, anche sulla concretezza dell'oggetto del pensiero: concretezza la quale, secondo il filosofo, non può assumere altra specie che quella della individualità o della personalità, quest'ultima intesa come la forma perfetta della individualità. Nulla v'ha di concreto fuori della persona. Tutto il resto è in essa o da essa; le idee sono atti della mentalità, che s'incarna nella persona, o mere possibilità d'individui; i fenomeni sono relazioni mimetiche tra i soggetti, tesi nello sforzo di una penetrazione diretta e reciproca». L. STEFANINI, *Vincenzo Gioberti. La vita e le opere*, Zanocco, Padova 1946, p. 323.

² L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, Studium, Roma 1952, p. 41.

particolarmente interessante in quanto riconfigura la centralità del *lógos* nell'atto deliberativo, a partire dall'istanza affettiva e della componente desiderativa della coscienza, promosse entrambe da Maurice Blondel e da Max Scheler, autori particolarmente cari a Stefanini.

Richiamandosi in particolare alla tradizione platonica della filosofia come *eros*, Stefanini affrancha l'etica della persona dalle ipoteche formaliste di derivazione kantiana ed intellettualistiche tipiche del razionalismo moderno e porta a compimento l'istanza spiritualista di un ritorno al *lógos* temperata dalla centralità motivazionale del *páthos*³, termine utilizzato qui nel preciso significato del latino *affectio*.

L'iter verso una configurazione personale del lógos

Nel lungo e articolato percorso di Stefanini verso l'elaborazione del personalismo, possiamo individuare un costante, quanto non tematizzato riferimento al *lógos* che dalla fine degli anni quaranta assume una chiara connotazione personalista⁴.

Dire *lógos* equivale a dire persona ma non nell'accezione di un astratto intellettualismo panlogistico (per usare un'espressione cara a Stefanini), ma piuttosto «intendendo parola in tutta la densità del concetto classico di *verbum*, quale atto espressivo, intrinseco all'ente personale»⁵. E se la parola è configurata da Stefanini sempre come atto, d'altra parte viene

³ Mi riferisco a quell'ardore appassionato della *mens* menzionato da Agostino nel *De Trinitate*, X, III, 5.

⁴ «L'essere è personale in quanto razionale ed è razionale in quanto personale». L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, Liviana, Padova 1950, ripubblicata a cura dell'associazione filosofica trevigiana, nel 1996 da Canova, p. 16. È opportuno ricordare che l'identità di *lógos* e persona assume una chiara fisionomia grazie al confronto con l'esistenzialismo e con la duplice tendenza fideistica e irrazionalistica.

⁵ L. STEFANINI, *La storia come parola dell'uomo*, in «Humanitas», X (1955) 5, Morcelliana, Brescia, p. 437.

ribadito il *vinculum* manifestativo e dichiarativo che lega l'opera alla *causalità spirituale*. L'oggettivazione tramite il *lógos* – in una concezione alternativa a quella esistenzialistica ostile nei confronti della ragione – in quanto espressiva e produttiva, viene intesa come il privilegio dello spirito personale di riconoscersi nel proprio atto assimilandosi a sé medesimo. «Possiamo farci intendere dagli altri – chiarisce Stefanini già nella fase imaginistica, soltanto perché il lógo interiore, saldando nell'intima coerenza i vari momenti dell'io e salvandoci dalla dispersione, ci rende innanzitutto intelligibile a noi stessi»⁶ Stefanini menziona il *lógos* in un'interpretazione che richiama il registro interpretativo classico-ellenico: «[...] come fu ben visto dagli antichi, è ad un tempo visione e produzione, pensiero e parola»⁷

Risulta decisivo in particolare il richiamo alla matrice platonica dell'*iter* di Stefanini che definiamo spirito della *sképsis* e che attraversa, come un filo rosso, l'intera produzione del filosofo trevigiano: quella dialettica integrata di *éros* e *lógos*, tra inquietudine e tranquillità metafisica presente nella transizione dall'idealismo cristiano, all'imaginismo, fino alla maturazione dell'ontologia personalista. È alla matrice platonica dell'interpretazione del *lógos* che si può ricondurre lo spirito della *sképsis*. Esso si configura, oltre che come processo di integrazione tra dimensione affettiva della conoscenza e rigore procedurale e argomentativo del raziocinio, anche come un pensare *sin dle psyché* che ascende oltre le «conclusioni irreformabili» e le «soste definitive»⁸.

Il secondo *input* platonico è l'intima convinzione che la filosofia non sia disgiunta dalla pedagogia in inequivocabile richiamo alla *paídéia* socratica, centrale nei dialoghi platonici, dove la ricerca del bene assoluto si realizza nell'educazione al senso della bellezza. Questo concetto, presente sia in Platone che in Stefanini, dà vita a una paideia che ha come esito la *sophía* che non è né oggettivabile né compiuta una volta per tutte. Già nella fase dell'*Idealismo cristiano* l'attenzione di Stefanini è volta a fondere

⁶ L. STEFANINI, *Imaginismo come problema filosofico*, Cedam, Padova 1936, p. 101.

⁷ *Ibid.*, pp. 93-94.

⁸ Cfr. L. STEFANINI, *Platone*, Cedam, Padova 1932, vol. I, pp. XXXIII-XXXIV

l'antica tradizione platonica con la spiritualità giudaico cristiana secondo la via agostiniana dell'interiorità e in un dialogo costante con gli esponenti della filosofia moderna. Il *lógos* platonico è agli occhi di Stefanini un *lógos* vivente e animato proprio perché è erotico; ed è solo adottando questa prospettiva di una ragione e di un amore, strutturalmente volti a integrarsi reciprocamente, che si può comprendere la ricerca di compimento dell'esere umano, viandante “affamato” di verità.

La dimensione sapienziale di ricerca di senso e di verità conduce la ragione a riconoscere la sua competenza nel “significare” la realtà che la eccede e che le rivela i confini del suo potere. Questa sproporzione dell'essere rispetto all'atto interpretativo o semantico è lo spazio privilegiato per il riconoscimento della ragionevolezza di una creaturalità naturale o dipendenza metafisica dalla Persona assoluta. Scrive infatti Stefanini: «Tutt'altro che atea, la ragione interromperebbe il suo ritmo se non riconoscesse Dio: tutte le fila dell'esperienza, tutte le sintesi concettuali, tutte le coordinate morali resterebbero interrotte, e la persona stessa, divisa da sé stessa, si scomporrebbe in attimi insignificanti dissolvendosi nell'irrazionalità⁹.

È significativa l'individuazione – da parte di Stefanini – di un nesso causale tra l'autolatria della ragione (che egli ascriveva soprattutto alla chiusura trascendentalista del pensiero moderno) e il gesto di spietata sincerità compiuto dall'esistenzialismo che ha smascherato l'infermità e finitezza umana, dissipando la presunzione immanentistica di divinizzare la soggettività trascendentale.

La *reditio* sapienziale capace di abbattere gli angusti e restrittivi limiti imposti al *lógos* dallo scientismo positivista, si manifesta nell'espressione di Stefanini secondo la quale «Essere razionali è più che essere filosofi»¹⁰ e si attua in una prospettiva secondo la quale la ragione ragionata

⁹ L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, Prefazione di F. Battaglia, Morcelliana, Brescia 1962, p. 147.

¹⁰ L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, cit., p.16.

– resa spettacolo a se medesima nel razionalismo immanentista – si riappropria dell'originario radicamento in una metafisica del *sum* che la fa emergere come ragione ragionante e connettivo della persona, nella sua concretezza e vitalità: «Io – scrive Stefanini – sono nel punto della consustanzialità dell'essere e del pensiero, perché sono la realtà viva e concreta di un pensante»¹¹.

La sua indagine si snoda attraverso una diagnosi del riduttivismo logicista, della sua complessa eziologia e degli effetti avversi constatabili nella “logofobia” esistenzialistica. La sua primaria finalità è quella di aprire un “varco” nell’assoluzetza impersonale del trascendentale idealistico per far emergere la singolarità della persona. La persona pone in crisi l’assoluzetza del pensiero e apre la via che conduce alla trascendenza divina e al rapporto interpersonale; essa diventa il fondamento metafisico, la garanzia di una vita morale sottratta all’arbitrio del particolarismo soggettivo. Certamente la persona non è l’astratta soggettività del cogito cartesiano, ma non è nemmeno il soggetto decostruito del pensiero postmoderno. Egli scrive infatti: «la logica è un sottoprodotto della filosofia e può riuscire fatale alla filosofia quando presuma usurpare il posto di questa e mettere la ragione ragionata al posto della ragione ragionante. Essere razionali, essere liberi, essere personali, sono espressioni che si equivalgono, in quanto la ragione è l’attività che, superando il momento della pura spontaneità e vincendo il particolarismo dell’impressione, dell’emozione, dell’impulso, consente all’io di essere sé stesso in tutto quello che pensa e vuole e fa. [...]. Il regno della ragione non è dispotico, ma politico. Tutto quello che ferme e, sia pure rugge nella mia umanità deve essere contenuto, disciplinato, gerarchizzato in modo che io possa concrescere su me stesso nella pienezza delle mie risorse senza che un momento del mio essere contraddica il precedente, ma con la possibilità di costruire sugli atti successivi l’organicità dell’atto che mi rivela sempre più adeguatamente a me medesimo. Essere razionali è agire e pensare sempre con tutta l’anima»¹².

¹¹ *Ibid.*, p. 11.

¹² *Ibid.*, pp. 14-16.

Distinguendo la ragione ragionante dalla ragione ragionata Stefanini convalida la prima come quell'attività autocosciente che esperisce la sproporzione dell'inseità rispetto alla dimensione oggettivabile delle sue azioni e determinazioni molteplici. Questo concetto di ragione, lontano dal vuoto astrattismo o formalismo, costituisce l'atto personale di un soggetto che si comunica e si manifesta come *verbum*.

La logos filia personalista versus le varie forme di irrazionalismo e funzionalismo

Nel saggio del '38 intitolato *Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo* Stefanini esprime un positivo riconoscimento verso chi ha reagito «contro i postumi del razionalismo illuministico il quale, anche nel periodo post-critico, non ha cessato di imperversare [...] col *lógos* astratto, sostituito alla concreta vita del pensante»¹³ e nella parte conclusiva del saggio il filosofo trevigiano offre – dopo l'acuta diagnosi sull'origine di quell'esigenza dell'immediato che qualifica la costellazione degli esistenzialismi – una prognosi efficace: «si eviterà la superstizione illuministica alla sola condizione di incarnare quella razionalità in una suprema singolarità vivente, amante, volente»¹⁴. Il registro interpretativo del *lógos* di Stefanini risente fortemente, oltre che dell'attribuzione di un significato poetico alla ragione ragionante, in un evidente superamento dell'assolutizzazione eidetica e contemplativa della sapienza, della dimensione manifestativa e rivelativa del *lógos*, cui perviene grazie al confronto con le filosofie focalizzate sul mondo-della-vita, indagato *in primis* dallo spiritualismo blonddeliano e in seconda istanza dalla fenomenologia e dall'esistenzialismo. In particolare, vale la pena sottolineare l'influenza che Max Scheler esercitò su Stefanini per quanto riguarda il chiaro intendimento di un nesso indissolubile tra singolare e

¹³ L. STEFANINI, *Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo*, Cedam, Padova 1938, p. 12.

¹⁴ *Ibid.*, p. 264.

universale¹⁵ e l'identificazione della natura personale come essenzialità che trascende sia l'universalità, sia la pura individualità: «Qui si condivide con entusiasmo l'istanza scheleriana contro ogni entità trascendentale e contro ogni universalità transpersonale, essendo convinti che l'universale è destinato a rimanere astratto finché non si concreti nella singolarità della persona, come sua espressione vivente, cioè come suo *lógos*»¹⁶.

Fermo restando il rilievo attribuito da Stefanini all'elaborazione – del primo Scheler – di un'antropologia coincidente con una sorta di personalismo morale, è evidente la ragione del suo dissenso verso un'interpretazione della persona come spettatrice passiva di una gerarchia di valori rispetto ai quali non può intervenire se non con un atto intenzionale puramente intuitivo. In questa versione scheleriana del personalismo, dove viene enfatizzata la polarità noematica su quella noetica, la persona si predispone ad essere concepita come campo d'azione del *Geist* e del *Drang* in una dialettica oppositiva a-logica e naturalistica. È significativo il confronto con l'esito irrazionalistico dell'antropologia dell'ultimo Scheler per comprendere la valorizzazione della razionalità vivente come «verbo che segna la coesione della vita singolare della coscienza»¹⁷ contro ogni pretesa intellettualistica e spersonalizzante.

Stefanini, senza uscire dall'analisi dell'intenzionalità dell'atto conoscitivo – ha evidenziato la costitutiva apertura alla trascendenza dell'essere umano, affermando che «con l'atto nostro non riusciamo a toccare le radici dell'essere che noi siamo, edificandoci e sostenendoci nell'esistenza per virtù nostra»¹⁸; se il riconoscimento metafisico della nostra finitezza scaturisce dall'esperienza di un *deficit* dell'atto intimo col quale non riusciamo a renderci trasparenti a noi stessi, è proprio questo stesso “spazio empirico”

¹⁵ «Andare verso l'universale è andare verso il singolare. Il singolare è la determinazione prima in cui l'essere si universalizza, personificandosi, spiritualizzandosi». L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, cit. p. 22.

¹⁶ L. Stefanini, *Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo*, cit., p. 116.

¹⁷ *Ibid.*, p. 245.

¹⁸ L. Stefanini, *Personalismo filosofico*, Morcelliana, Brescia 1962, p. 198.

a schiudere un orizzonte di trascendenza che assume ragionevolmente (*σὺν λόγῳ*) la fisionomia di Qualcuno e non di un'oggettività impersonale che ci dona gratuitamente l'essere insediandoci nella nostra singolare e irripetibile esistenza. Scrive Stefanini: «Sono costituito in me senza poter essere da me, ma Colui da cui io sono mi costituisce saldamente nel mio essere proprio, distinto da sé. Non posso essere senza di Lui, ma sono altro da Lui senza cui non posso essere [...] Dio infinitamente mi trascende, ma nulla è più presente in me di Dio stesso. Dio giunge fino a me con l'atto suo che mi fa essere, sicché, nel toccare le profondità della mia natura io tocco qualche cosa che è di Dio ed entro in relazione con Lui»¹⁹

Proprio grazie all'assolutezza di questo rapporto la persona umana è *nomen dignitatis*, dotata dunque di un valore infinito e incalcolabile. La sua finitezza non è che il simbolo fisico di una limitazione meta-empirica, cioè della sua dipendenza metafisica dall'Essere in persona che le dona attualità e consistenza. Dal punto di vista di Stefanini al di fuori di una concezione personalista, la filosofia prima che va alla ricerca dell'*on è on*, si trova tra le mani soltanto la *nóesis è nóesiz*: una mera possibilità, un pensiero senza l'essere. Il risultato delle ontologie impersonali è l'antagonismo tra l'essere e il pensiero, come se il pensiero non fosse sempre pensiero di un pensante, cioè pensiero radicato in un ente, che si apre alla comprensione degli altri enti.

La linea etico-funzionalistica dell'umanesimo contemporaneo, che adotta il postulato anti-essenzialistico della persona, privilegiando la definizione di dignità della vita umana rispetto alla dignità della natura umana, cerca di tutelare il valore di fine dell'uomo ricorrendo all'assolutizzazione della perfezione e dell'assiologia. Ma è evidente come – per legittimare con rigore dialettico la dignità della persona – sia irrinunciabile il richiamo all'accettazione ontologica del concetto di natura²⁰.

¹⁹ *Ibid.*, p. 200.

²⁰ Cfr. su questo tema, il prezioso contributo di V. POSSENTI, *Diritti umani: l'età delle pretese*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.

La prospettiva antropologica di Stefanini accoglie la sfida di coniugare l'in sé (affermato spesso in forma assolutizzata dai personalismi sostanzialisti di matrice aristotelico-tomista) e il per sé (delle antropologie etico-dialogiche che fanno coincidere l'etica con la filosofia prima), sventando l'insidia di uno sguardo reificante sulla soggettività personale.

L'intreccio tra sostanzialità e apertura relazionale, presente nel personalismo onto-assiologico di Stefanini, consente di ampliare l'orizzonte di comprensione dell'essere umano in rapporto al suo "vivere" che trascende la mera dimensione biologica e agire moralmente e socialmente. Egli intravide precocemente l'incompiutezza di un modello antropologico che particolarizza la persona nelle sue molteplici determinazioni empiriche e nelle sue funzioni, proponendo la via alternativa di una grammatica antropologica capace di ricapitolare le molteplici espressioni operative e accidentali dell'io al suo principio unitario e unificante che «si riconosce come unità e identità, perché, sottomesso alla vicenda del tempo, non si scomponne nei momenti del tempo, ma li contiene e li misura, imponendo ad essi il senso di una storia»²¹.

La proposta di un'assiologia della persona ontologicamente fondata consente di comporre sinfonicamente la categoria dell'*in sé* con quella del *per sé*, oggi dominante nella nostra cultura occidentale a causa della progressiva desostanzializzazione della persona operata dalla modernità.

L'inscindibilità di sostanza e relazione nel verbum come atto d'essere personale

Da questo punto di vista, pur appartenendo *de iure* alla tradizione spiritualista neo-agostiniana, Stefanini recupera la nozione tommasiana di *actus essendi*²² in riferimento alla comprensione dell'identità personale: la persona sussiste in sé in quanto esercita il proprio atto d'essere, l'atto

²¹ L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, cit., p. 196.

²² Mi riferisco alla determinazione nozionale dell'*esse* come l'attualità di tutti gli atti: «Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum» Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q. 7, a. 2., ESD, Bologna 2003.

primo e radicale della sostanza individuale: in esso si radicano e da esso prendono vita tutti gli altri atti (secondi) della persona. L'*esse* non si trova se non in quanto esso si determina in un *ens* con le note dell’“ipseità” (insidenza in sé stessi, irripetibilità e unicità) e dell’esistenza. La stessa definizione di persona come *actus essendi* risponde alla scelta di identificare l’oggetto della metafisica con l’essere in atto degli enti dal quale si risale verso l’*ipsum esse subsistens*. Nell’approccio “sostanzialista” risulta salvaguardata l’eccedenza della persona rispetto ai propri atti e fondata e giustificata la differenza tra l’essere persona e la personalità da intendere come progressiva acquisizione sul piano operativo (atto secondo) di qualità e attributi che si “sprigionano” dalla sua essenza, ma che non necessariamente accompagnano fin dall’inizio l’esistenza della persona. L’operatività processuale della personalità può accompagnare l’assunzione di consapevolezza della sproporzione dell’essere persona rispetto alla sua produttività. In questa prospettiva l’uomo deve diventare quello che è già ontologicamente e nei suoi “atti secondi” scopre di essere dotato di un centro di unificazione dinamica che procede dall’interiorità più intima, un’unità che dura nel tempo al di sotto di tutti i cambiamenti.

Una delle intuizioni di Stefanini, maturate nel confronto con l’existenzialismo è la lungimirante prefigurazione di una problematicità insita nella dissoluzione del *lógos* che, accompagnata all’assenza totale di un’autentica filosofia prima – fondativa dei singoli modi di esserci – determina lo sfaldamento dell’unità della persona, la sospensione della relazione inter-soggettiva a una molteplicità incomunicabile di criteri regolativi dell’agire morale e, di conseguenza, l’assenza di intelligibilità del valore e della norma. Piuttosto che “depotenziare” le risorse razionali di comprensione dell’esserci nel mondo, attraverso la deiezione o l’interpretazione della libertà come attribuzione arbitraria e solipsistica di senso, occorre valorizzare la *vis unitiva* della ragione e identificare l’irrazionale con la perdita della personalità dell’essere. Egli sottolinea infatti che la verità fatta scaturire dall’existenzialismo è che il processo costruttivo dell’umana personalità non è mai razionale senza essere ad un tempo morale, senza cioè pervenire al riconoscimento del proprio emergere ontologicamente (oltreché

coscienzialmente) rispetto alle cose e all'impegno di “vivere” non come “un già dato” che è quello che è, ma come un dover essere che permane unico e irripetibile “al fondo” della la molteplicità cangiante degli atti e delle manifestazioni empiriche. Stefanini inaugura un *iter* filosofico improntato alla riconciliazione tra *lógos* e persona e all'esercizio delle risorse razionali della persona fino al limite estremo delle sue possibilità, «per ricavare dallo stesso approfondimento dei valori umani il senso del limite dell'umano e l'appello ad un compimento che dall'uomo non può derivare»²³.

È opportuno ricordare che il *lógos*, nell'intuizione ellenica, precedente rispetto alle ulteriori articolazioni giudaico-cristiane, non soltanto costituiva il principio di ordine che “sovrintendeva” la trama intellegibile e strutturata del divenire ma anche la “ragion d'essere” dell'*eudaimonía*. Non mi riferisco soltanto alle virtù dianoetiche di aristotelica memoria che consistono nell'esercizio proprio della ragione, ma a quella prevalente interpretazione di una felicità che si consegue soltanto conformandosi al *lógos* e al vivere secondo i suoi principi, realizzando il fine proprio della natura umana. L'avvento dello spiritualismo cristiano – come ha ben visto Stefanini nel saggio del 1936 intitolato *Imaginismo come problema filosofico* – restituisce al *lógos* umano un'insidenza nell'essere personalisticamente inteso, facendolo assurgere a funzione di connettivo della persona che si possiede e si esprime attraverso di esso. Per questo motivo l'atto, ogni atto consapevole, esige intrinsecamente di essere significativo e dunque dotato di intelligibilità: «Ristabilire l'atto umano nella sua indissociabile pienezza di visione e produzione (naturalmente *l'actus humanus*, non un qualsiasi *actus hominis*) è salvarsi da una decomposizione che si presta alle aggregazioni effimere e malsane. Pensiero, volontà, amore non sono mai l'uno fuori dell'altro, ma segnano una compresenza di tre aspetti sul piano indivisibile di un'unica realtà. Le preseunte contraddizioni tra il pensiero e l'azione [...] oppongono l'uomo all'uomo, giudizio a giudizio, volontà a volontà in coscienze fiacche e vacillanti».²⁴

²³ L. Stefanini, *Personalismo filosofico*, cit., p. 123.

²⁴ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., pp. 54-55.

Ricerca di verità, impegno etico e conoscenza di sé: le note distintive del lógos di Stefanini

Stefanini mostra con acuta lungimiranza il rischio di anteporre, in funzione di contrasto verso le molteplici articolazioni filosofiche dell'intellettualismo spersonalizzante, le logiche pragmatiste e costruttiviste sul piano antropologico ed etico. Se è vero che la coscienza morale e il senso di responsabilità emergono attraverso l'esperienza della libertà reale e concreta, l'*apriori* etico – per usare un'espressione cara al personalista Armando Rigobello – sovrintende l'agire come “estraneità interiore”²⁵. Lo sfondo onto-assiologico dell'impegno socratico a cercare la verità e ad adeguare il proprio agire alla normatività “presente” nella coscienza, getta le basi epistemiche di quell'inscindibile richiamo dell'esperienza morale ad un contenuto eteronomo rispetto alla coscienza stessa, che schiude l'orizzonte della metafisica. «Se l'interna legislazione si rendesse opaca e quindi si chiudesse nell'assolutezza dell'essere finito, essa sarebbe legittimazione di quanto avviene nella contingenza dell'atto umano e giustificazione dell'arbitrio. [...]. La coscienza umana resta autorevole quale emblema della trascendenza»²⁶.

Se da un lato dunque l'appello all'eteronomia della coscienza morale riporta l'attenzione sulla normatività *della* persona, ma che non è *dalla* persona, dall'altro l'universalità o trascendentalità della legislazione morale implica il riconoscimento dell'insufficienza di un paradigma individualistico della prassi etica²⁷.

²⁵ Cfr. A. RIGOBELLO, *L'apriori ermeneutico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 60-61.

²⁶ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 46.

²⁷ «La comunità è in primo luogo un'istanza morale, è la naturale espansione della persona, della sua strutturale relazionalità e socievolezza; è insieme il dato di partenza dell'esperienza morale e un compito e un progetto, ed è connessa alle qualità morali della persona, alle sue virtù (e ai suoi vizii)». M. MICHELETTI, *Persona e comunità nella prospettiva di un'etica delle virtù*, in M.S. MACCHIETTI (a cura di), *Alla scuola del personalismo nel centenario della nascita di Emmanuel Mounier*, Bulzoni, Roma 2007, p. 283.

È rispetto a questo nodo cruciale da sciogliere che si può riconoscere la particolare capacità diagnostica e terapeutica del personalismo di Stefanini. Il suo merito consiste nell'aver precocemente individuato l'insidia dell'irrazionalismo esistenzialistico e la sua ricaduta costruttivista, in ambito etico e antropologico. Egli scrive infatti: «L'atto che non presuppone a sé nessuna giustificazione, né logica né morale è l'atto contingente, raro, gratuito, assurdo; l'atto che, manifestazione schietta della libertà dell'esistente, [...] insignificante, cioè non legato ad alcuna specie di necessità fisica o logica o morale»²⁸.

È l'ambito educativo a richiamare prepotentemente l'evidenza di una costitutiva teleologia dell'agire umano che investe anche la dimensione morale. La centralità della relazione educativa nella trasmissione del sapere consente di estendere l'orizzonte interpretativo della responsabilità educativa oltre l'aspetto oggettivo-contenutistico di ciò che viene trasmesso, focalizzando l'attenzione sul *télos* di questa relazione. Non è forse un caso che uno dei più influenti e significativi precursori del personalismo che è Agostino, abbia “convertito” il motto socratico *gnōthi sautón* in una vera e propria metafisica dell’interiorità e abbia adottato il *redire in se ipsum* come metodo dialettico alla scoperta della verità che abita nell’interiorità dell'uomo. Il *lógos* astratto, in quanto sradicato dalle radici personali che lo sostengono non costituisce un valore di per sé, ma soltanto in rapporto alla concreta vita di colui che pensa, parla e agisce e del suo interlocutore. Scrive a tale proposito Stefanini: «Non si conquista il valore andando in direzione opposta alla persona. La maieutica della persona è senz’altro la maieutica del valore. La persona non ha valore, ma è valore, l’unico valore che esista nell’essere, e tutto quello nell’essere non è valore per se stesso può avere valore soltanto nel rapporto che la persona stabilisce con esso».²⁹

²⁸ L. STEFANINI, *Ragione e Dio nell'esistenzialismo e nel cristianesimo*, in AA.VV., *Esistenzialismo e cristianesimo*, Pro Civitate Christiana, Assisi 1952, p. 51.

²⁹ L. STEFANINI, *Personalismo educativo*, Bocca, Roma 1955, p. 25.

Conclusione

A fronte di un pragmatismo utilitaristico che assolutizza la produttività e capacità operativa dell'intelligenza, la razionalità sapienziale promossa da Stefanini testimonia che la dignità della persona è un fondamento immanente all'essere dell'uomo e che sostanzia ogni relazione educativa e che “nutre” la coscienza morale.

L'etica della persona – oltre a contrastare l'egemonia di una logica “consensuale” che riduce la persona a un fenomeno effimero di convergenza collettiva – promuove un virtuoso intreccio tra desiderio e rigore dialettico nell'ordine della conoscenza, sottraendo quest'ultima alla necessità impersonale del formalismo kantiano e riconducendo il sapere sotto la legge del bene che è condizione di esistenza, di intelligibilità e di comunicazione di doveri concreti e positivi, in quanto finalizzati alla realizzazione e al *ben-essere* integrale della persona.

Stefanini ha tracciato la via della riappropriazione del *lógos* personale come punto di incontro assiologico dell'essere, del conoscere e del volere: «Tutto è perduto se l'uomo si sente soltanto il punto d'incontro fortuito di mille traiettorie di cui non può controllare il corso o l'intreccio casuale di mille fila che s'annodano e si sciolgono in un lavoro inutile e fatale. [...] È la presenza di noi a noi stessi il fulcro vivente [...] a cui si richiamano le molteplici esperienze quando assumono senso di verità, in cui si annodano gli atti nostri quando diventano valore morale».³⁰

La via lunga per la fondazione di un rinnovato umanesimo passa attraverso la “riconquista” della *ratio* metafisica che – in quanto radicata saldamente nella persona e “messa in moto” da un desiderio di compimento integrale – impedisce di perdersi nelle secche rispettivamente del logicismo astratto e dell'irrazionalismo nelle quali è facile smarrire senso e valore della persona umana³¹.

³⁰ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit. p. 58.

³¹ Cfr. L. STEFANINI, *La metafisica della persona e altri saggi*, Liviana, Padova 1950, p. 8.

Summary

The path of this paper winds through the analysis of the link between the ontological foundation of the person and the justification of his singular dignity. In the articulation of this causal connection, the semantic richness of Stefanini's personal *lógos* emerges: in particular, the re-assignment to rationality - in the face of the restriction operated by positivism - of a metaphysical intentio and a desiring nature that drives it in search of its own complete realisation stands out. In the reconstruction of the path traced by Stefanini towards the re-conquest of the sapiential value of *lógos* that is both thought and word, privileged attention is given to the first part of Social Personalism that synthesises Stefanini's reflections on ethical declination of the value-person and on teleological structure of his actions.

Key-words

Onto-axiological Personalism, sapiential rationality, *lógos*, reductivism, rationalism

Sommario

Il percorso di questo contributo si snoda attraverso l'analisi del nesso tra il fondamento ontologico della persona e la giustificazione della sua singolare dignità. Nell'articolazione di questo nesso causale emerge la ricchezza semantica del *lógos* personale di Stefanini: risalta in particolare, la riassegnazione alla razionalità – a fronte del restringimento operato dal positivismo – di una *intentio* metafisica e di una natura desiderativa che la sospinge alla ricerca della propria completa realizzazione. Nell'excursus dell'*iter* tracciato da Stefanini verso la riconquista del valore sapienziale del *lógos* che è insieme pensiero e parola, viene riservata un'attenzione privilegiata alla prima parte del *Personalismo sociale* che sintetizza le riflessioni di Stefanini sulla declinazione etica del valore-persona e sulla struttura teleologica del suo agire.

Parole-chiave

Personalismo onto-assiologico, razionalità sapienziale, *lógos*, riduttivismo, irrazionalismo

Quarta parte

**I fondamenti personalisti della democrazia:
il contributo di Luigi Stefanini**

La democrazia nel personalismo sociale di Luigi Stefanini: necessarie premesse teoriche ed esistenziali

di *Giuseppe Goisis*

Cenno iniziale: premesse teoriche ed esistenziali al personalismo sociale

L'esistenza di Luigi Stefanini (1891-1956) scorre, in apparenza, lungo i placidi binari del raccoglimento familiare e della concentrazione accademica, ma cela invece, a guardar bene, acuti conflitti d'idee e turbamenti profondi, soprattutto per le "ingiustizie" presenti nel mondo contemporaneo che il filosofo percepiva con intensa inquietudine, tormentato anche dalle incomprensioni, personali e pubbliche, di cui si sentì vittima, a più riprese.

A stemperare travagli e sofferenze, di cui è specchio il vasto epistolario, il pensatore veneto ha costantemente professato un'energica fiducia nella positività della vita, rafforzata dalla fede cristiana, conquistando nel tempo, esperienza dopo esperienza, un carattere sereno e, soprattutto, operoso.

Aggiungo che Stefanini non è stato soltanto uno studioso impegnato e rigoroso, ma anche una personalità di vibrante sensibilità artistica, un poeta nel senso di uno spirito creativo e un inquieto indagatore di quella dimensione spirituale che, per lui, era il cuore di ogni antropologia.

Si manifestava inoltre come un didatta di eccezionale efficacia, dotato di una parola calda e colloquiale, capace di entusiasmare discepoli e anche ascoltatori, magari occasionali e non sempre forniti di una salda formazione filosofica.

Il punto di partenza, al quale costantemente ritorna, sembra costituito dalla relazione, a volte avvertita come drammatica, tra fede e ragione; alcuni fra i primi scritti stefaniniani sono dedicati a mettere a fuoco

la questione evocata sopra e a tale relazione Stefanini fa spesso riferimento, elaborandola con sempre maggior cura e approfondendola incessantemente.

Nella *Dei Filius*, prima Costituzione del Concilio Vaticano I (la seconda, *Pastor aeternus*, è dedicata al controverso tema dell'*infallibilità*), il fedele cattolico è impegnato, come è noto, a credere che si può giungere all'esistenza di Dio tramite il lume della ragione umana; razionalismo e fideismo sono condannati simultaneamente, ma l'insistenza, piuttosto incisiva, riguarda soprattutto l'errore del fideismo.

Se poi si legge con cura, il lume naturale della ragione può approdare a Dio, dalla considerazione del mondo, ma cogliendone soltanto l'esistenza; in modo chiaro ed esplicito, si parla di *misteri* per quanto riguarda la natura personale e trascendente della Divinità e queste precisazioni controbilanciano l'orientamento di fondo, che sembra ricondursi a S. Tommaso, o più in generale alla Neoscolastica, che verrà ripristinata nel suo vigore dall'Enciclica *Aeterni Patris* (1879, mentre il Concilio Vaticano I inizia nel 1868, e si chiude, troncato bruscamente, nel 1870).

Più di altri esponenti del neospiritualismo cristiano, Stefanini sembra toccato dalla tempesta del *modernismo religioso*, movimento, com'è noto, sorto per superare il *gap* fra la tradizione cattolica e le culture della modernità e condannato, in alcune proposizioni più radicali, dalla *Pascendi Dominici gregis* di Pio X (1907).

Per la verità, Stefanini si è sempre proclamato distante dalla tempeste modernista, ma qualche critica e sospetto, anche non generosi, si sono addensati sul suo pensiero, magari per certe affermazioni entusiastiche e, di tanto in tanto, un poco imprudenti. Critiche e sospetti che in parte Stefanini ignorava, tessuti all'ombra delle Curie con la capacità comunque d'influire sull'adozione dei suoi testi, in particolare quelli, assai fortunati per le ripetute edizioni, dedicati alla pedagogia e alla formazione dei giovani.

Un nodo di singolare importanza è costituito dalla valorizzazione, decisamente promossa da Stefanini, dell'opera di Maurice Blondel, assunta anche come perno di una *nuova apologetica* del cristianesimo¹.

Un aspetto originale, nell'itinerario formativo di Stefanini, è costituito dalla sua generosa presenza, direi anzi partecipazione, alle problematiche sociali del suo tempo, con l'adesione al Movimento cattolico, alle sue falde più attive, soprattutto nella campagna veneta, nella quale si combatté un'aspra lotta di classe, organizzata prevalentemente non da animatori socialisti o repubblicani ma di estrazione cattolica. Significativo il sostegno di Stefanini nei confronti dell'audace sindacalismo di Giuseppe Corazzin, in parte incoraggiato dall'allora vescovo di Treviso: monsignor Andrea Giacinto Longhin².

Una partecipazione così vibrante all'attualità predisponde Stefanini ad essere una punta avanzata del Movimento cattolico, scindendo la sua causa da quella della maggior parte degli intransigenti, più aderenti ai bisogni e agli umori elementari delle masse contadine, contrari all'intervento dell'Italia nella Prima guerra mondiale (basti ricordare la convinta accoglienza, da parte degli intransigenti, della celebre formula di Benedetto XV, riprovante “l'inutile strage”).

Le varie componenti accennate fanno comprendere, a me sembra, la singolarità della posizione complessiva di Luigi Stefanini, la sua magnanima inquietudine; avvertiva acutamente l'isolamento, il distacco della filosofia e della teologia del cattolicesimo rispetto alle istanze dei tempi nuovi, voleva aggiornare l'apologetica, spesso ferma a schemi di stampo

¹ Rinvio alle pagine dedicate alla questione nella monumentale biografia, di poco meno di mille pagine, di G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, Europrint, Treviso 2006, pp. 60-64; 141-185.

² Sul sindacalismo di Giuseppe Corazzin cfr. S. TRAMONTIN, *Dalla ribellione all'organizzazione: le leghe bianche e l'opera di Giuseppe Corazzin a Treviso. 1910-1925*, Tipografia editrice trevigiana, Treviso 1982; S. TRAMONTIN, *Stefanini Luigi*, in AA.VV., *Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia*, a cura di F. Traniello-G. Campanini, Marietti, Casale Monferrato 1981, vol. III, t. II.

utilitaristico piuttosto invecchiati e aspirava, in breve, a riconciliare la fedeltà al cattolicesimo con un sano patriottismo, valorizzando il meglio della tradizione risorgimentale, quella incarnata, soprattutto, da Vincenzo Gio-berti, da Antonio Rosmini e da Cesare Balbo.

Dunque, un'impostazione tale da collocarlo su di un delicato crinale, impegnato ad una ricucitura storica ardua e problematica, con un orientamento di pensiero attraente per alcuni, ma passibile di molte obiezioni provenienti da altre parti, da altri esponenti, comunque irrigiditi in posizioni statiche, se non definitivamente immodificabili.

L'interventismo nella Prima guerra mondiale è, secondo la mia ipotesi, all'origine del lento e discusso avvicinamento di Stefanini al fascismo, avvicinamento reso più sicuro, come per altri cattolici, dalla Conciliazione sancita dai Patti Lateranensi (11 febbraio 1929)³.

Dobbiamo tener presente lo spirito di quegli anni, il minor spazio che trovavano gli avversari programmatici delle organizzazioni cattoliche: la Conciliazione sembrava aprire possibilità inedite di collaborazione con lo Stato, dopo l'emarginazione dei cattolici, in parte subita e in parte voluta, successivamente alla conclusione del Risorgimento e alla realizzazione dell'unità d'Italia⁴.

³ Preziose informazioni fornisce, fra gli altri, il controverso volume G. VANNONI, *Massoneria, fascismo e Chiesa cattolica*, Laterza, Roma-Bari 1980.

⁴ Si parla di una sostanziale adesione del filosofo veneto al fascismo, sia pur temporanea. Cfr. M. ISNENGHI, *Intellettuali militanti e intellettuali funzionari. Appunti sulla cultura fascista*, Einaudi, Torino 1979, *passim*. Sull'eclissi, anche se limitata ad alcuni anni, che ha subito l'opera stefaniniana, si può ipotizzare che confluiscano due motivi: da parte dei cattolici, una certa diffidenza verso una metafisica piuttosto critica in relazione al pensiero di S. Tommaso; presso i progressisti e i laicisti, un diffuso scetticismo nei confronti del vincolo comunque mantenuto da Stefanini con la metafisica e la tradizione cattolica, con in più il sospetto (da parte, segnatamente, di Antonio Banfi, Sergio Bettini e Dino Formaggio) circa alcuni atteggiamenti, giudicati troppo concilianti, assunti da Stefanini verso il patriottismo nazionalista e, per un certo periodo, verso lo stesso fascismo.

In estrema sintesi, l'accostamento del fascismo al nazionalsocialismo tedesco provocherà un deciso rifiuto nel filosofo veneto, che percepiva la cultura germanica condizionata da un inestirpabile nichilismo di fondo. Anche un semplice confronto tra alcuni testi di Stefanini, ad esempio, e altri dovuti alla penna di Julius Evola ci può rendere consapevoli della distanza: Evola, dentro il fascismo teorizzatore di una sinergia anche teorica, proteso a recuperare il fondo paganeggiante della romanità, Stefanini, legato invece al solco insuperabile della tradizione cristiana, con le sue decisive incompatibilità verso gli dèi sia del *pantheon* latino, sia di quello germanico.

Dopo la Seconda guerra mondiale, l'atteggiamento in parte “attendista” di Stefanini nei confronti del fascismo sarà causa, per il filosofo trevigiano, di non poche amarezze, intravedendo nel suo pur breve allontanamento dall’Università il riflesso di ben altro che una coerente politica di democratizzazione: a Stefanini, ma non solo a lui, sembrò piuttosto che agissero rancori e risentimenti, con il prevalere, o l'emergere, di mai sopite rivalità accademiche.

Ritornando alla formazione di Stefanini, uno snodo decisivo sembra costituito dagli anni della sua tesi di laurea a Padova: una tesi orientata e discussa da Antonio Aliotta, autore dell’opera: *Il sacrificio come significato del mondo* (un altro notevole discepolo di Aliotta è stato Renato Lazzarini, che ha meditato a lungo sulla questione soteriologica); chi conosce almeno in parte il peculiare cammino teoretico di Aliotta, può ben capire il relativo isolamento di Stefanini, pur entro un panorama consonante, per alcuni versi, con il trionfante neoidealismo italiano di Croce e Gentile; in Aliotta, nel suo pensiero, confluivano un interesse pregnante per le scienze, con qualche venatura residuale di positivismo, e un originale, graduale emergenza dell’esperienza umana come problema filosofico, in una visione generale di *concrescita entro il mondo* e con qualche affinità con gli sviluppi coevi della filosofia di Henri Bergson.

Nel contatto profondo con la filosofia di Aliotta, Stefanini trova una conferma della sua inquieta ricerca religiosa, ma anche del rilievo dell’esperienza esistenziale della persona, adottando, via via, un paradigma di razionalità privo di restrizioni o di chiusure. Così lo stesso spirito della

“modernità” filosofica viene accolto nel suo centro, pur nel tentativo di sceverare l’essenziale dall’accessorio, le manifestazioni della verità dalla massa pesante degli errori e dei fraintendimenti.

Non dimentichiamo: conferire un ruolo importante all’esperienza significa anche attribuire un compito essenziale alla dimensione sociale dell’umano; la persona non è più solo un individuo riverniciato e rivestito, oppure un individuo che ha trovato per via una sua vocazione all’apertura, essendo la persona, a guardar bene, dotata di uno spessore ontologico differente e presentandosi dunque, in modo sempre più sicuro, il personalismo del filosofo veneto *come un personalismo sociale*.

Gli iniziali tentativi di discernimento, che seguono l’istanza di Blon-del protesa a distinguere il *principio di immanenza* dall’*immanentismo*, rimarranno inobliati e insuperati, lungo tutto l’itinerario speculativo stefaniniano; così il filosofo non esiterà a parlare di un “idealismo cristiano”, pur comprendendo benissimo che tale formulazione poteva dar adito ad aggravigliati equivoci, come di fatto avvenne.

Nel complesso, l’operosa presenza di Stefanini in ambito universitario coincide con una ripresa, sempre più qualificata, dei cristiani entro il mondo accademico italiano, dopo che nell’Ottocento quasi i soli Francesco Acri e Francesco Bonatelli erano sembrati configurare tale presenza.

Del pensiero di Stefanini va sottolineata, soprattutto, la poliedricità, come frutto maturo di una dispiegata cultura umanistica; sono pochi gli ambiti della filosofia nei quali Stefanini non abbia lasciato una qualche orma significativa, essendosi occupato di storiografia filosofica, pedagogia, estetica, filosofia della storia, gnoseologia, metafisica (v., in particolare, gli scritti sulle idee di *persona* e di *forma*) e infine filosofia della società.

Un ultimo cenno merita lo *stile* della sua scrittura, particolarmente attraente perché chiaro e incisivo, dotato, spesso, di un’acuta nota personale, anche con il conio di nuovi termini, nell’assidua ricerca di un linguaggio che aderisse al pensiero e all’intuizione: tale stile accattivante ha garantito una fortuna piuttosto continuativa ai suoi *Manuali* (editi dalla SEI), un esempio di buona divulgazione (anni Trenta e Quaranta).

Dopo la Seconda guerra mondiale, Stefanini si manifesta come un instancabile animatore filosofico e culturale, collocandosi al centro di alcune importanti iniziative, con un'attenzione strategica alla filosofia, alla pedagogia e al mondo della scuola; da rimarcare, soprattutto, il lievito da lui arrecato alle discussioni del movimento filosofico di Gallarate, coordinato dal padre Carlo Giacón (sono rimaste famose le vibranti discussioni fra Stefanini e Gustavo Bontadini, ma anche quelle con altri esponenti del neospiritualismo cristiano, come Augusto Guzzo, Michele Federico Sciacca e Felice Battaglia)⁵.

Oltre alla collaborazione con il movimento di Gallarate, una traccia importante lasciata dal filosofo veneto permane nell'ampio disegno della *Encyclopedie Filosofica* (in prima edizione stampata per i tipi dell'Editore Sansoni).

Insomma, un'eccellente ripresa di quell'impostazione del “filosofare assieme” così caratteristica della metafisica “classica”⁶.

Stefanini: un personalismo sociale, non un personalismo estrovertito e attivistico

Gli scritti di Stefanini sono davvero molti, e su temi variegati; gli interpreti più profondi hanno misurato, con una certa accuratezza, i gradi di valore rivestiti da tali scritti, individuando una gamma che va dal con-

⁵ Cfr. V. BORTOLIN, *Tra ricerca filosofica e fede cristiana. Il movimento di Gallarate*, Gregoriana, Padova 1990; una breve sintesi su questo importante movimento in D. ANTISERI - S. TAGLIAGAMBE, *Filosofi italiani del Novecento*, in G. REALE - D. ANTISERI, *Storia della filosofia dalle origini a oggi*, Bompiani, Milano 2010, vol. 13, pp. 812-816; C. GIACON, *Il movimento di Gallarate*, CEDAM, Padova 1955. Il movimento a cui faccio riferimento fu ideato da Umberto Antonio Padovani e organizzato da Carlo Giacón a partire dal 1945 e ottenne l'adesione di filosofi prestigiosi, con il coinvolgimento delle sedi universitarie di Pavia, Torino, Padova e Bologna.

⁶ Per lumeggiare tale paradigma, cfr. E. BERTI, *Sumpphilosophein. La vita nell'accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari 2010.

tributo divulgativo, a volte perfino caratterizzato da una certa occasionalità, fino all'apporto critico più impegnativo, destinato a durare per la sua solidità lungo il filo del tempo.

Con Nicola Abbagnano, Antonio Banfi, Armando Carlini, Pietro Chiodi e Luigi Pareyson, Stefanini è tra i primissimi filosofi italiani a intendere la novità e il rilievo rappresentati dall'esistenzialismo: a questa corrente di pensiero dedica un perspicuo testo: *Giudizio sull'esistenzialismo* (1938), testo che incorrerà nella vigile censura del fascismo, a motivo di alcuni giudizi sulla tempesta coeva culturale e politica in Germania.

Fra la costellazione degli scritti, un notevole rilievo sintetico ottiene il brillante riepilogo *La mia prospettiva filosofica*, nel quale la persona costituisce l'«alfa» e l'«omega» di tutta la realtà, dell'Essere e di quanto si squaderna nel mondo; e se l'io si collega agli altri in modo indissolubile, l'interiorità della persona mantiene «la centralità del suo sguardo e della sua posizione sulla terra. Non v'ha partecipazione cosmica, sociale, metafisica che non debba essere mediata dalla partecipazione psicologica»⁷.

Qui evoco una delle ragioni fondamentali della crisi contemporanea del personalismo in generale, sembrandomi che proprio nella vasta opera di Stefanini si possano rinvenire alcune indicazioni per arrestare questa crisi, riuscendo perfino a capovolgere tale condizione teorica.

Soprattutto negli allievi di Emmanuel Mounier più impegnati nel sociale è sembrato prevalere, in definitiva, un *personalismo estrovertito*, poco attento alla coltivazione della definizione o, più profondamente, della fondazione della persona; in alcune sue metamorfosi esasperate, il personalismo francese in particolare si è trasformato in un *attirismo*, anche frenetico, coinvolto e travolto nei vortici dell'azione, ma con una notevole difficoltà a pensare l'azione stessa entro il quadro di un'ontologia profondamente ponderata e delineata.

⁷ L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, a cura della Associazione Filosofica Trevigiana, con testimonianza di A. Rigobello, commento critico di R. Pagotto, Canova, Treviso 1996, p. 11.

Jacques Maritain ha stigmatizzato, inesorabilmente, queste espressioni di un personalismo superficialmente oratorio, notando come la persona rischi di diventare, nella vertigine dell'attivismo, «da torta alla crema della chiacchiera cattolica»⁸.

Stefanini esercitò, per tutto il corso della sua esistenza, una vocazione filosofica ben temperata, a cui tributò una fedeltà incrollabile; ma era altresì ben convinto di alcuni limiti inerenti alla ragione umana. Spingeva l'uso della ragione fino all'estremo, criticando, con la felice formula di *esigenzialismo*, i deboli sillogismi delle filosofie approssimative, talora permeate di retorica (alla fine, la stessa filosofia di Blondel, che lo aveva attratto e influenzato in gioventù, gli sembrerà inficiata da un certo “esigenzialismo” e la medesima filosofia dell'esistenza, di matrice germanica, gli parrà contaminata da qualche nebulosità irrazionalista).

Un aspetto poco ricordato di Stefaniani è quello costituito dalla sua azione, davvero instancabile, di animatore e ispiratore di una personale *politica della cultura* (sollecitata dalla vicinanza, all'Ateneo di Padova, dell'ilustre filosofo politico Umberto Campagnolo). Tale politica della cultura veniva a conferire sostanza e orientamento all'unità europea nascente, e caratterizza gli ultimi anni di operosità del pensatore.

In breve, Stefanini fu davvero *filosofo a tutto campo*, irradiandosi il suo insegnamento, in un certo momento, sia dall'Università di Padova, sia da quella di Ca' Foscari a Venezia; fu tra i primi uomini di cultura ad interessarsi della nuova forma di comunicazione costituita dal cinematografo (con lui si appassionarono a quella forma d'arte il letterato/filosofo Giovanni Papini e il grande pensatore Henri Bergson); inoltre, sospinto da una *curiositas* sempre vivace, si accostò a varie altre tematiche emergenti, seguendo, fra l'altro, gli eventi della Biennale di Venezia.

Oltre al movimento di Gallarate e all'*Enciclopedia filosofica*, entro il mondo cattolico, collaborò intensamente ad istituzioni come “*Studium Christi*”, “*Pro Civitate christiana*”, coinvolgendosi, in particolare, negli

⁸ J. MARITAIN, *Il contadino della Garonna* (1966), tr. it. di B. Tibiletti, Morcelliana, Brescia 1969, p. 83.

itinerari educativi progettati da Guido Gonella, eminente uomo politico del suo tempo.

Non fermandosi al mondo cattolico, Stefanini dedicò il fervore del suo impegno ad iniziative dell'Unesco e alla Fondazione Cini (in collaborazione con Vittore Branca, Francesco Semì e il celebre giurista Francesco Carnelutti)⁹.

Infine, vorrei ricordare anche la collaborazione con la SEC (Società Europea di Cultura), fondata nel 1950 dal filosofo Umberto Campagnolo e la partecipazione alle iniziative di "Comunità", ispirate da Adriano Olivetti¹⁰.

Non fu dunque solo un vigoroso e coerente pensatore, ma anche un uomo di cultura consapevole e animato da un'etica della responsabilità, insoddisfatto della sola vita universitaria, a volte un vero "tritacarne" come ripeteva sommessamente, e desideroso quindi di spingere oltre il suo sguardo... Per questo, si interessò precocemente di pensatori così diversi come Augusto Del Noce e Antonio Banfi, dei quali apprezzò il contributo critico.

Comunque, ciò che caratterizza nel suo centro l'impegno stefaniniano è la fedeltà ad un *umanesimo perenne*, non confinato in un mondo di carta, ma vivente nell'intimo colloquio tra le persone; in secondo luogo, l'adozione piena dei linguaggi della "modernità", quei linguaggi che tanti esponenti della cultura cattolica più intransigente avevano troppo a lungo evitato, perfino disprezzato.

Il Premio "Marzotto", ricevuto da Stefanini, fu la consacrazione di questa vocazione di intellettuale attento al proprio tempo e acuto nei giudizi, capace di ascoltare ogni voce e di accoglierne tempestivamente le sfide; per fare un solo esempio, il suo impegno assiduo lo aveva messo in

⁹ G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, cit., pp. 771-774 e *passim*.

¹⁰ Per le relazioni intellettuali con Umberto Campagnolo, cfr. G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, cit., pp. 461-470; per il rapporto con Adriano Olivetti cfr. *Ibid.*, pp. 461-463.

relazione con l'illustre germanista Ladislao Mittner e si era così delineato il progetto di pubblicare una serie di “classici” del pensiero filosofico ed educativo, fra i quali Dilthey e Spranger. Anche se questo progetto rimase incompiuto, è l'indizio di quell'inquietudine creativa che conduceva Stefanini ad aprire continuamente i suoi orizzonti e a guardare nelle più varie direzioni: per fare solo due esempi, s'interessava del movimento federalistico europeo e del movimento olivettiano di “Comunità”.

Anche uomini di cultura assai distanti da Stefanini, come Luigi Meneghelli e Quirino Principe, non negheranno la loro testimonianza al generoso lavoro di seminazione intellettuale intrapreso dal filosofo veneto, magari in un contesto interpretativo non esente da qualche nitido spunto critico¹¹.

Alcune questioni drammaticamente aperte: valore e crisi della Democrazia ed educazione all'impegno socio-politico

Per Stefanini, il cammino dell'esistenza ha bisogno di essere significato e tale conferimento del significato può consistere sia nella contemplazione, sia nella creazione della bellezza.

La parola festiva, la parola fermento, e non la “chiacchiera” già stigmatizzata da Heidegger in *Sein und Zeit* (1927), possono ri-creare la persona, vero punto prospettico decisivo per la contemplazione e la creazione della bellezza.

Intelligenza ed emozione sono i due fuochi che protendono nel tempo la persona umana, fuochi correlati, costantemente, dall'impegno che, nel pensiero stefaniniano, nasce come *impegno etico*, che si estende poi ad altre forme di impegno: quello sociale, culturale, politico... ma tutte queste forme sono qualificate e animate, originariamente, dalla dimensione

¹¹ Per il ritratto di Stefanini tracciato da Luigi Meneghelli, cfr. L. MENEGHELLO, *Fiori italiani* (1976), in ID., *Opere scelte*, a cura di F. Caputo, Arnoldo Mondadori (“I Meridiani”), Milano 2006, pp. 901-906; su Adriano Olivetti, cfr. G. GOISIS, *Olivetti Adriano*, in A. Pavan (a cura di), *Encyclopédia della Persona nel XX secolo*, ESI, Napoli 2008, pp. 774-776.

etica. A volte Stefanini evoca con ammirazione il grande poeta francese Charles Péguy (1873-1914), che al suo collaboratore Bernerd Lazare attribuiva una statura vocazionale magnanima: «Aveva un cuore che batteva ad ogni eco del mondo, che vibrava ad ogni ingiustizia del mondo»¹².

Se si vuol fissare in una specie di motto riassuntivo l'atteggiamento di una possibile, ulteriore ricerca, proporrei le tre seguenti indicazioni: procedere in maniera più profonda, più elevata e dotata di un più intenso *esprit de finesse*... Risuona così la concentrata sentenza del pensatore veneto: «Tanto più personale, quanto più universale»¹³.

Viviamo in un tempo, al contrario, in cui la parola è banalizzata, manomessa e spesso manipolata a fini pubblicitari e demagogici; una comprensione profonda di alcune riflessioni di Stefanini può servire da rimedio, da efficace contravveleno¹⁴.

Uno dei problemi che l'articolato pensiero stefaniniano ci lascia in eredità è quello di *pensare l'alterità umana* e non conosco davvero questione

¹² C. PÉGUY, *Notre jeunesse* (1910), in ID., *Oeuvres en prose*, Gallimard (La Pléiade), Paris 1968, p. 562.

¹³ Ringrazio il giovane e valido studioso Matteo De Boni per aver attirato la mia attenzione su questa formula di Stefanini, che giudico una sintesi veramente efficace dell'orientamento caratterizzante la sua ricerca filosofica. Cfr. M. DE BONI, *Le ragioni dell'esistenza. Esistenzialismo e ragione in Luigi Stefanini*, Mimesis, Milano-Udine 2017. Tra gli studi più recenti, arrecano nuova luce alcuni scritti: segnalo in particolare C. CALTAGIRONE, *Dimensione sociale della persona*, in C. CIANCIO, G. GOISIS, V. POSSENTI, F. TOTARO (a cura di), *Persona centralità e prospettive*, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 40-48; F. SILLI - T. VALENTINI, *Le molteplici vie del personalismo italiano nel Novecento*, in *Ibid.*, pp. 93-103.

¹⁴ Sul clima del nostro tempo in cui la parola degenera sovente in “chiacchiera”, cfr. G. CAROFIGLIO, *La nuova manomissione delle parole*, a cura di M. Losacco, la Repubblica-Feltrinelli, Milano 2021. Le parole sembrano potersi restaurare e acquistare dignità per via dello slancio etico che le anima; si consideri questa riflessione preziosa attribuita a Chesterton: «Le fiabe non dicono ai bambini che esistono i draghi; i bambini già sanno che esistono. Le fiabe dicono ai bambini che i draghi possono essere sconfitti» (in verità questa frase riassume un paradossale articolo dello stesso scrittore inglese: *The red Angel*, del 1909).

più importante e attuale di questa. L’altro uomo come eccedenza, come correlato alla mia interiorità, senza essere riducibile a me stesso; problematizzare il difficile cammino verso l’altro, mediante la parola che esprime il mio mondo interiore, il suo mondo che bussa alle porte del mio e, nel colloquio che si instaura, si vengono tessendo i profili della realtà…

Certo Stefanini ha contribuito a rivalutare alcuni aspetti della tradizione retorica, così cara alla Latinità: «*oratio est operatio*», amava ripetere; ma per Stefanini, e anche per un altro rivalutatore della retorica come Ezio Raimondi, la retorica è una tradizione seria e coerente, non semplice orpello, non mero ornamento¹⁵. Ma la parola proficua è solo quella che nasce dall’interiorità e risuona *inter homines*, esprimendo il mondo e ricreandone i contorni: parola che, intensivamente, *dicit*, non *dicit*, favorendo, sull’onda dell’intensità, la mutua comprensione e persuasione degli spiriti e dei cuori.

Al convegno di Gallarate, nel 1950, il filosofo veneto ribadì il primato del fattore personale, evocando il nucleo centrale della parola entro il fattore personale stesso; così non esisterebbero, positivisticamente, *fatti* o *dati*, nella loro puntualità irrelata, ma solo fatti e dati metamorfizzati in *atti linguistici*: narrati, proclamati e ascoltati. Ecco la centralità creativa dell’umano, che trasforma la persona da semplice “presenza a sé” in “manifestazione di sé”.

Anche la storia, propriamente, non c’è se non si trasforma in narrazione, in «colloquio con il passato», come ho già accennato; e la società non è che un continuo colloquio fra gli umani, conviventi entro l’attualità (l’ispirato poeta Hölderlin ci ricorda che «siamo un colloquio» e davvero *noi consistiamo perché dialoghiamo*).

Le acute critiche stefaniniane alla tempeste contemporanea evocano una società tentata dal solipsismo e dall’autoblindatura egoistica; di contro, il personalismo può propiziare un’apertura più generosa, tramutandosi in “interpersonalismo” (Pietro Prini), nel tentativo di conferire

¹⁵ Cfr. E. RAIMONDI, *La retorica d’oggi*, il Mulino, Bologna 2014.

un pieno riconoscimento all’altro umano; ma se non c’è razionalità spiegata, non ci può essere neppure dialogo genuino e il gioco rischia di passare in mano alla violenza.

Qui il nodo è costituito dall’alternarsi di tre figure: possesso della verità, servizio della verità e messa in pratica della verità, con la prima figura connotabile criticamente e le due successive intravedibili, invece, come concretissime vie d’uscita, alla ricerca di un’ulteriore profondità¹⁶.

Se la dimensione persona costituisce il centro non detto, anche celato, del pensiero contemporaneo, la cura di Stefanini è stata quella di rimuovere il velo occultante e di dar voce ai singoli universi personali, creando così le condizioni per relazionarsi con l’alterità umana e per cercare di comprenderla in una specie di “espressivismo dialogico”, per il quale circolano, in un avvicendarsi fra loro, le tre modalità del conoscere, del volere e dell’amare.

Per Stefanini, attraverso il *Logos/Verbum* l’uomo ri-crea il suo mondo, ri-creando in tal maniera il mondo intero e lasciandoci in eredità l’istanza di elaborare più compiutamente questo difficile tema, che tuttavia sembra contenere la chiave per valorizzare e far comprendere appieno la dignità della persona, di ogni persona.

Nei convegni pedagogici ed educativi di «Scholé», il filosofo trevigiano si è occupato, sovente, della peculiare densità della parola poetica ma, per ciò che abbiamo ricevuto in eredità, il nostro compito attuale sembra quello di riesaminare criticamente ogni forma e tipo di linguaggio, anche per non soggiacere alle seduzioni e agli inganni dei linguaggi della cultura di massa.

In un ritratto agrodolce di Stefanini, lo scrittore veneto Menghelli traccia un profilo benevolo, ma soffuso di pungente ironia; acutamente, delinea la pratica didattica e le idee basilari di Stefanini, riconducentole ad uno stile, ad un modo di esistenza ancora “artigianale”, capace

¹⁶ Di contro all’intellettualismo greco, il *proprium*, lo specifico del cristianesimo è costituito dal «fare la verità»: «veritatem autem facientes in caritate». (S. Paolo, *Ef* 4,15). Cfr. ora M. FERRARIS, *Agostino. Fare la verità*, il Mulino, Bologna 2022.

di lanciare uno sguardo sugli abissi del mondo coevo, ma forse senza sostare in maniera adeguata presso il nichilismo e dunque accanto all’angoscia e ai tormenti più profondi della contemporaneità.

Nella nuova fase che ci si apre davanti, entro il diverso spirito del tempo, forse il nostro compito è quello di guardare fino in fondo nella crisi con coraggio, senza lasciarsi inghiottire dall’abisalità della crisi stessa, né farsi irretire da troppo generose volontà di conciliazione¹⁷.

Desidero mettere in evidenza un aspetto che mi pare decisivo entro l’eredità, intellettuale e morale, lasciata da Stefanini; si tratta dell’invito a ripensare, in profondità, la politica, per stabilirla in una più forte connessione con l’etica, predisponendo itinerari educativi consentanei alla politica stessa (Stefanini derivava la sollecitudine per la politica dalla continua meditazione dei testi platonici, non sfuggendogli, tuttavia, il “rischio perfettistico” insito in una lettura distorta di quei testi medesimi). Si aggiunga che, come accennato sopra, Stefanini era proteso ad un ascolto inquieto del suo tempo e, come uomo di cultura a trecentosessanta gradi, non poteva che appassionarsi di quelle vicende politiche che incidono sul modo d’esistere dell’umanità intera.

Premetto che l’*antipolitica*, intesa come spavaldo pregiudizio che conduce a disprezzare o comunque a non curarsi di un tipo di prassi considerata corrotta e malefica per l’umano, vigoreggiava già al tempo di Stefanini, spesso in continuità con i settori più radicali e sostanzialmente totalitari, rappresentati dal fascismo (Domenico Settembrini ha definito il fascismo «totalitarismo imperfetto», nel senso che esso proclamava una vocazione totalitaria, ma non poté realizzarla, coesistendo di fatto con altre istituzioni e realtà sociali che riuscì a ridimensionare, ma non a spegnere¹⁸).

¹⁷ Cfr. L. MENEGHELLO, *Fiori italiani*, in ID., *Opere scelte*, cit. pp. 901-908.

¹⁸ Cfr. D. SETTEMBRINI, *Fascismo. Controrivoluzione imperfetta*, Sansoni, Firenze 1978. Sul riproporsi continuativo dell’antipolitica, cfr. V. METE, *Antipolitica. Protagonisti e forme di un’ostilità diffusa*, il Mulino, Bologna 2022.

Al pensatore veneto pareva che la Democrazia contemporanea fosse, per certi aspetti, esangue, davvero in affanno e che occorresse galvanizzarla e catalizzarla attraverso una sostanziosa impregnazione etica, dissociando la *Democrazia* dalla tentazione immanente della *Demagogia*. Alla Demagogia, Stefanini lo comprendeva bene, occorre contrapporre la *Demopedia*, cioè l'educazione di noi come popolo, un popolo capace di assumere responsabilmente la sua storia, sintesi di memoria e autoconsapevolezza¹⁹.

Nell'affrontare l'impegnativo tema della Democrazia, Stefanini evidenzia una documentazione ineccepibile, entrando in dialettica sia con i critici della Democrazia più autorevoli del suo tempo, sia con i difensori di essa; fra i difensori e propositori, sottolineo la presenza del liberale Guido De Ruggiero e di Guido Calogero, insieme a Antonio Banfi e a Norberto Bobbio; fra i critici, Ugo Spirito, esponente inquieto del neoidealismo e fra gli allievi prediletti di Giovanni Gentile²⁰.

La persona costituisce il nodo cruciale per la necessaria *reintegrazione etica della Democrazia*; Stefanini si dichiara avversario di ogni forma di collettivismo, affermando a chiare lettere: «Non l'essere sociale determina l'essere umano, ma l'essere umano connota umanamente la società a cui partecipa»²¹.

Dunque, l'etica non può dedursi dalla società, come pensavano alcuni positivisti che avevano proprio nell'Università di Padova una delle loro roccaforti; le tesi dei positivisti vengono compendiate, dal pensatore veneto, sotto la rubrica complessiva: “sociomorfismo” (quest'ultima espressione evoca anche i meccanismi impersonali che sembrano ormai dominare il mondo contemporaneo, nel quale la *tecnica*, autentica gloria dell'uomo,

¹⁹ Cfr. L. STEFANINI, *Personalismo sociale* (1952), Introduzione di A. Rigobello, Studium, Roma 1979, cap. III; cap. V. Questo testo, davvero felice, è uno degli ultimi di Stefanini e ha conosciuto significative ristampe.

²⁰ Cfr. G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Bari 1946; G. CALOGERO, *Etica Giuridica Politica*, Einaudi, Torino 1946; U. SPIRITO, *Critica della Democrazia*, Sansoni, Firenze 1953.

²¹ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 47.

s’impone all’uomo stesso come un’abitudine mal controllata, come un conformismo che pervade e inquina ogni aspetto dell’esistenza).

Ma la polemica contro il collettivismo manifesta anche un risoluto distacco critico nei confronti di Marx e delle filosofie che hanno sostenuto la prospettiva del comunismo. Ribadendo il significato metafisico della Democrazia, Stefanini lo fa scaturire dalla vocazione sociale della persona; valorizzando certi testi di Gabriel Marcel e di Max Scheler in particolare, Stefanini sembra distinguere la persona dalle sue funzioni, per mostrare invece il carattere endogeno, profondamente iscritto nell’interiorità, della vocazione alla socialità; mentre Adolfo Omodeo, storico vicino a Benedetto Croce, aveva affermato l’incompatibilità sostanziale fra la Democrazia e il Cristianesimo, soprattutto quello delle origini, il pensatore veneto sottolinea l’autentica connessione fra le parti e il tutto nel Cristianesimo primitivo: «Cristo corpo ed anima della Chiesa e dei fedeli, ciascuno organo vitale del Cristo, dell’unità articolata nella molteplicità dell’ecclesia»; dunque, si profila un’unità organica, che pare riprodurre, nell’ordine profano, certe qualità istituzionali della Democrazia, se bene intesa e praticata²².

Nel quadro generale tracciato sopra un ruolo singolare detiene la psicanalisi; di solito, il versante degli studiosi più legato alla tradizione cattolica (Agostino Gemelli, Giovanni Papini ed altri) si dimostrò, in Italia, fortemente critico verso la psicanalisi, soprattutto nella versione freudiana. La posizione di Stefanini è, al contrario, singolarmente aperta, come si evidenzia nel capitolo intitolato: «Freud ovvero il marxismo psicologico»²³.

Come tenterà di fare, in tempi più vicini a noi, Paul Ricoeur, Stefanini pone in risalto il legame tra Sigmund Freud e Karl Marx (del resto

²² *Ibid.*, p. 55.

²³ *Ibid.*, pp. 85-116; sulla ricezione della psicanalisi in Italia, cfr. M. DAVID, *La psicoanalisi nella cultura italiana*, Boringhieri, Torino 1970. Nella sua sintesi, Stefanini si serve di un celebre lavoro del suo collega, all’Università di Padova, C. MUSATTI, *Trattato di psicanalisi*, Einaudi, Torino 1949, ma cita altresì Carl Gustav Jung, oltre che, naturalmente, Sigmund Freud.

già accostati nella trasformazione della psicanalisi tentata da Alfred Adler); quella che Stefanini cerca, è «la riforma spiritualistica della psicanalisi», liberandola da certe inflessioni deterministiche, che parerebbero sopravvalutare «il condizionamento fisico dell'anima».

Se l'approccio alla questione è sostanzialmente “aperto”, quel che preme a Stefanini è liberare gli affetti familiari da quel “sospetto” che una certa *vulgata* freudiana sembra alimentare: occorre dunque una «riabilitazione spiritualistica dell’infanzia», non certo dell’infantilismo, ma di quello “spirito d’infanzia” che costituisce, io penso, uno dei nuclei decisivi di quelle magnanime indicazioni che ci rivolge l’Evangelo.

L’umanesimo stefaniniano raggiunge il suo culmine e il suo massimo valore, a mio giudizio, nell’approfondito *esame della Democrazia*, contenuto ancora in *Personalismo sociale*; non si tratta del consueto catalogo, alquanto depressivo, di ciò che non funziona nelle Democrazie reali, ma di un’indagine molto più radicale (ancor oggi, a distanza di circa settant’anni, si riproducono simili lamentazioni, cogliendo le ragioni molto più profonde del problema in parziali insufficienze, finendo poi per proporre soluzioni palesemente unilaterali e dunque inadeguate, come il voto per posta, oppure qualche sveltimento dei valori parlamentari, che incorrono in una specie di frequente “lentocrazia”).

La Democrazia costituisce il paradigma di una coincidenza adeguata, o meglio una convergenza, tra governo e popolo e si fonda, in ultima analisi, sulla capacità di autogoverno della persona, intesa come cooperante e disponibile a subordinare il suo interesse a una disciplina etica non coercitiva, ad un consenso intrinseco e spontaneo; tutto ciò esige, secondo il filosofo veneto: «un atto di fede che l’umanità fa su sé stessa»²⁴. Dalla fiducia nella ragione si originerebbe lo spirito democratico, dal pessimismo e dallo scetticismo, invece, il governo dispotico e tirannico (per indicare la tempeste irrazionalista, il naufragio di ogni ragionevolezza, Stefanini non usa il termine/concetto di *logofobia*, prediletto da Sciacca e da altri filosofi,

²⁴ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 118.

preferendo la parola *misologia*, ad indicare l'odio e il risentimento verso il pensiero).

Per il filosofo veneto, si potrebbe stendere un elenco non breve di Democrazie posticce, o comunque non compiute, mancando uno dei due termini della sintesi: o il governo, o il popolo. Aggiungo che negli ultimi settant'anni l'elenco di codeste "demokrature" (efficace espressione co-niata dal saggista eduardoGaleano attorno al 1970, che ha usato per la prima volta questo termine, per indicare una sorta di sistema misto, formalmente democratico, con l'imporsi, all'interno, di un *leader* carismatico spesso dotato di abitudini di governo tendenti all'autoritarismo).

E per quanto riguarda l'educazione sociale, Stefanini sottolinea il ruolo decisivo che riveste la famiglia: se nel clima di una società la famiglia viene ignorata, o peggio disprezzata, un tale atteggiamento non sembra propizio al cammino di una Democrazia genuina.

In definitiva, per mantenere e rinvigorire l'ordinamento e lo spirito democratico, è quindi necessario un armonico equilibrio fra i vari piani che ho evocato via via: il piano politico, quello familiare, quello economico, quello etico e infine quello religioso. Sì, perché l'*autonomia*, invocata continuamente lungo l'arco della "modernità", non è sufficiente se non temperata da quella che Stefanini chiama *teonomia* (la persona è "un tutto", non è "il tutto"!). Naturalmente, il richiamo alla teonomia non va confuso con l'integralismo, o con il clericalismo, impostazioni a cui Stefanini fu tenacemente avverso, sia in teoria, sia nei fatti.

Si tratta di capire che la Democrazia non è un *modello*, da esportare o addirittura da trapiantare "dall'alto", ma un *arduo cammino*, basato su premesse storiche e di memoria corale, cammino che pone alle persone coinvolte compiti gravi e impegnativi. Per questo la Democrazia non è un dono grazioso, da accogliere con leggerezza, ma una prova difficile, che richiede alle persone dei cittadini una tensione costante e una temperatura etica elevata, non disgiunta da quel tipo di etica che riflette sulle possibili conseguenze di ogni azione: un "etica della responsabilità", come

la chiama Max Weber²⁵. L'umanità consoliderà la Democrazia nella misura in cui il senso della responsabilità personale maturerà, realizzando, lungo complessi itinerari, un effettivo equilibrio tra i poteri²⁶.

La riflessione di Stefanini culmina dunque nella proposta di una “Democrazia profetica”; facciamo difficoltà a sapere cos’è la Democrazia, perché essa non si presenta ancora compiuta, ma verrà, apparirà con un volto inedito. Attendendo, non rinunciamo a servirci di una parola la cui ricchezza ereditata è incontestabile, ma il cui senso non è ancora del tutto chiaro, come si fosse offuscato e opacizzato con il trascorrere degli anni. Da tanto tempo questa parola è stata usata fino al logoramento, ma la scoperta piena dei suoi significati è stata rinviata, sempre, *a più tardi*²⁷.

Stefanini ci guida quindi verso una “Democrazia profetica” e nella sua riflessione/meditazione assume un valore nevralgico *l’educazione politica*, riannodandosi ad un tema platonico, ma trasformandolo a partire da quelle istanze che l’attualità pone di fronte a noi in maniera stringente.

In conclusione, per individuare con più ampiezza e profondità i punti di applicazione del personalismo rispetto alle sfide che emergono dalla realtà contemporanea, si tratterebbe di mettere a fuoco nell’*indifferenza*, e nel necessario scuotimento dell’indifferenza, uno dei problemi cruciali della condizione dello spirito pubblico, nel nostro tempo.

²⁵ Cfr. M. WEBER, *La scienza come professione. La politica come professione* [conferenze tenute a Monaco rispettivamente nel novembre 1917 e nel gennaio 1919], Einaudi, Torino 2004, p. 109.

²⁶ P. PALMERI, *Luigi Stefanini e il suo personalismo sociale*, in «Humanitas», 1 (1957), p. 24.

²⁷ Utile confronto istituibile con Jacques Maritain: G. GOISIS, *Maritain e il problema della Democrazia nel Novecento*, «Studium», 5 (2021), pp. 657-676; sul tema del futuro, che collega Democrazia ed Utopia, cfr. il bel libro di M. MANZONI, *Sahare il futuro*, Moretti & Vitali, Milano 2021. Quando tutto sembra perduto, ci resta ancora il futuro. Ma occorre non dimenticare che il futuro è di chi vuole trasformarlo.

«*Ex umbris et imaginibus in veritatem*», con questa felice formula, cara a John Henry Newman, cerco di sintetizzare il cammino, intellettuale e spirituale, di Luigi Stefanini; sono parole caratteristiche anche degli itinerari di quel platonismo “perenne” a cui Stefanini appartiene.

Platonismo “perenne” non certo spento, ma nascosto sotto la cenere di tante filosofie tramontate; la vasta opera di Stefanini lo testimonia: uno sguardo di profondità scorge come, sotto la cenere, covi quell’*ens* metafisico che continuamente si ravviva.

Summary

The paper deals with Luigi Stefanini’s philosophical thought starting from its historical context and the theoretical problems that generated it. The “social personalism” proposed by the author is an orientation of thought and action aimed at the search for a renewed relationship between ethics and politics and therefore also between politics and transcendence, after the season of totalitarianisms. Stefanini proposed the way for a “prophetic democracy” in which the human person becomes the center and the very purpose of all political action. The concrete way to achieve this democracy is that of education to a responsible and active citizenship. It is a democracy in which citizens are fully aware of their duties and rights.

Key words

Public ethics, democracy, political philosophy of the twentieth century, person, social personalism, Luigi Stefanini

Sommario

Il saggio prende in analisi la prospettiva di Luigi Stefanini all’interno del suo contesto storico e delle problematiche speculative in cui si è sviluppata. Il “personalismo sociale” proposto dall’autore si qualifica come un indirizzo di pensiero e di azione volto alla ricerca di un rinnovato rapporto tra etica e politica e quindi anche tra politica e trascendenza, all’indomani della stagione dei totalitarismi. Stefanini ha avuto il grande merito di indicare la via per una “democrazia profetica” nella quale la persona umana diviene

il centro e la finalità stessa di ogni agire politico. La via concreta per realizzare tale democrazia è quella dell'educazione ad una cittadinanza responsabile, attiva e quindi pienamente consapevole dei propri doveri e dei propri diritti.

Parole chiave

Etica pubblica, democrazia, filosofia politica del Novecento, persona, personalismo sociale, Luigi Stefanini

Persona, Stato e democrazia nel personalismo sociale di Luigi Stefanini

di Domenico Travaglione

Introduzione: il personalismo di Stefanini nel contesto della storia del personalismo europeo

Il personalismo si pone tra i movimenti che hanno segnato la storia del pensiero filosofico e politico del XX secolo. Il termine “personalismo” comparve per la prima volta nel sec. XIX in Germania per designare la dottrina di coloro che, contro il panteismo, affermavano l’esistenza di un Dio-persona. Successivamente si impose soprattutto nel solco della tradizione kantiana e Charles Renouvier lo introdusse in Francia con la pubblicazione, nel 1903, dell’opera *Le personnalisme*, la quale pone in rilievo la realtà sia ontologica che giuridica della persona, l’*io* ideale che si libera dall’*io* empirico condizionato dalla natura e dalla società¹. Proprio perché introdotto dai neokantiani, il termine “personalismo” conserverà sempre l’impronta etica dell’appello ad un’esistenza responsabile, e il concetto di persona rimarrà sempre legato a quello di “fine in sé” di contro ogni strumentalizzazione. Non va dimenticato che, in senso lato, «è personalista ogni filosofia che rivendichi la dignità ontologica, gnoseologica, morale, sociale della persona, contro le negazioni materialistiche o immanentistiche»². Le radici più profonde del personalismo risalgono alla tradizione ebraica e cristiana dove è presente la concezione del Dio *pervona* che crea l’uomo a sua “immagine e somiglianza” come essere personale³.

¹ Cfr. J.-M. DOMENACH, *Personalismo*, in *Enciclopedia del Novecento*, Treccani, Roma 1975, vol. V, p. 311.

² F. MIANO, *Personalismo*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. IX, p. 8535.

³ Cfr. *Ibid.*, p. 8529. Sulla complessa storia dei concetti di persona e personalismo cfr. A. RIGOBELLO (a cura di), *Il personalismo*, Città Nuova, Roma 1978; V.

Riprendendo il discorso che facevamo all'inizio, dall'incontro del personalismo di impronta neokantiana e della corrente del cattolicesimo sociale nasceva il personalismo di Emmanuel Mounier e della nota rivista *Esprit* da lui fondata nel 1932. È soprattutto il forte intento politico a contraddistinguere il personalismo di Mounier e a farne un movimento teso a cercare «una strada originale per sfuggire all'opposizione tra liberalismo capitalista e socialismo marxista»⁴. Ponendo al centro del discorso filosofico e politico la dignità della persona, Mounier opponeva il personalismo al collettivismo, al nazionalismo, allo statalismo, al totalitarismo, nonché all'individualismo. Infatti, secondo la prospettiva personalista, l'«individualità» viene considerata come uno stadio elementare dello sviluppo umano che solo nella «personalità» trova il pieno compimento: l'individuo ad altro non sarebbe teso che a soddisfare i suoi, sia pur legittimi, bisogni «egoistici», mentre solo la persona è *soggetto singolare dei valori universali*, costitutivamente capace di vivere in pienezza i rapporti con l'altra persona. Di conseguenza, compito fondamentale della società diviene quello di favorire la crescita dell'uomo, teso a far emergere il suo carattere di persona aiutandolo a liberarsi dall'angusta prigione della mera individualità. Nella prospettiva cristiana di Mounier solo nell'*agape* la persona trova la sua piena realizzazione, tuttavia il pensatore francese ritiene che nessuna forma politica potrà mai imporre la carità cristiana senza dar luogo ad una terribile «dittatura spirituale»: la legge del Vangelo non può essere imprigionata nella legge di uno stato, ragion per cui il personalismo è lunghi dal voler costruire una società perfetta, un utopico «paradiso in terra», anzi esso è piuttosto movimento che programma politico con una meta ben precisa. Crediamo

MELCHIORRE (a cura di), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996; V. MELCHIORRE, *Essere persona. Natura e struttura*, Fondazione Achille e Giulia Boroli, Milano – Novara 2007; J.M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012; F. SILLI, T. VALENTINI, *Le molteplici vie del personalismo italiano nel Novecento*, in C. CIANCIO, G. GOISIS, V. POSSENTI, F. TOTARO (a cura di), *Persona. Centralità e prospettive*, Mimesis, Milano 2022, pp. 81-104.

⁴J.-M. DOMENACH, *Personalismo*, in *Enciclopedia del Novecento*, cit., p. 311.

alla fine che sia più facile dire cosa non è il personalismo come programma politico piuttosto di cosa è.

Abbiamo brevemente percorso la storia del personalismo, soffermandoci soprattutto su Mounier, per dar meglio l'idea in quale contesto si iscrive il personalismo del filosofo veneto Luigi Stefanini, il quale ha avuto una formazione culturale molto diversa da quella di Mounier anche se, non va dimenticato, le idee di fondo del suo pensiero hanno molto in comune con quelle del filosofo francese: come afferma l'allievo di Stefanini Armando Rigobello, «il personalismo di Stefanini nasce all'interno di una tradizione accademica per quanto rinnovata da un preciso impegno etico-religioso e socio-politico, mentre il personalismo di Mounier e di *Esprit*, che nella rivista omonima trova il suo centro d'aggregazione, è più decisamente espressione di un impegno che ha nella pubblicistica il suo luogo di dibattito. Le differenze tra i due personalismi sono quindi di natura teoretica e discendono da due diverse tradizioni speculative, pur nella comune ispirazione di fondo»⁵. Inoltre, mentre la riflessione politica di *Esprit* si inscrive tra le due guerre, quella di Stefanini, come meglio vedremo, si iscrive nel secondo dopoguerra, quando il mondo, dopo la caduta del fascismo e del nazionalsocialismo, si divide in due blocchi contrapposti e l'Italia, guidata dallo sturziano Alcide De Gasperi, compie una scelta ben precisa che si attua con l'adesione del nostro Paese al Patto atlantico.

Stefanini non ha scritto nessuna opera dedicata al pensiero di Mounier, tuttavia conosceva l'opera *Rivoluzione personalistica e comunitaria*, e consigliò a Rigobello un lavoro dal titolo *Il contributo filosofico di Emmanuel Mounier*. È importante tenere in conto ciò, poiché ci testimonia il concreto interesse di Stefanini per il personalismo francese e la sua apertura al pensiero europeo, pur non dedicandosi personalmente al confronto con Mounier. Questo si spiega anche col fatto che Stefanini, rispetto a Mounier, oltre ad essersi formato in un contesto culturale diverso, significativamente segnato dall'Attualismo e dalla sua successiva crisi, ha un interesse più

⁵ Cfr. A. RIGOBELLO, *Testimonianza*, in L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, Canova, Treviso 1996, p. 39.

teoretico che politico e si richiama alla tradizione italiana soprattutto gio-bertiana. Una sola opera di Stefanini è esplicitamente dedicata alla tematica politica, e sarà l'opera che analizzeremo: *Personalismo sociale*. Cercheremo di mettere in evidenza la concezione di democrazia e di Stato che emerge da quest'opera, e di mostrarne il forte legame con la concezione stefaniana di persona in ambito teoretico.

Il personalismo sociale come “orientamento direttivo” della democrazia

Nell'opera di Luigi Stefanini⁶ la tematica sociale e politica sembra, a prima vista, non assumere particolare importanza; solo in *Personalismo sociale*⁷ si fa esplicito riferimento a tali argomenti, anche se non va dimenticato che dagli studi su Platone fino ad arrivare al saggio sul *Gioberti* e agli studi sulla filosofia tedesca contemporanea e alle sue responsabilità riguardo

⁶ Filosofo personalista di profonda ispirazione cristiana, nato a Treviso nel 1891 e morto prematuramente a Padova nel 1956. Insegnò prima per breve tempo filosofia teoretica all'università di Messina, poi, nell'università di Padova, pedagogia, storia della filosofia ed estetica. Operante nel clima culturale dell'Attualismo e della sua crisi, Stefanini è stato tra i primi in Italia a confrontarsi con le nuove correnti filosofiche europee come la fenomenologia e l'esistenzialismo. Ha scritto opere soprattutto di carattere filosofico, ma anche opere significative di pedagogia ed estetica. Dei suoi scritti, oltre *Personalismo sociale*, ricordiamo: *L'azione. Saggio sulla filosofia di Blondel*, Traviso 1915; *Idealismo cristiano*, Padova 1931; *Platone*, Padova 1935; *Imaginismo come problema filosofico*, Padova 1936; *Il dramma filosofico della Germania*, Padova 1948; *La Chiesa cattolica*, Milano 1944; *Gioberti*, Milano 1947; *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*, Padova 1952; *Storia dell'estetica* Padova 1948; *Metafisica della persona*, Padova 1950; *Personalismo educativo*; Roma 1954; *Personalismo filosofico*, Brescia 1962, postumo. Per una visione di insieme dell'opera del filosofo trevigiano si vedano, in particolare, L. CAIMI, *Educazione e persona in Luigi Stefanini*, La Scuola, Brescia 1985; G. CRINELLA (a cura di), *Luigi Stefanini. Linguaggio, interpretazione, persona*, Studium, Roma 2001; G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, Europrint Edizioni, Treviso 2006.

⁷ Cfr. L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, Roma 1952, II edizione: 1979 (a quest'ultima, d'ora in avanti, faremo riferimento).

il nazionalsocialismo in *Il dramma filosofico della Germania*, l'interesse speculativo non esclude mai il riferimento alla sfera politico-sociale. Tuttavia, come s'è detto, solo in *Personalismo sociale* viene formulata la teoria che lo Stefanini ha dello stato e della società. Come fa giustamente notare Antonio Pieretti⁸, questo lavoro, pubblicato nel 1952, vide la luce in un particolare momento storico-culturale in cui la riflessione sul sociale si rendeva necessaria, essendo stata da poco restaurata in Italia la democrazia, assente da venti anni.

La rinata democrazia rischiava infatti di apparire come un modello importato da altri paesi per liberarsi di un passato che faceva ancora paura piuttosto che una scelta consapevole ed adeguatamente giustificata; di qui l'importanza di dare ad essa un saldo fondamento teorico, cosa che il saggio di Stefanini cerca di fornire, presentandosi però più come riflessione teorica fungente da paradigma, che programma politico finalizzato ad un'attuazione immediata. L'autore, consapevole che la democrazia da lui concepita ha solo valore paradigmatico rispetto alle forme storiche che assume e può assumere, afferma esplicitamente che il personalismo sociale «determina un orientamento, indica una direzione, senza mai costituire una condizione»⁹. Dunque il personalismo non è un'ideologia che ha la pretesa di ergersi a *conditio sine qua non* di ogni reale democrazia, né si propone di trasformare la realtà con una rivoluzione (e con il “terrore” che ne consegue) per conformarla ai propri dettami; erano state, d'altronde, queste pretese a nutrire il nemico principale del personalismo: il totalitarismo. Il personalismo sociale vuole essere un orientamento offerto alla democrazia nella sua realizzazione concreta al fine di fare comprendere maggiormente sé stessa ed i suoi obiettivi ed evitare di cadere nel “formalismo” come di sovente accade nei sistemi liberali. Ma prima di approfondire questi concetti è

⁸ Cfr. A. PIERETTI, *Persona e società nell'imaginismo filosofico di L. Stefanini*, in AA.VV., *Dialectica dell'immagine. Studi sull'imaginismo di Luigi Stefanini*, Marietti, Genova 1991, pp. 183-191.

⁹ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p.117.

opportuno focalizzare i principi – o meglio il principio – da cui il personalismo sociale è dedotto: la *persona*.

La concezione stefaniniana di persona: suo sviluppo

Tutta la prima parte di *Personalismo sociale* è dedicata alla concezione teorica che Stefanini ha della persona, perché è sull'idea di persona che si fonda la sua teoria sociale.

Da premettere che il personalismo di Stefanini rappresenta il frutto maturo di un itinerario speculativo che parte da posizioni spiritualiste, in particolare lo spiritualismo di Maurice Blondel (sulla cui *Action* il filosofo veneto svolge la tesi di laurea in filosofia), si approfondisce con lo studio di Platone e del “platonismo cristiano”, in particolare Agostino¹⁰, per confrontarsi infine con le filosofie europee contemporanee quali la fenomenologia e l'esistenzialismo¹¹ e giungere ad una posizione originale. Per comprendere adeguatamente l'idea stefaniniana di persona, infatti, bisogna tenere presente l'idea di *atto* che elaborarono gli spiritualisti cristiani, Armando Carlini per primo “correggendo” Gentile con Blondel e lo spiritualismo francese; in questi autori l'*atto* appare non più “autofondante” ed “autocreante”, bensì espressione di un'interiorità che non riesce ad “adeguare sé stessa” nell'atto, e che non potrà mai essere se non in virtù di un Atto che la trascende¹². In

¹⁰ Vanno ricordati a tal proposito il *Platone*, ampia monografia di considerevole valore filologico oltre che filosofico, dove si approfondisce, tra l'altro, i concetti di *mimesi* e *metesi* nel filosofo ateniese; inoltre *Imaginismo come problema filosofico*, opera che approfondisce la concezione mimetica derivante dalla filosofia platonica, sviluppatasi dapprima con Filone l'Ebreo e poi con i padri della Chiesa e ritenuta da Stefanini ancora valida e attuabile sia in ambito gnoseologico ed epistemologico che metafisico.

¹¹ Riguardo al confronto di Stefanini con l'esistenzialismo si vedano soprattutto *Il dramma filosofico della Germania* e l'opera più matura *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*.

¹² Riguardo allo spiritualismo cristiano cfr. A. RIGOBELLO, *Spiritualismo*, in Aa.Vv., *La Filosofia*, a cura di P. Rossi, Utet, Torino 1995; P. PRINI, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Laterza, Bari 1997; infine, per quanto concerne il rapporto

Idealismo cristiano, tra l'altro recensito da Gentile, Stefanini si muove tra tematiche spiritualistiche il cui fulcro è rappresentato dal tentativo di superare l'immanentismo dell'attualismo gentiliano con l'apertura alla trascendenza.

Il limite intrinseco al soggetto umano, ma anche la sua costitutiva immagine dell'Assoluto, vengono approfonditi nella tematica dell'*imaginismo*, in particolare in *Imaginismo come problema filosofico*. Riflettendo sui due possibili modi del rapporto tra realtà sensibile e mondo delle idee individuati da Platone, che sono la *mimesis* e la *metexis*, il filosofo trevigiano elabora una teoria sia fisica che gnoseologica; se si imposta il rapporto tra mondo e Dio e tra uomo e Dio in termini di *metexis*, il primo termine (uomo e mondo) è in rapporto di “partecipazione” con l’altro (Assoluto, Dio), “partecipazione” in cui l’identità tra i due termini eclissa la differenza: in questo caso abbiamo posizioni filosofiche di tipo panteistico o immanentistico. Se, invece, il rapporto viene visto come *mimesis*, il mondo, ed in particolare l'uomo, diviene *imagine* di Dio, *imagine* (Stefanini usa una sola “m” per richiamare la radice latina e distinguerla dalla mera fantasia) che può essere definita come “espressione di altro da sé” nella cui definizione è compreso il duplice rapporto di somiglianza e alterità dell’immagine rispetto a ciò che essa vuole esprimere¹³. La posizione *imaginistica* salvaguarda la trascendenza e rappresenta la posizione assunta dai Padri della Chiesa che approfondirono l’idea biblica dell’uomo *imago Dei*. In ambito gnoseologico, invece, dire che la conoscenza umana avviene tramite immagini che, attraverso un processo cognoscitivo senza fine, si avvicinano sempre più alla verità, significa salvaguardare la trascendenza della verità rispetto al pensiero umano evitando l’identificazione idealistica tra finito ed infinito, tra uomo e Dio.

L’*imaginismo* è importante per poter comprendere l’idea della società politica democratica come immagine del corpo mistico affermata in

tra spiritualismo e attualismo, cfr. A. NEGRI, *Giovanni Gentile 2 / Sviluppi e incidenza dell’attualismo*, Le Monnier, Firenze 1975.

¹³ Cfr. L. STEFANINI, *Imaginismo come problema filosofico*, cit., p. 14.

*Personalismo sociale*¹⁴. Tuttavia è solo dopo il confronto con la filosofia esistenzialista che Stefanini elabora compiutamente il suo concetto di “persona” da cui deriverà il suo ideale politico.

Se, in generale, per l'esistenzialismo l'uomo è *presenza dell'essere* (Heidegger) o *partecipazione all'essere* (esistenzialismo teistico) per Stefanini non vi è partecipazione metafisica se prima non vi è partecipazione psicologica¹⁵: nessun uomo è in rapporto con l'essere o con Dio se prima non è *presente a sé stesso* tramite quell'atto interiore che l'autore, sulla scia di Agostino, denomina *verbum*¹⁶. È fondamentale sottolineare questo punto perché anche in *Personalismo sociale* non vi è partecipazione della persona alla società se non mediata dalla partecipazione psicologica¹⁷. Tramite l'atto con cui si rende a sé presente, atto che potremmo chiamare *autocoscienza*, la persona si scopre come *unità, identità, unicità, spiritualità, valore*¹⁸; la persona non solo non si frammenta nelle sue molteplici esperienze (unità, identità), ma è anche diversa da ogni altra persona ed irripetibile (unicità) e come tale è un valore assoluto che non si può scambiare, commerciare, barattare¹⁹. Se la persona conosce sé stessa è vero anche che la persona *dove realizzare sé stessa*. Stefanini ha appreso dall'esistenzialismo il concetto che all'uomo la propria essenza non è data, come per gli oggetti, in maniera determinata, “una volta per tutte”. Egli, pur rifiutando posizioni estreme per le quali l'uomo “è privo di essenza” e la sua libertà assoluta “poggia solo su sé stessa” (Sartre), tuttavia accetta l'idea che l'uomo non possiede il proprio essere staticamente, ma *dove realizzare il proprio essere, dove conquistare sé stesso*. Dunque la sua libertà non “libra sul nulla” ma ha un compito preciso davanti a sé²⁰.

¹⁴ ID., *Personalismo sociale*, cit., p. 54.

¹⁵ Ibid., p. 8.

¹⁶ ID., *Personalismo filosofico*, cit., p. 1.

¹⁷ ID., *Personalismo sociale*, cit., p. 8.

¹⁸ ID., *Metafisica della persona*, cit., p. 11.

¹⁹ ID., *Personalismo sociale*, cit., p. 15.

²⁰ Cfr. L. STEFANINI, *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*, cit., pp. 96-142 e anche ID., *Personalismo filosofico*, cit., pp. 103-130 e inoltre ID., *Personalismo sociale*, cit., pp. 29-46.

Proprio in base al discorso morale, cui è dedicato tutto il secondo capitolo di *Personalismo sociale*, acquista significato il discorso sulla società, poiché l'uomo da individuo (soggetto particolare di beni sensibili) diviene persona (soggetto singolare di valori universali) grazie alla sua apertura all'altro, all'attuazione della sua *vocazione sociale*²¹.

La persona come principio e fine del personalismo sociale

Stefanini, influenzato dalla lettura degli esistenzialisti e prima ancora dall'idea che di *spirito* ha avuto Gentile, pensa la persona non come qualcosa di già dato, ma come qualcosa che deve *attuarsi*. E l'attuazione piena della persona non può che essere la *socializzazione*; non è l'esistenza sociale che determina la coscienza degli uomini (Marx), ma è la società che è “*dedotta*” dalla persona e dalla costitutiva apertura all'altro della sua coscienza²². È la società ad essere frutto delle persone in quanto, come recita la formula del personalismo sociale, «quanto più discendo in me tanto più trovo gli altri e quanto più mi apro agli altri tanto più approfondisco me stesso»²³. Dunque non è soltanto l'indigenza a disporre l'uomo alla socialità, ma è altresì la *sovabbondanza*, poiché *l'essere, nella sua concretezza personale è diffusivo e manifestativo di sé*²⁴. Questo concetto è importante perché ci fa capire come la socialità non abbia solo una radice utilitaristica e neppure solo una radice etica, ma risponde prima di tutto ad un principio ontologico. La società di per sé non ha nessun potere di aggregare le persone, ma sono queste che, nel realizzare sé stesse, formano la società.

Ne consegue che la prima comunità personale non sarà mai una collettività ampia quale la nazione o addirittura il genere umano *tout court*, ma la *famiglia*²⁵. Il singolo non potrà sentirsi unito ai suoi connazionali o a qualsivoglia consorzio umano se prima non avvertirà un legame forte con il

²¹ ID., *Personalismo sociale*, cit., p. 49.

²² Cfr. *Ibid.*, pp. 47-49.

²³ *Ibid.*, p. 50.

²⁴ *Ibid.*, pp. 51-52.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 55.

proprio figlio, la propria moglie o il proprio marito. La famiglia, considerata in *Personalismo sociale* come “prima cellula” della società, fonda la sua sussestenza materiale sulla *proprietà privata*, proprietà privata che Stefanini, facendosi fedele interprete del pensiero sociale della Chiesa, riconosce come un diritto fondamentale, non mancando di sottolinearne l’importanza sociale e non puramente individuale. La proprietà privata è un diritto che Stefanini fonda sulla persona, considerandola come il *necessarium personae*, riallacciandosi in ciò esplicitamente a Tommaso ma anche, pur non citandolo, all’idea del diritto di proprietà esposta da Rosmini nella *Filosofia del diritto*²⁶. Inoltre il filosofo veneto, concorde con la dottrina sociale d’ispirazione cattolica che, almeno a partire dalla *Rerum novarum* giunge fino a Sturzo, è convinto che il cittadino non debba essere isolato dinanzi allo stato, ma che debbano avere riconoscimento dallo stato una pluralità di *corpi sociali intermedi* quali associazioni, sindacati etc.

Tutte le società che le persone formeranno, a cominciare dalle famiglie fino alle associazioni e agli stati, per superare poi le frontiere nazionali, non saranno mai, per dirla con Sartre, “gruppi in fusione”, collettivi dove scompare la diversità tra le persone; non saranno neppure meri aggregati inintenzionali di individui disuniti. Dovranno essere sempre più *società umane costituite in forma personalis*²⁷, società dove la diversità tra le persone non è vista come causa di opposizione o di scontro. Afferma Stefanini: «noi abbiamo perduto, anche per la scienza della società, la categoria del *diverso*, ovvero non sappiamo concepire la diversità se non sul piano della contrarietà e della collisione. Platone ha segnato invano, nelle pagine incomprese del *Sofista* la distinzione tra *alterità* e la *contrarietà*, l’*eteron* e l’*enantion*. Siamo passati, nella filosofia e nella vita, dalla *logica dell’identità* alla *logica della contraddizione*, saltando il punto giusto di una *dialettica del diverso*²⁸. Anche in Marx, secondo l’autore di *Personalismo sociale*, «la rivoluzione è l’equivalente pratico della dia-

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibid.*, p. 61.

²⁸ *Ibidem*.

lettica della contraddizione. Ovvero, dal contraddittorio si ricade nell'identico: si accende la rivoluzione affinché arda nel suo incendio ogni differenza e dalle ceneri faccia nascere l'ordine nuovo con l'universale appiattimento»²⁹.

Al di là della interpretazione corretta o meno che Stefanini dà di Marx e del suo collegamento alla dialettica della contraddizione di Hegel, quello che chiaramente emerge dai brani citati e che più interessa è questo: non è la contraddizione e la collisione che muovono la storia verso il progresso (“è il lato cattivo della storia che fa la storia”: Marx), bensì la *collaborazione* tra i diversi ceti e le diverse mansioni che ognuno ha, «eliminando le disuguaglianze antagoniste»³⁰. Lo Stato che risponde in pieno alle esigenze del personalismo sociale è uno Stato che necessariamente deve tutelare la diversità tra le varie persone ed i vari aggregati sociali, non puntando all’assimilazione né facendo sussistere la mera competizione, ma favorendo l’armonizzazione.

Le forme storiche della democrazia e la loro critica

Per il personalismo sociale la democrazia si configura come quella forma politica che risponde alla costitutiva apertura sociale della persona, che tutela la diversità tra le persone e i collettivi che le persone formano senza che questa diversità dia luogo all’ineguaglianza e, di conseguenza, allo scontro. Per far sì che le diverse forme di legame sociale si attuino pienamente e liberamente occorre dunque una forma di governo che salvaguardi le libertà individuali ed i diritti di ogni cittadino, e favorisca lo sviluppo dei diversi aggregati umani (famiglia, associazioni, nazione...).

Si è già detto che per Stefanini la democrazia in atto è sempre approssimativa rispetto al concetto puro di democrazia, concetto che mantiene un valore paradigmatico³¹. La definizione del concetto puro di democrazia è autogoverno del popolo, e in questo senso «la democrazia è un

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibid.*, p. 117.

³¹ *Ibid.*, p. 118.

atto di fede che l'umanità fa su se stessa³²: credere che l'uomo possa auto-governarsi è credere fermamente nella componente spirituale dell'uomo, che lo spinge oltre gli angusti limiti degli interessi empirici e particolaristici, sollevandolo agli interessi universali ed ai valori propriamente umani. Tuttavia Stefanini è pienamente consapevole dell'imperfezione delle forme in cui la democrazia si realizza storicamente. Nell'esaminare queste forme, egli sembra non parteggiare per alcuna, ma in maniera chiara ne individua i limiti e indica un possibile superamento. Per prima cosa specifica il “triplice piano” in cui si articola l'attività umana consociata: a) *Piano morale* (*dikaios*), b) *Piano politico* (*nómimon*), c) *Piano economico* (*ophélimon*)³³. Nel chiarire il rapporto tra i tre piani, un rapporto che va dall'alto (a) al basso (c), Stefanini adopera i concetti filosofici di *materia* e *forma*: «il piano inferiore è materia rispetto a quello superiore, mentre il piano superiore è forma rispetto a quello inferiore. Sicché si applica al rapporto tra i tre piani la legge trascendentale e si precisa che il piano inferiore è *cieco* se non è illuminato da quello superiore, mentre il piano superiore è *vuoto* se non vale a stringere e organizzare la materia che gli è offerta dal piano inferiore»³⁴. Ne consegue che il piano morale deve informare il piano politico e il piano politico deve informare quello economico, e il piano superiore non può fare a meno di quello inferiore pena la caduta nel formalismo; infatti la materia non può porsi come forma a sé stessa.

L'accusa che in *Personalismo sociale* viene mossa ai due grandi sistemi politici della modernità, il liberalismo ed il socialismo, è quella rispettivamente di *politicismo* e di *economicismo*. Il liberalismo è “democrazia formale”, *politicismo*, perché «propone e impone la forma pura della libertà, quella che si consuma in sé medesima, senza stringere alcun contenuto [...]. Succede, nella sfera del liberalismo, che il formalismo della libertà politica lascia libero campo allo sfrenarsi degli interessi e alla vittoria dei più forti»³⁵. La

³² *Ibid.*, p. 123.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibid.*, pp. 127-128.

³⁵ *Ibid.*, pp. 128-129.

democrazia socialista, invece, pone al di sopra di tutto il piano economico pretendendo «che la vita possa essere contenuta nell'unica categoria dell'utilità, vanificando la norma morale e squalificandola quale artificiosa sovrastruttura»; essa, cercando di ottenere la coesione sociale partendo esclusivamente dalla *materia*, «mira a conseguire la giustizia a scapito della libertà, l'uguaglianza a scapito del differenziamento e dell'autocontrollo»³⁶. Stefanini critica, infine, anche quella che potrebbe sembrare una giusta sintesi, il liberalsocialismo, poiché «l'*economicismo* non si corregge con un'infusione di *politicismo*, ma entrambi debbono correggersi con l'integrazione di ciò che manca loro nella scala dei valori umani»³⁷.

Ispirazione religiosa e significato metafisico del personalismo sociale: la democrazia e lo Stato come “signum”

Il personalismo sociale rappresenta certamente un capitolo importante della teoria stefaniniana sulla persona, ma è pur sempre solo un capitolo. Rispetto al personalismo di Emmanuel Mounier e di *Esprit*, quello di Stefanini è meno incentrato sulla tematica sociale, ma è decisamente più fondato dal punto di vista speculativo. Tutte le argomentazioni del filosofo trevigiano sulla società e le critiche ai sistemi politici hanno il loro fondamento nello statuto ontologico e morale della persona (i primi due capitoli dell'opera in oggetto sono dedicati alla teoria della persona e al personalismo morale). Non si possono comprendere le critiche di Stefanini al liberalismo se non si ha presente il concetto di libertà da lui sviluppato in ambito ontologico ed etico prima ancora che politico, così come non si possono capire a fondo le critiche al marxismo se non si assimila il concetto che la socialità tra le persone non si fonda solo sul bisogno materiale ma ha la sua radice nella “diffusività” dello spirito umano: *dietro la teoria sociale c'è la metafisica della persona*. Dare un fondamento speculativo alla teoria politica, riallacciare il pensiero politico alla filosofia, è un'esigenza che può avere ancora la sua attualità.

³⁶ *Ibid.*, p. 129.

³⁷ *Ibid.*, p. 53.

Ci sembra opportuno, inoltre, prendere in considerazione il significato metafisico che assume lo stesso personalismo sociale di Stefanini, accompagnato da una forte ispirazione cristiana. Per il personalismo sociale, la comunità umana, nelle forme in cui si realizza, oltre che essere *res* è anche *signum*, nel senso che non ha un significato fine a sé stessa, ma rimanda ad altro da sé, è testimone di qualcosa che la supera. In questo senso ritorna in tutta la sua importanza il discorso sull'*imaginismo*. Anche la democrazia, per il filosofo veneto, ha un *significato metafisico*³⁸ di cui le società democratiche devono farsi testimone. La democrazia autentica è segno della sostanziale *spiritualità* delle persone che, pur nell'unione, sussistono nella loro singolarità, ed è immagine del Corpo mistico di Cristo³⁹: in esso le membra sono unite pur mantenendo la loro diversità. Ecco perché la pianta che è immagine del Corpo mistico, la vite, diviene anche simbolo della democrazia. Gesù, quando volle rendere in immagine l'idea del Corpo mistico, non utilizzò la palma «dove il fusto è tanto robusto e massiccio che sopprime i rami e regge da solo in vetta il folto delle foglie e dei frutti», ma proprio la vite «da pianta dove il tronco si prolunga nei tralci fin quasi a confondersi con essi»⁴⁰. La palma resta emblema dello stato totalitario, la cui struttura, per quanto massiccia possa essere, non potrà mai portare linfa vivificante alle diverse componenti sociali. Lo Stato ha un ruolo fondamentale per la realizzazione di una democrazia come *signum*, esso è istituito dalla persona e nella società, che è immagine della persona, rappresenta ciò che per il singolo è la ragione: «come la ragione nel singolo riduce ad unità i momenti discontinui dell'esperienza e compone la coerenza del carattere morale, così la ragione comune esercita sulla molteplicità degli individui un potere di coordinazione delle attività e dei loro interessi, garanzia di equilibrio e compostezza sociale. Come la ragione è imperativa, nel singolo, sulle forze subalterne degli impulsi e degli istinti, così lo Stato è investito della ragione

³⁸ *Ibid.*, p. 54.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 75.

di sovranità sugli elementi che lo compongono»⁴¹. Ciò non significa che lo stato si pone al di sopra della coscienza personale del singolo o debba sostituirla (come nello *Stato etico*), ma è segno che il dramma della vita individuale si ripercuote come dramma del vivere consociato. E come la ragione nella personalità individuale è in perenne lotta contro le tendenze disgregative degli istinti, così nella società i mille interessi particolaristici possono entrare in conflitto con l'ordine generale istituito dallo Stato⁴². Tuttavia lo Stato non deve essere solo strumento di repressione, ma anche e soprattutto mezzo di elevazione umana, poiché «non è solo *remedium peccati*, ma anche *signum dignitatis*»⁴³: infatti lo stato, istituito e riconosciuto dalle persone stesse, è segno della loro volontà di conquistare una razionalità sempre più piena anche nel vivere comune; pur non essendo *spirito* come nell'idealismo, è *imagine* della spiritualità personale che ordina la materia informe.

Conclusione: attualità del personalismo sociale di Stefanini

A conclusione di questa esposizione si può sicuramente affermare che il personalismo come movimento dai caratteri ben delineati ha fatto il suo corso; tutti i movimenti hanno la loro nascita ed il loro tramonto, il personalismo, però, a differenza di altri movimenti filosofico-politici, ha il pregio di «non temere» la sua fine, purché, come ha detto Ricoeur, «viva la persona anche se muore il personalismo»⁴⁴. Al termine di questo percorso, infatti, non vogliamo dimenticare che la filosofia di Stefanini è stata una delle espressioni del personalismo e della concezione comunitaria dei rapporti interumani che si richiama in ultima analisi alla corrente agostiniana e francescana (soprattutto nella concezione della persona umana come immagine della Persona divina); questa corrente di cui Stefanini fa parte può essere posta accanto al personalismo e al comunitarismo di Jacques Maritain

⁴¹ *Ibid.*, p. 76.

⁴² *Ibid.*, p. 77.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ P. RICOEUR, *La persona*, a cura di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 21, 36.

che si richiama invece maggiormente al modello aristotelico-tomistico. Anche per la visione di Stefanini possono valere le parole del filosofo francese secondo cui “la retta vita terrena della moltitudine non si identifica con la semplice somma dei beni individuali, ma con il bene comune”⁴⁵. Comune ad entrambi i personalismi è anche la destinazione oltremondana della persona che rende consapevole la politica dei limiti della sua funzione.

Oggi l'interesse per i diritti della persona umana non è venuto meno, anche se non poggia su un'antropologia filosofica “forte” speculativamente come quella proposta da Stefanini. Tuttavia è proprio nell'ambito del pensiero politico che si riaccende l'interesse per una forma di Stato che si ponga come alternativa al liberal-capitalismo (oggi imperante ma non privo di pecche) ed al socialismo reale, rivelatosi fallimentare. In particolare, negli Stati Uniti, paese di indiscussa tradizione liberale, si è andato delineando un pensiero etico-politico di tipo personalista e comunitario, specialmente ad opera di Alasdair MacIntyre⁴⁶. In tal senso, la proposta stefaniniana, anche se legata al suo periodo storico e inattuale in certe sue proposte, rappresenta ancora una sfida aperta alla concezione dello stato non come inevitabile limite da porre alla libertà dell'individuo, ma come mezzo per la sua piena realizzazione. Realizzazione che non è mai, come per lo statalismo, compito primario ed esclusivo dello stato, ma compito di ogni singolo uomo che trova in esso un sostegno e non un oppositore. Stefanini ci invita a pensare lo Stato non solo come “strumento” politico, ma anche come espressione dello statuto ontologico dell'uomo che non è «né angelo, né bestia»⁴⁷ ma razionalità e insieme istinto che deve essere regolato; così

45 J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Paris 1946; tr. it. e cura di A. Pavani, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1980. Cfr. anche R. GATTI, *Persona e democrazia: Jacques Maritain*, in ID., *Democrazia in transizione*, Agrilavoro Edizioni, Roma 1997, pp. 81-86; T. VALENTINI, *Fondamenti, valori e limiti della democrazia: tornare a leggere Maritain “filosofo della politica”*, in «Studium Ricerca», 117, n. 5, 2021, pp. 76-114.

46 Cfr. P. NEPI, *Individui e persona. L'identità del soggetto morale in Taylor, Jonas e MacIntyre*, Studium, Roma 2000.

47 L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 76.

la comunità umana, che pur deve essere fondata sul valore spirituale della solidarietà, non può essere totalmente libera dagli interessi particolaristici degli individui, né scevra di forze disgreganti, che tuttavia lo Stato è chiamato a comporre nel rispetto delle differenze.

Summary

This paper deals with the political thought of Luigi Stefanini (1891-1956). In particular, I analyze his fundamental book with the title “Social Personalism.” First of all, I explain the philosophical meaning of the Personalism and I compare Stefanini’s approach with that of Emmanuel Mounier. Then, I analyze the social Personalism, especially in relation with the problem of democracy. Therefore, I underline the Christian inspiration of Stefanini’s thought and I highlight the most relevant aspects in comparison with the political philosophies of Maritain and MacIntyre.

Key words

Personalism, person, State, democracy

Sommario

In questo articolo tratto della concezione politica di Luigi Stefanini (1891-1956) prendendo in esame principalmente l’opera intitolata *Personalismo sociale*. Dapprima introduco in generale cos’è il “personalismo” come corrente filosofica e come lo intende Stefanini confrontandolo in particolare con il personalismo di Emmanuel Mounier; successivamente arrivo al nocciolo della questione riguardo al personalismo sociale soprattutto in riferimento all’idea di democrazia, sottolineandone l’ispirazione cristiana; infine cerco di mostrare cosa può esserci di ancora vivo nel personalismo sociale di Stefanini riferendomi anche al pensiero di autori come Jacques Maritain e Alasdair MacIntyre.

Parole chiave

Personalismo, persona, Stato, democrazia

Principi e valori della democrazia:
i paradigmi differenti e complementari
di Luigi Stefanini e Guido Calogero

di Tommaso Valentini

«La democrazia è l'ordine sociale politico più personale, in quanto è quello per il quale ognuno è giudice sul tutto: quello secondo il quale per ogni cittadino passa tutta la città, per ogni suddito passa tutto lo Stato, per ogni coscienza passa tutta la legge, per ogni singola libertà passa tutta l'autorità»¹

«Questo è l'atteggiamento fondamentale dello spirito democratico: il *tener conto degli altri*. [...]. L'unità della democrazia è l'unità degli uomini che, per qualunque motivo, sentono questo dovere di capirsi a vicenda, e di tenere reciprocamente conto delle proprie opinioni e delle proprie preferenze. [...]. La vera democrazia non è il paese degli oratori, è il paese degli ascoltatori»²

Due paradigmi per la ricostruzione democratica e civile dell'Italia postbellica

Le democrazie occidentali mostrano oggi i segni di una profonda crisi. I politologi hanno svolto e continuano a svolgere analisi critiche sui motivi profondi di tale crisi: tra questi, *in primis*, il populismo, il leaderismo con il connesso dissolversi dei partiti tradizionali, le aporie della rappresentanza politica e l'astensionismo elettorale, il dominio della finanza, i processi di globalizzazione, ecc., arrivando persino a parlare di “postdemocrazia” (Colin Crouch), di uno svilimento irrecuperabile di tale forma di governo. Come ha giustamente affermato anche Laura Bazzicalupo, «sono tempi inquietanti questi, per la democrazia [...]. La crisi esplode nel momento stesso in cui la democrazia trionfa in quasi tutti gli Stati del globo. Questo significa che, da un certo punto di vista, la democrazia è un fatto: il fatto della modernità compiuta, quando l'origine umana della politica non è più

¹ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, Introduzione di A. Rigobello, Studium, Roma 1979, p. 4 [la prima edizione del volume è del 1952].

² G. CALOGERO, *L'abbiazi della democrazia*, [prima edizione: 1944], in ID, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, con una testimonianza di N. Bobbio, a cura di T. Casadei, Diabasis, Reggio Emilia 2001, p. 12.

discutibile e non è più discussa l'istituzione politica della società da parte del potere dei cittadini. Eppure, il disagio verso le forme democratiche tradizionali si è spinto a tal punto che si mette in discussione che questa stessa blasonata categoria sia adeguata a pensare la convivenza umana oggi. Si parla esplicitamente di post-democrazia. Non so francamente se il termine sia appropriato. Certo assistiamo oggi ad una estesa crisi di fiducia nelle modalità di organizzazione politica democratica: quel governo rappresentativo che in Occidente ha a lungo coinciso con l'antico termine greco»³.

Le riflessioni di Luigi Stefanini (1891-1956) e di Guido Calogero (1904-1986), elaborate negli anni della ricostruzione etica e civile dell'Italia postbellica e postfascista, possono aiutarci a ritrovare una rinnovata fiducia nella democrazia, nelle sue pratiche e nella sua stessa essenza filosofica. Entrambi gli autori non nascondono le enormi difficoltà della vita democratica, né quelle che in anni più recenti Norberto Bobbio ha chiamato le “promesse non mantenute della democrazia”: tuttavia per essi la realizzazione di un'autentica democrazia è e deve rimanere un compito etico, un ideale regolativo che deve guidare ogni scelta politica; la democrazia, in fondo, è “un atto di fede che l’umanità fa su sé stessa”. Differentemente da altri autori che risolvono il problema della democrazia nelle sue procedure e nelle sue prassi elettorali, Stefanini e Calogero, pur partendo da differenti prospettive filosofiche, si dimostrano concordi nel fondare la democrazia su un’antropologia di carattere relazionale e dialogico: il principio persona, teorizzato da Stefanini, implica e, in qualche misura, costituisce il presupposto stesso del principio del dialogo proposto da Calogero. Possiamo dire che una democrazia compiuta scaturisca da una sintesi feconda tra il principio persona e il principio dialogico: la democrazia è quel regime politico che si basa sulla *dignitas personae*, sul rispetto dell’altro, sulla pratica del dialogo e dell’ascolto alla ricerca dell’intesa. La socialità, afferma Stefanini, è “endogena alla persona” e tale socialità si esplica e si struttura come principio dialogico: in maniera non del tutto dissimile da Stefanini, Calogero arriva a sostenere che

³ L. BAZZICALUPO, *Introduzione. La doppia crisi della democrazia*, in EAD. (a cura di), *Crisi della democrazia*, Mimesis, Milano 2014, p. 17.

“il principio del dialogo”, ovvero il dovere di comprendere gli altri, è persino più originario del “principio del logo”. A questo proposito va sottolineato che un punto di riferimento comune ai due autori italiani è certamente l'*ars dialogandi* socratico-platonica, di cui i due autori furono eminenti studiosi.

In questo saggio vengono prese in esame le prospettive di Stefanini e Calogero, mettendo in evidenza le notevoli differenze teoretiche che emergono soprattutto a proposito del discorso metafisico, ma sottolineando anche alcune forti convergenze: pur partendo da prospettive speculative antitetiche – Stefanini è teorico di una “metafisica della persona” e si spinge a parlare di un “significato metafisico della democrazia”, mentre Calogero è critico nei confronti di ogni fondazione metafisica – i due autori si dimostrano però concordi nella ricerca dei fondamenti etici della democrazia: quest’ultima è una *forma regiminis* tesa a difendere la libertà e il pieno sviluppo della persona umana, una difesa che può essere realizzata solo nell’esercizio di un autentico dialogo. Richiamandosi pertanto al modello socratico-platonico, i due autori difendono una visione della democrazia come prassi dialogica e comunicativa mirante all’intesa sui valori etici e sul bene comune da realizzare. Non è un caso che sia Stefanini che Calogero considerano le loro riflessioni sul linguaggio e sulla comunicazione umana come preliminari e propedeutiche rispetto al discorso politico: la democrazia è in primo luogo una prassi linguistica e comunicativa, una prassi dove al massimo di *parresia* deve corrispondere la massima buona volontà dell’intesa, cioè di comprendere le ragioni dell’altro⁴. Stefanini e Calogero sono concordi nel sottolineare

⁴ Da notare è che Stefanini e Calogero hanno, in larga misura, anticipato il *linguistic turn* che ha caratterizzato tanta parte della filosofia del secondo Novecento: le loro riflessioni degli anni Quaranta e Cinquanta sulla democrazia come prassi dialogica sono state, inoltre, precorritrici degli attuali paradigmi riguardanti la ragione comunicativa e la democrazia deliberativa, quali quelli teorizzati più di recente dai tedeschi Karl-Otto Apel e da Jürgen Habermas. Nel corso della trattazione verranno fatte ulteriori precisazioni e verranno indicati opportuni riferimenti bibliografici sugli studi che più hanno messo in evidenza tali aspetti precorritori individuabili in Stefanini e in Calogero.

che la democrazia, prima ancora di essere una forma di organizzazione politica, è una *forma mentis*, un atteggiamento etico che richiede cura e formazione: si comprende allora l'importanza decisiva che entrambi gli autori conferiscono al momento pedagogico e segnatamente all'educazione civica. Entrambi gli autori maturano le loro riflessioni nell'Italia del ventennio fascista, in un clima di violenta soppressione di ogni libertà e di ogni prassi democratica: all'indomani del secondo conflitto mondiale, caduto il regime fascista, essi si rendono conto dell'importanza che l'educazione civica assume per il ripristino di un'autentica democrazia e per quindi per la concreta attuazione dei principi sanciti dalla Costituzione repubblicana. I loro scritti politici hanno quel carattere altamente pedagogico e formativo – si pensi al calogeriano *L'abbiccì della democrazia* (1944) e agli stefaniniani *Personalismo sociale* (1952) e *Personalismo educativo* (1955) – che li rende ancora oggi ampiamente attuali e fruibili: si tratti di scritti che definiscono l'essenza stessa della vita democratica e che pertanto, nonostante i decenni che ci separano da essi, rimangono, per molti aspetti, attuali e programmatici. L'esperienza totalitaria ha dimostrato ai due autori e all'intera generazione cui essi appartenevano che la democrazia, seppur imperfetta e sempre perfettibile, è comunque una conquista etico-politica da custodire gelosamente, da difendere e da promuovere: dopo l'esperienza drammatica del nazi-fascismo e avendo presenti le derive violente del marxismo sovietico, essi si rendono conto che la democrazia è un bene precario che può essere perso – questo ha anche insegnato la storia del Novecento – e che pertanto è necessario rimanere sempre vigili e promuovere con fermezza i processi educativi volti a formare una cittadinanza pienamente consapevole dei suoi doveri e dei suoi diritti civili. Dai loro scritti emerge pertanto un forte senso di *engagement* civile e di passione educativa: essi si dimostrano concordi nel criticare apertamente la visione gramsciana dell'intellettuale organico al partito, ma sono però pienamente consapevoli dell'alta missione culturale e civile che gli intellettuali hanno e devono avere nei confronti del popolo. I due autori, l'uno argomentando da una prospettiva di cattolicesimo sociale (Stefanini), l'altro da una posizione apertamente laica (Calogero), sono dunque concordi nel sottolineare l'urgenza del problema educativo e valoriale per la costituzione di una democrazia che non sia solamente

formale ma anche sostanziale. Per entrambi la democrazia è e deve essere una “democrazia dei valori”: prima ancora che essere una prassi politica, ai loro occhi la democrazia è un *ethos*, uno stile di vita, un atteggiamento interiore: essi si spingono a asserrire che i fondamenti della democrazia non si trovano solamente nell’ambito del diritto e della prassi politico-istituzionale, ma *in interiore homine*, nell’interiorità stessa dell’uomo e nella sua disponibilità all’ascolto dell’altro. Si comprende allora come tra Stefanini e Calogero si possa scorgere un consenso su alcuni valori decisivi che devono caratterizzare l’*homo democraticus*: in primo luogo, il rispetto per l’alterità, l’esigenza della libertà intesa come autonomia della persona e, non da ultimo, una forte istanza di giustizia sociale. Stefanini definisce la sua prospettiva etico-politica come “personalismo sociale”, mentre Calogero parla esplicitamente di un liberalsocialismo basato sul valore imprescindibile del dialogo.

In questa trattazione mettiamo in evidenza le peculiarità di questi due itinerari di ricerca, sottolineando le analogie, ma non sottacendo neanche le differenze: sia Stefanini che Calogero sia formano in un clima dominato dall’idealismo crociano e gentiliano ed entrambi, sin dai primi scritti, prendono le distanze dall’attualismo di Giovanni Gentile e dalla sua visione dello Stato etico, storicamente legata all’esperienza fascista. Alla caduta del regime si pongono entrambi in prima linea per la ricostruzione etica e civile dell’Italia, gettando le basi filosofiche e culturali della neonata democrazia parlamentare: Stefanini, in sintonia con i francesi Emmanuel Mounier e Jacques Maritain, sottolinea il forte nesso tra gli ideali evangelici e i principi democratici (il rispetto della persona, la ricerca del bene comune, l’istanza della sussidiarietà), mentre Calogero, partendo da un punto di vista laico ma dichiaratamente aperto a forme religiose ecumeniche come quella espressa dal suo amico Aldo Capitini, argomenta a favore di una vita democratica basata sui valori di libertà e di giustizia e quindi su di una possibile feconda conciliazione tra gli ideali più alti del liberalismo e del socialismo: ponendo “il liberalismo come metodo e il socialismo come fine”, Calogero sottolinea che «dall’unica radice dell’umana eticità nascono i mutamente integrantisi ideali e istituti

della libertà politica e della giustizia sociale»⁵. A suo parere «questo socialismo fondato sulla libertà è radicato nella più profonda aspirazione morale dell'uomo, quel liberalismo assetato di giustizia e deciso a non contenersi di libertà che possano essere irrilevanti come vuote, convergono e coincidono nel liberalsocialismo»⁶.

Stefanini: il principio persona e la democrazia come “personalismo sociale”

Il pensiero politico di Stefanini si sviluppa in tre fasi, corrispondenti a momenti decisivi della storia italiana ed europea: l'adesione al polarismo sturziano negli anni Venti, la cauta opposizione al fascismo negli anni Trenta e quindi la compiuta teorizzazione della democrazia come “personalismo sociale” negli anni successivi al secondo conflitto mondiale. Definiamo in maniera sintetica le prime due fasi per soffermarci ad analizzare soprattutto la terza – il “personalismo sociale” – che costituisce l'espressione più matura del pensiero etico-politico stefaniniano. A seguito delle elezioni tenutesi il 31 ottobre 1920 Stefanini fu eletto tra i consiglieri del Comune di Treviso e della Provincia nelle file del Partito Popolare Italiano, un partito che, come è noto, era stato fondato nel 1919 dal sacerdote siciliano Luigi Sturzo e che a Treviso era guidato da Giuseppe Corazzin, impegnato nelle lotte sindacali a favore dei lavoratori e vigorosamente antifascista. Il giovane Stefanini entra quindi nella vita politica attiva difendendo gli ideali del liberalismo sturziano: un liberalismo aperto agli ideali di giustizia sociale, fecondato dalla dottrina sociale della chiesa (a partire dall'enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII) e caratterizzato dalla ricerca di un'armonia delle classi, contrapposta alla violenta lotta di classe teorizzata dal marxismo-leninismo. In quegli stessi anni Stefanini diventa anche uno

⁵ G. CALOGERO, *Il centauro liberal-socialista*, in B. RANGONI MACHIAVELLI (a cura di), *Socialismo liberale, liberalismo sociale. Esperienze e prospettive in Europa*, Arnaldo Forni Editore, Bologna 1981, p. 54.

⁶ G. CALOGERO, *Primo manifesto del liberalsocialismo*, [prima edizione 1940], in ID., *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi*, Nuova edizione a cura di M. Schiavone e D. Cofrancesco, Marzorati, Milano 1972, p. 203.

dei punti di riferimento della Gioventù Cattolica trevigiana ed è costretto a prendere una netta posizione di condanna nei confronti dello squadrismo fascista: va ricordato che dall'11 al 14 luglio 1921 alcuni gruppi fascisti occuparono Treviso e si accanirono con atti vandalici contro le sedi delle associazioni cattoliche e dei giornali legati al Partito Popolare. Ancora nell'assemblea generale della Gioventù Cattolica del settembre 1922 Stefanini torna ad affermare pubblicamente e vigorosamente «la inconciliabilità teorica e pratica del fascismo con il cristianesimo»⁷.

Una seconda fase del pensiero politico di Stefanini è caratterizzata dal complesso rapporto con il fascismo e segnatamente con quella che Giovanni Gentile delineava come “la dottrina del fascismo”. La marcia su Roma del 28 ottobre 1922 “scuote le coscenze”: il 31 dicembre del 1922 sul periodico “Fiamma” Stefanini pubblica un importante articolo dal titolo “*La nostra marcia su Roma risale a venti secoli fa*”: il fascismo viene definito come una barbarie che dissolve i valori della civiltà cristiana e della convivenza umana. Nei discorsi pubblici degli anni Venti Stefanini è teorico una resistenza non violenta al fascismo, una dottrina politica che tende ad «una totale conquista della coscienza dei cittadini»⁸. A suo parere, nell'impossibilità fattuale di una rivoluzione politica, la resistenza più profonda e più autentica diventa quella della libertà interiore, della libertà di coscienza: egli è contrario all'uso della violenza in politica e richiama i giovani cattolici a seguire solamente «la disciplina che parte dal profondo dell'anima»⁹. Nei primi anni

⁷ L. CAIMI, *Educazione e persona in Luigi Stefanini*, La Scuola, Brescia 1985, p. 31. Il discorso tenuto da Stefanini viene commentato e opportunamente inquadrato nel suo contesto dallo storico D. VENERUSO, *La "Gioventù Cattolica" e i problemi della società civile e politica italiana dall'Unità al fascismo (1867-1922)*, in L. OSBATT, F. PIVA (a cura di), *La "Gioventù Cattolica" dopo l'Unità (1868-1968)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1972, pp. 113-120.

⁸ L. STEFANINI, *La chiesa cattolica*, [prima edizione: 1943], Morcelliana, Brescia 1952², p. 277.

⁹ Discorso di Stefanini del gennaio 1923 al V Congresso della Federazione giovanile trevigiana: la relazione di Stefanini viene citata anche da D. MORATO, *Azione Cattolica, popolarismo e fascismo a Treviso dal 1919 al 1927*, in P. PECORARI (a cura

della dittatura fascista il suo atteggiamento è dunque quello di una “contestazione interiore”, una sorta di *larratus prodeo*: “*intus ut libet, forsi ut moris est*”. Egli non teorizza e non sollecita la pratica della disobbedienza civile, ma per contrastare il fascismo e «per rifare cristiana la società»¹⁰ si impegna sul piano educativo: a suo parere occorreva, in primo luogo, convincere i giovani che il fascismo non era la soluzione giusta ai problemi politici. In un opuscolo rivolto alla Gioventù Cattolica e pubblicato nel 1922 egli afferma in questi termini il suo dissenso: «siamo apolitici, ma non agnostici in fatto di politica, non indifferenti dinanzi ai problemi che si agitano nel mondo delle leggi e tanto meno indifferenti di fronte ai partiti, sì da permettere ai nostri giovani di amoreggiare col fascismo»¹¹. L’atteggiamento di Stefanini nei confronti del regime fascista permane critico anche negli anni Trenta, ma la sua opposizione pubblica in giornali e riviste si attenua in seguito ai Patti Lateranensi del 1929. La ragione di questo mutamento di prospettiva si trova essenzialmente in due motivi: l’intesa tra Stato e Chiesa veniva vista positivamente poiché segnava la fine dell’annosa “questione romana”, determinando così una riconciliazione e un reciproco riconoscimento, almeno in Italia, tra la chiesa e la statualità moderna; in secondo luogo, negli anni Trenta l’ideologia fascista veniva vista dal mondo cattolico, secondo le parole dello storico e giurista Arturo Carlo Jemolo, come “il nemico numero due” rispetto al bolscevismo e quindi rispetto a quel marxismo ateo che in Russia, con Stalin, aveva preso le forme di una violenta dittatura. Quindi il fascismo come “male necessario”, come antidoto allo stalinismo. E questo fu l’atteggiamento non solo di Stefanini, ma anche di numerosi ecclesiastici ed intellettuali. Emblematico, a questo proposito, è il caso di Armando Carlini, che era in

di), *Chiesa, Azione Cattolica e fascismo nell’Italia settentrionale durante il pontificato di Pio XI (1922-1939)*, Vita e Pensiero, Milano 1979, p. 759.

¹⁰ L. STEFANINI, *La nuova Costituente. Programma e metodo della Società della Gioventù Cattolica Italiana*, Federazione Diocesana Vicentina della G.C. Editrice, Vicenza 1922, p. 6.

¹¹ *Ibid.*, p. 39.

corrispondenza epistolare con Stefanini e che negli anni Trenta era stato anche Rettore dell'Università di Pisa, avendo aderito al regime fascista. In uno scritto del 1934 dal titolo *Filosofia e religione nel pensiero di Mussolini*, Carlini valuta molto positivamente il Concordato del 1929: egli arriva a sostenere che «da conciliazione tra lo Stato e la Chiesa promossa da Mussolini ha un'importanza storica di gran lunga superiore (per lo meno è da augurare) a quella della Rivoluzione francese»¹². Parole forti e che poi saranno smentite dallo stesso Carlini negli anni Cinquanta¹³.

¹² A. CARLINI, *Filosofia e religione nel pensiero di Mussolini*, Istituto Nazionale Fascista di Cultura, Roma 1934, p. 34. I Patti Lateranensi sono valutati molto positivamente anche da Stefanini: in essi viene infatti stabilito «un nuovo concetto di separazione, non quale reciproca indifferenza dello Stato e della Chiesa, ma quale esatta distinzione e reciproco rispetto delle specifiche competenze dei due poteri. La distinzione di queste ultime, a sua volta, è segnata col criterio che scevera il divino dall'umano, il sacro dal profano, l'eterno dal temporale. Liberi e assolutamente sovrani entrambi i poteri nella zona riservata alle rispettive competenze: lo Stato non discute i dogmi della Chiesa e rispetta quanto rientra nella giurisdizione di questa; la Chiesa riconosce l'assoluta sovranità dello Stato, senza alcuna indebita inframmettenza, per quanto è materia di giurisdizione statale». L. STEFANINI, *La chiesa cattolica*, cit., pp. 277-278. Forse è pleonastico ricordare che i Patti Lateranensi e la sottessa visione della separazione tra Stato e chiesa sono stati recepiti anche nell'Articolo 7 della Costituzione della Repubblica italiana. Calogero, differentemente da Stefanini e Carlini, ha una posizione più critica nei confronti dei Patti Lateranensi: richiamandosi anche alla posizione di Riccardo Bauer, di Ernesto Rossi e allo stesso discorso tenuto da Benedetto Croce al Senato nella seduta del 24 maggio 1929 per la discussione sulla ratifica dei Patti, sostiene che questi, sotto il profilo ideologico, sono stati «una clamorosa consacrazione del successo del fascismo, avendogli la chiesa concesso quel riconoscimento dello stato nazionale, che invece aveva negato ai precedenti governi liberi». G. CALOGERO, *I Patti Lateranensi e la cosiddetta pluralità degli ordinamenti giuridici*, [prima edizione: 1959], in ID., *Filosofia del dialogo*, [prima edizione: 1962], Introduzione di S. Petrucciani, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 295-317, p. 296.

¹³ Nel 1945 Carlini fu costretto a lasciare l'insegnamento universitario a causa della sua convinta adesione al regime fascista. In seguito egli cercò di prendere

Il fascismo, osserva Stefanini nei cosiddetti “anni del consenso” al regime, esprime «l'esigenza totalitaria dello Stato»¹⁴: egli pur non mostrando apertamente il suo dissenso, che del resto avrebbe comportato l'esclusione dall'insegnamento universitario, continua comunque a sottolineare nelle sue pubblicazioni l'importanza fondamentale della libertà interiore e dei valori dell'umanesimo cristiano, espressioni di «una virtualità di dissenso sull'istanza totalitaria»¹⁵. Come altri intellettuali degli anni Trenta, Stefanini evita comunque di entrare apertamente nel dibattito ideologico-politico e si dedica soprattutto all'insegnamento della storia della filosofia e dell'estetica, ambito quest'ultimo nel quale l'autore ha dato contributi notevoli ed originali¹⁶. L'autentico pensiero politico di Stefanini emerge e si sviluppa soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, negli anni della Costituente e della ricostruzione: ricostruzione delle istituzioni democratiche e quindi anche “risorgimento” sul piano etico e culturale. Stefanini condivide con Michele Federico Sciacca l'istanza di proporre tale ricostruzione civile e spirituale dell'Italia come una sorta di «neopatristica», ovvero come un recupero nel pensiero e nell'azione dei valori più autentici dell'umanesimo cristiano: «ogniqualvolta il problema dell'uomo si faccia presente, – afferma Sciacca – la Patristica, fondamento per una soluzione autentica di esso, diventa “attuale”. Pertanto a noi sembra (senza che ciò comporti

le distanze dal suo entusiasmo giovanile per il fascismo e nel 1951 fece un pubblico *mea culpa* affermando: «i filosofi han sempre sofferto di ingenuità in questo campo [la politica], a cominciare da Platone che sperava nel “tiranno” siracusano per fondare la sua Repubblica, e sino a Hegel che esaltava con lo stesso animo il re di Prussia». A. CARLINI, *Alla ricerca di me stesso (Esame critico del mio pensiero)*, Sansoni, Firenze 1951, p. 105.

¹⁴ L. STEFANINI, *La chiesa cattolica*, cit., p. 278.

¹⁵ *Ibid.*, p. 279.

¹⁶ A questo proposito mi limito ad indicare gli studi di Umberto ECO, *Il concetto di «Gestalt» nell'estetica di Luigi Stefanini*, [prima edizione in «Rivista di Estetica»], I, 2, 1956, pp. 177-180], in ID., *La definizione dell'arte*, Mursia, Milano, 1985, pp. 44-47) e di F. SOLITARIO, *Luigi Stefanini e la circolarità estetica-metafisica*, in «Annuario filosofico», 35 (2019), pp. 332-354.

irrigidimenti esclusivistici) che una soluzione cristiana dei problemi del pensiero contemporaneo, che è essenzialmente “antropologico”, sia possibile nel senso, diciamo così, di una “neopatristica” che tenga conto [anche] del meglio della Scolastica non [...] rigidamente aristotelica»¹⁷.

Vengo quindi alla *pars construens* del discorso politico di Stefanini: la sua visione della democrazia come “personalismo sociale”, ovvero come democrazia sostanziale fondata sulla dignità assoluta della persona umana. Non si dimentichi che quella personalistica è una cultura e una *forma mentis* che ha contribuito in maniera determinante anche all’elaborazione della Costituzione della Repubblica Italiana: basti pensare all’Articolo 2 sulla tutela dei «diritti inviolabili dell’uomo» e all’Articolo 3 che pone esplicitamente come fine delle istituzioni statali «il pieno sviluppo della persona umana». Come è stato più volte sottolineato da storici, filosofi e giuristi, nella Costituzione italiana si avverte l’eco di tre grandi matrici culturali ed etico-politiche: la tradizione liberale, il pensiero socialista e non da ultimo, il “personalismo cristiano”, elaborato in Italia da autori come Rosmini e Gioberti¹⁸ e conosciuto dai membri dell’Assemblea costituente anche nelle elaborazioni di autori francesi quali Emmanuel Mounier e Jacques Maritain¹⁹.

¹⁷ M.F. SCIACCA, *L’interiorità oggettiva*, Marzorati, Milano 1960, p. 47 [in nota].

¹⁸ Sul concetto di persona in Gioberti cfr. L. STEFANINI, *Personalismo giobertiano*, [pubblicato in «Giornale di Metafisica», 1952, 5, pp. 545-558], in ID., *Personalismo filosofico*, Prefazione di F. Battaglia, Morcelliana, Brescia, 1962, pp. 210-234.

¹⁹ Un chiaro influsso di Mounier e Maritain è riscontrabile in esponenti della Democrazia cristiana quali Giorgio La Pira, Giuseppe Dossetti, Alcide De Gasperi, Aldo Moro e, non da ultimo, presso donne quali Maria de Unterichter, Elsa Conci e Laura Bianchini. A questo proposito mi limito ad indicare G. CAMPANINI, *Universi e perversi di cultura politica democratica personalista*, G. TONINI (a cura di), *Metamorfosi della democrazia*, Massimo, Milano 1985, pp. 195-228; P. DORIA, *Diffusione e recezione in Italia del pensiero politico di Jacques Maritain*, in ID., *La condanna della “dottrina Maritain”*, Aracne, Roma 2008, pp. 11-52 ; F. OCCHETTA, *Le tracce del pensiero di Maritain nella democrazia italiana*, «La civiltà cattolica», vol. 161, 2010, fascicolo 3835, pp. 43-49; G. ALFANO, *L’influsso di Mounier sulla democrazia del dopoguerra*, in G. D’ACUNTO, A. MECARIELLO (a cura di), *Mounier. Persona e comunità*, Chirico, Napoli 2018, pp. 181-190.

Nel 1952 Stefanini dà alle stampe *Personalismo sociale*, una *summa* del suo pensiero nella quale vengono sviluppati i risvolti etico-politici delle sue riflessioni teoretiche: con quest'opera, in particolare, egli cerca di conferire solide basi speculative alla restaurata democrazia parlamentare, sottolineando il «primo della persona» su qualsiasi forma di statalismo e di collettivismo. Per il filosofo «la persona umana, come “fine in sé”, preordina ogni forma sociale, e i diritti della persona prevalgono su ogni dispositivo sociale e ne condizionano la legittimità»²⁰. Ciò che rende autentica la democrazia non è solo il configurarsi come “governo del popolo”, ma l’essere una forma politica che pone come suo fine il rispetto dei diritti della persona nella sua singolarità irripetibile²¹. Il *bonum commune* – viene ribadito – «coincide con l’esercizio e la preservazione dei valori della persona»²². Il porre la

²⁰ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, [la prima edizione del volume è del 1952], Introduzione di A. Rigobello, Studium, Roma 1979, p. 49.

²¹ Stefanini riprende da Rosmini la visione della persona come «diritto sussistente» (A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, [edizione originale 1841-1845], a cura di R. Orecchia, Ed. Nazionale, Cedam, Padova 1967, vol. I, p. 192) e la aggiorna tenendo presente il nuovo contesto filosofico-politico del secondo Dopoguerra. A questo proposito cfr. Rocco LI VOLSI, *Il “ritrovamento” stefaniniano di Antonio Rosmini*, in Aa. Vv., *Rosmini e Stefanini. Persona, etica, politica*, Prometheus, Milano, 1998, pp. 53-72; nello stesso volume si veda anche il saggio di Giuseppe GOISIS, *Persona e politica a partire da Antonio Rosmini e da Luigi Stefanini*, pp. 73-102. Sulla visione rosminiana della persona come «diritto sussistente» mi permetto di rinviare anche al mio saggio: *Il “personalismo liberale” di Antonio Rosmini: interpretazioni e motivi di attualità*, in R. PEZZIMENTI (a cura di), *Rosmini. Politica, diritto, economia*, [quaderno monografico di] «Res Publica. Rivista di studi storico-politici internazionali», 25, 2019, pp. 41-68.

²² *Ibidem*. Come è noto, la nozione di *dignitas personae* ha una lunga tradizione che affonda le sue radici nel diritto romano, nella cultura ebraico-cristiana e nella filosofia medievale. Le stesse affermazioni di Kant sulla “dignità della persona” (*Würdigkeit der Person*) costituiscono una laicizzazione della prospettiva di San Tommaso secondo la quale la persona sarebbe sempre da considerare come “fine in sé” – (*Zweck an sich* nel linguaggio kantiano) – poiché essa è *imago Dei* ed

dignitas personae come fine della prassi politica evita ogni forma di deriva totalitaria dello Stato²³ o di «ipertrofia dello Stato».²⁴

Uno dei meriti teorici della proposta di Stefanini, a mio parere, può essere individuato nel recupero del rapporto tra trascendenza e politica: la trascendenza, di cui la persona umana è emblematica espressione, evita la tentazione sempre insorgente di “sacralizzare la politica”. Nella prospettiva ebraico-cristiana solo Dio, trascendenza di cui l'uomo è *imago*, è l'Assoluto ed è il Signore: tutto il resto è relativo, finito, transeunte e fal-libile. In tale concezione religiosa anche il potere politico viene desacralizzato e relativizzato. A tal proposito Dario Antiseri, proponendo una forma di liberalismo aperto alla trascendenza cristiana, ha correttamente osservato: «con il messaggio cristiano aveva fatto irruzione nel mondo l'idea

è pertanto «*a Deo propter se quaesita in universo*». TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, III, 112.

²³ Si noti che anche il giovane Norberto Bobbio negli anni Quaranta subì il fascino del personalismo e lo considerò una filosofia in grado di salvaguardare i diritti della persona in opposizione alle possibili ingerenze dello Stato autoritario. La sua prolusione del 1946 all'Università di Padova venne dedicata a *La persona e lo Stato*: «l'uomo, in quanto diviene persona, sorpassa continuamente lo Stato, e quindi non può essere racchiuso integralmente nei limiti dello Stato, perché ne va della sua possibilità stessa di allargare gli orizzonti della propria umanità, di irrobustire la propria personalità morale che si perfeziona soltanto nella libertà incondizionata della coscienza» N. BOBBIO, *L'uomo e lo Stato*, saggio riedito in ID., *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, Donzelli, Roma 1996, p. 83. Differentemente da Stefanini, Bobbio ricerca una valenza laica del personalismo e si richiama alla tradizione kantiana. Talvolta non viene sufficientemente sottolineato che in Bobbio il personalismo è stato la matrice filosofica delle sue teorie sulla tolleranza e sul relativismo tollerante. In *Verità e libertà* (1960) egli afferma: «che la verità sia personale significa in fin dei conti che la molteplicità delle verità è giustificata dalla molteplicità e irriducibilità delle persone. [...] Il personalismo è il tentativo più radicale di prender atto della moltiplicazione all'infinito delle verità e insieme di rifiutare la soluzione scettica». N. BOBBIO, *Verità e libertà*, in ID., *Elogio della mitessa e altri scritti morali*, Linea d'ombra, Milano 1994, p. 64-65).

²⁴ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 129.

che il potere politico non è il padrone della coscienza degli individui, ma che è la coscienza di ogni uomo a giudicare il potere politico. Per il cristiano solo Dio è il Signore, l'Assoluto. Lo Stato non è l'Assoluto: *Káȳsar* non è *Kýrios*. E con ciò il potere politico veniva desacralizzato, l'ordine mondano relativizzato e le richieste di Cesare sottoposte al giudizio di legittimità da parte di coscenze inviolabili, di persone “fatte ad immagine e somiglianza di Dio”»²⁵.

Stefanini sottolinea che la persona umana è una “inseità”, una singolarità irripetibile il cui vertice interiore è di natura metafisica. La persona sfugge pertanto ad ogni forma di radicale determinismo, sia esso linguistico, storico-culturale o politico²⁶. Nelle sue opere egli ha costantemente messo in rilievo il primato della persona nei confronti dello Stato: l'individuo nelle sue libertà fondamentali non può mai essere fagocitato da uno Stato etico o dalle sue istituzioni. È lo Stato che deve porsi a servizio della persona e non viceversa. La proposta teoretica di una “metafisica della persona” è pertanto ricca di fondamentali corollari anche sul piano sociale e giuridico. L'argomentazione che giustifica la presenza di un “eterno nell'uomo” (*das Ewige im Menschen*, come indica anche il titolo di un celebre saggio di Max Scheler con il quale Stefanini si confronta²⁷) comporta anche il possibile superamento del diritto positivo e il possibile trascen-

²⁵ D. ANTISERI, *Il liberalismo cattolico italiano dal Risorgimento ai nostri giorni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 5.

²⁶ Cfr. L. STEFANINI, *Metafisica della persona e altri saggi*, Padova, Liviana 1950. Sull'ontologia personalistica di Stefanini cfr. C. CARBONARA, *La metafisica della persona di Luigi Stefanini*, in ID., *Saggi di storiografia e critica filosofica*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1972, vol. I, pp. 257-279.

²⁷ Cfr. M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Der Neue Geist-Verlag, Leipzig 1921; a cura di P. Premoli De Marchi, *L'eterno nell'uomo*, Bompiani, Milano 2009; cfr. anche F. SILLI, *La rilevanza del confronto con Max Scheler nella genesi del personalismo*, in ID., *La genesi del personalismo in Luigi Stefanini*, Aracne, Roma 2006, pp. 115-135.

dimento dell'ordine costituito: la persona – come del resto affermava anche Rosmini – “è ai soli comandi dell’infinito”²⁸, la persona è una “sproporzione costitutiva”, è continuo superamento dell’ordine stabilito. La persona umana non si può mai risolvere compiutamente nello Stato o nella società: come sosteneva già Tommaso d’Aquino, ripreso in questo aspetto anche da Rosmini, da Jacques Maritain e dallo stesso Stefanini, l'uomo non è ordinato alla comunità politica «*secundum se totum et secundum omnia sua*»²⁹; la *civitas terrena* non esaurisce tutte le finalità dell'uomo: la politica, le istituzioni statali non sono che un mezzo per raggiungere altre finalità, finalità più alte e di natura meta-storica.

Nel sottolineare la necessità di un recupero del rapporto tra politica e trascendenza, Stefanini riprende motivi presenti nella *Lettera a Diogneto* e nel *De civitate Dei* di Agostino, riattualizzandoli a partire dal contesto storico del Novecento. Da questo punto di vista, le riflessioni di Stefanini mostrano notevoli convergenze con quelle di Jacques Maritain, Leo Strauss ed Eric Voegelin: in maniera affine a questi autori, anche il filosofo trevigiano condanna gli esiti nefasti della “scienza politica moderna” fondata sulla nozione antropologica di “individualismo possessivo”³⁰, e

²⁸ Ecco le parole precise di Rosmini: «poiché la dignità del lume della ragione (essere ideale) è infinita, perciò niente può stare sopra il principio personale, niente può stare sopra quel principio che opera di sua natura dietro un maestro e signore di dignità infinita; quindi viene che esso è principio naturalmente supremo, di maniera che nessuno ha diritto di comandare a quello che sta ai comandi dell’infinito». A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, [edizione originale 1841-1845], a cura di R. Orecchia, Ed. Nazionale, Cedam, Padova, 1967, vol. I, n. 52, p. 192). Cfr., anche, L. STEFANINI, *Il personalismo di A. Rosmini*, in AA.VV., *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini*, [Stresa-Rovereto, 20-26 luglio 1955], Sansoni, Firenze 1957, vol. II, pp. 1133-1140.

²⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-II, 21, 4 ad 3.

³⁰ L’idea che la “scienza politica moderna” si origini da una visione dell'uomo negativa e pessimistica, caratterizzata da un radicale “individualismo possessivo”, viene espressa con chiarezza nel celebre volume di Crawford B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press,

auspica la nascita di una “nuova scienza politica” in grado di portare un rinnovato equilibrio tra etica e politica, ricostituendo anche il nesso classico (e platonico in particolare) tra verità e politica, tra *paidéia* e *politéia*. In maniera simile a Voegelin, Stefanini vede in Platone il paradigma di riferimento al quale orientarsi, un modello che teorizza il rapporto tra politica e verità dell’*éthos*, tra politica e visione utopica (soprattutto nella *Repubblica*); si tratta di un modello utopico ma che allo stesso tempo sa essere anche realistico e pragmatico. Quest’ultimo aspetto emerge soprattutto dalle *Leggi* (*i nómoi*), l’ultima grande opera di Platone: «non conosco dottrina politica che, come quella proposta ci dall’antico filosofo, valga a distinguere accertamenti realistici e orientamenti deontologici, mettendo allo stesso tempo gli uni a profitto degli altri, senza remissione quietistica a condizione di fatto o un abbandono sterile a visioni utopistiche»³¹.

Il “personalismo sociale” proposto da Stefanini viene concepito come “terza via” che riesca ad arginare le unilateralità del liberalismo e del marxismo: in questa ricerca della “terza via” sono certamente presenti delle affinità con la “difesa del liberalsocialismo” proposta da Guido Calogero negli anni Quaranta e Cinquanta. Sia Stefanini che Calogero tentano una sintesi feconda tra i valori, apparentemente antitetici, della libertà personale e della giustizia sociale. I due autori concordano nel criticare il marxismo per il suo fondamento su una visione dell’uomo materialistica e soprattutto per il suo contenere *in nuce* forme politiche giacobine e totalitarie, come lo stalinismo. Il liberalismo corre invece, per entrambi, il rischio di condurre a una “democrazia formale”, a una libertà priva di saldi indirizzi etici e all’economicismo. A questo proposito le riflessioni stefaniniane mi paiono estremamente attuali: «di fatto» – egli afferma – «la democrazia

Oxford 1962; tr. it. di S. Borutti, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell’individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Prefazione di A. Negri, Isedi, Milano 1973. Cfr., anche, E. PULCINI, *L’individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

³¹ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 117. Sull’interpretazione che Voegelin dà di Platone, cfr. N. MATTEUCCI, *Eric Voegelin e il ritorno a Platone*, in ID., *Filosofi politici contemporanei*, il Mulino, Bologna 2001, pp. 115-132.

formale del liberalismo si risolve in una specie di economicismo [diremmo oggi di neoliberismo], a favore di una sola classe: quella che, detentrice della proprietà, mantiene il diritto di abusarne. Se la democrazia occidentale fosse tutta nella forma originaria del liberalismo, avrebbero ragione Lenin e Stalin di accusarla»³².

Il “personalismo sociale” di Stefanini è interessante non solo per i suoi sviluppi pratici ma anche per la riflessione teoretica e antropologica che lo fonda. Le basi speculative della democrazia sono da ricercare, in particolare, in un’antropologia dell’interpersonalità: «la socialità» – egli afferma – «è endogena alla persona»³³. L’uomo è un essere bisognoso dell’alterità, è “figlio di *penia*”, cioè dell’indigenza. L’alterità è nel cuore stesso dell’identità personale, la forma e allo stesso tempo la costituisce. Ecco allora la formula del personalismo sociale, che è lontano da qualsiasi forma riduttiva di psicologia sociale: «quando più discendo in me tanto più trovo gli altri e quanto più mi apro agli altri tanto più approfondisco me stesso»³⁴. L’identità personale ha sempre un’imprescindibile dimensione comunitaria, il cui modello teologico è la Trinità stessa, la *perichórisis* delle tre persone divine³⁵. «Per ogni persona» – sostiene Stefanini – «passa tutta la società»³⁶; si tratta di una *societas reperita in interiore homine*: tuttavia in Ste-

³² L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 128.

³³ *Ibid.*, p. 50.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Il Dio cristiano ha una dimensione interpersonale: è questa la grande differenza teologica con l’ebraismo e l’Islam che non hanno il concetto di “Dio uno e trino”. Ciò viene fatto acutamente notare da Stefanini: «bel so che sarei eretico se dicessi che la Trinità è una società. Ma certo, per quello che il mistero di sé concede al nostro intendere, s’intende che l’Unico né è solo rispetto agli esseri che può suscitare fuori di sé, né è solitudine nei recessi della sua indivisibile natura. La libera creazione segue ad un’interna generazione, per la quale l’essere è in quanto si manifesta e si dichiara a sé medesimo, e questa auto manifestazione determina la consustanziale personalità della sapienza e dell’amore». L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 51.

³⁶ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 53.

fanini siamo lontani dalla socialità originaria di cui parlava Giovanni Gentile, ovvero l'assorbimento dell'individuo nell'unicità impersonale dello spirito trascendentale. Stefanini rimane il difensore di una democrazia fondata sul rispetto delle singolarità irriducibili all'organismo sociale: la visione stefaniniana della democrazia si fonda su un'antropologia relazionale e sulla pratica del dialogo che è rispettoso delle differenze individuali. Questa sensibilità dialogico-relazionale costituisce certamente uno degli elementi che più rende affini la prospettiva di Stefanini a quella di Calogero. Non è un caso che entrambi i filosofi hanno sottolineato l'importanza del linguaggio come "fatto politico" e la necessità del dialogo come presupposto della stessa vita democratica³⁷, secondo quel modello di *parresia*

³⁷ Stefanini conferisce un grande rilievo speculativo alla facoltà del linguaggio e al dialogo interpersonale, richiamandosi chiaramente al modello socratico-platonico ma anche alla riflessione linguistica contenuta nel *De Trinitate* di Agostino: «se non ci fosse stato il *De Trinitate* di Agostino, - egli afferma - non ci sarebbe stata la *Scienza Nuova* di Vico, né la linguistica di Humboldt, né l'*Estetica* di B. Croce». L. STEFANINI, *Estetica*, Studium, Roma 1953, p. 68. Per Stefanini «l'ontologia è una glottologia» (L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, [prima edizione: 1950], a cura dell'Associazione Filosofica Trevigiana, Canova, Treviso 1996, p. 12): ciò significa che ogni atto linguistico è una diretta manifestazione sensibile dell'essere della persona. La parola affonda le sue radici nell'ontologia della persona, nel suo dinamico fondo d'essere. Stefanini considera il linguaggio come l'espressione sensibile nella quale il *sum* dell'io si manifesta e si comunica all'alterità: è nell'atto della parola che l'essere soggettivo si rivela a sé stesso e agli altri. In altre parole: è tramite il linguaggio che l'essere personale diviene *declarativum et manifestativum sui*. La novità del pensiero di Stefanini, ciò che resta anche di più vivo e attuale, è certamente il nesso imprescindibile posto dal filosofo tra essere, pensiero e linguaggio: come ho già sottolineato, per Stefanini il pensiero è inscindibilmente legato alla parola che lo esprime e che lo significa nel rivestimento sonoro: «la *vita dei concetti* resta indissolubilmente legata alla *vita delle parole*». L. STEFANINI, *Staticità e mobilità del linguaggio*, in ID., *Metafisica della forma e altri saggi*, Liviana, Padova 1949, pp. 69-72, p. 71. Stefanini critica pertanto il "purismo della ragione" di matrice kantiana e propone un paradigma di razionalità intrinsecamente legato alla storicità delle lingue e fortemente caratterizzato in senso dialogico-comunicativo.

che ha trovato la sua prima chiara espressione storica nell'Atene dell'età di Pericle.

Particolarmente originale mi pare la similitudine fatta da Stefanini tra la democrazia e il “corpo mistico” della teologia paolina: il senso della comunità umana organizzata democraticamente è «l'organica partecipazione dei singoli alla vita totale». La pianta della vite – oltre a essere simbolo del corpo mistico («Io sono la vite e voi i miei tralci») – è anche l'emblema di ogni forma umana di consociazione. Nella vite il tronco si prolunga nei tralci fin quasi a confondersi con essi; lo Stato democratico è come la vite: in esso si ha una «compenetrazione delle anime nell'organismo che tutte le trascende, vivificandole»³⁸.

La dimensione comunitaria del pensiero di Stefanini – per alcuni aspetti notevolmente diverso da quello elaborato da Emmanuel Mounier³⁹ – emerge anche dal valore che egli assegna alla famiglia e al senso della nazione. Sulla scorta della lezione ciceroniana, la famiglia viene intesa come «*principium urbis et quasi seminarium rei publicae*» (*De officiis*, I, 17, 54), fondamento della società civile e quasi vivaio della vita pubblica. Tra i compiti primari della famiglia e dello Stato – sottolinea Stefanini – c’è sicuramente quello paidetico. Lo Stato non dev’essere uno “Stato etico”, tuttavia esso deve saper provvedere all’educazione del cittadino, soprattutto tramite un’opportuna programmazione scolastica e formativa. Tra i compiti fondamentali della scuola c’è quindi quello primario di una corretta educazione civica dei discenti: la scuola e con essa la famiglia devono preparare i giovani ad

³⁸ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 54.

³⁹ Stefanini, pur avendo ammirazione per Mounier, è lontano dagli eccessi della “rivoluzione personalistica e comunitaria” teorizzata dal filosofo francese, il quale giunge persino a svalutare la democrazia partecipativa, considerandola come un puro e sorpassato espediente tecnico. Stefanini giudica invece positivamente la democrazia parlamentare, avverte il valore fondamentale della mediazione istituzionale e rifiuta quindi le nuove esperienze di democrazia diretta proposte da Mounier, scorgendo in esse ambigue forme di radicalismo morale e di emotivismo.

una partecipazione responsabile alla vita democratica⁴⁰. Da notare è che Stefanini è precorritore anche nei confronti dell'attuale sensibilità per i processi di *lifelong learning*: egli osserva giustamente che nella società democratica «tutti e sempre siamo scolari: la scuola non è che una fase, un episodio di quel processo educativo a cui essa imprime un moto accelerato»⁴¹. Il nesso inscindibile tra democrazia ed educazione mi pare anche uno dei principali *trait d'unione* tra le riflessioni di Stefanini e quelle condotte negli stessi anni da Calogero: va detto quindi che per entrambi un paradigma di riflessione è rappresentato anche dall'americano John Dewey e segnatamente dal suo volume del 1916 *Democracy and Education*⁴². Richiamandosi a Dewey, Stefanini estende la *forma mentis* democratica anche all'interno dei processi formativi, arrivando a teorizzare una “scuola della libertà”: «la scuola della libertà – egli afferma – intende anche uniformarsi alle condizioni politiche in cui viviamo. Come la scuola autoritaria corrispondeva a un regime politico *feudale* o *dispositivo*, così al regime *democratico* deve corrispondere una scuola ispirata a libertà. La scuola è democratica, al pari dello Stato, in quanto conferisce allo scolaro quella capacità di autodirezione e di autocontrollo che sostuisce l'azione dell'autorità esterna e consente ad ognuno di esprimere tutto sé stesso, fuori di ogni condizione di privilegio. Al centro della nuova scuola

⁴⁰ Cfr. L. STEFANINI, *Personalismo educativo*, Bocca Editori, Roma, 1955. Cfr. anche L. CAIMI, *Educazione e persona in Luigi Stefanini*, cit.; A. RIGOBELLO, *Rapporto persona-società in Luigi Stefanini*, in Aa. Vv., *Edith Stein e Luigi Stefanini. Esperienza, persona, società*, cit., pp. 141-154.

⁴¹ L. STEFANINI, *Storia della filosofia e della pedagogia*, Società Editrice Internazionale, Torino 1951, p. 22.

⁴² A tal riguardo cfr. J. DEWEY, *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*, Macmillan, New York 1916; a cura di A. Granese, *Democrazia e educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1992. Va ricordato che Calogero tradusse e curò l'edizione italiana di *A Common Faith* di Dewey: J. DEWEY, *Una fede comune*, Introduzione di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze 1959. Sull'influenza di Dewey nella riflessione epistemologica ed etico-politica di Calogero si veda T. CASADEI, *Aspetti della Dewey-Renaissance: pluralismo dialogico e radicalismo (social)democratico*, in «Teoria politica», 1 (2000), pp. 143-159.

deve essere lo scolaro, in luogo del maestro, come al centro dello Stato democratico non è il governo ma il popolo»⁴³.

Nell'attuale contesto culturale sono molti a sottolineare che la democrazia è in crisi in quanto assillata da nuovi urgenti problemi causati non solo da fattori esterni ma anche di tipo endemico: è noto come oggi le democrazie occidentali assistano ad un calo generalizzato del numero dei votanti, all'anomia sociale, all'indifferentismo, alla crisi dei partiti, a difficoltà istituzionali nel mantenere un vivo contatto con il corpo sociale, a forme di leaderismo, ecc. Accanto a problemi di ordine economico ed istituzionale, le moderne democrazie liberali incontrano serie difficoltà nel rispondere alle questioni “eticamente sensibili” come quelle che concernono la vita e i diritti umani. Innanzi a queste sfide le riflessioni di Stefanini possono fornire ancora oggi utili orientamenti fondati su di una fiducia metafisica nella dignità della persona umana: in tal senso si può dire che l'attualità della sua proposta stia soprattutto nell'aver indicato con efficacia “i fondamenti pre-politici della democrazia”. Ecco allora che le seguenti parole del filosofo ci infondono ottimismo e speranza, facendoci comprendere che la vita democratica è “pegno e primizia” sempre da riscoprire e valorizzare: «l'ordinamento democratico del mondo politico è il più alto e il più ideale, ma è anche il più difficile e il più impegnativo. Esso è un paradigma, il quale pone compiti immensi agli uomini che vivono in esso. La democrazia non dev'essere accolta con leggerezza, come un dono, ma come una prova, la più ardua per l'umanità presente»⁴⁴. Per Stefanini la realizzazione di un'autentica democrazia è un compito etico, un ideale regolativo che deve guidare ogni scelta politica, è “un atto di fede che l'umanità fa su se stessa”.

Il politologo Giovanni Sartori ha affermato che «dalla seconda guerra mondiale in poi, il termine “democrazia” abbraccia tutto: quanto più esso ha assunto un significato elogiativo universalmente riconosciuto, tanto più ha subito un'evaporazione concettuale diventando l'etichetta

⁴³ L. STEFANINI, *Storia della filosofia e della pedagogia*, cit., p. 424.

⁴⁴ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., pp. 4-5.

più indefinita del suo genere»⁴⁵. Le riflessioni di Stefanini sulla democrazia, seppur sviluppate all'indomani del secondo conflitto mondiale, conservano ancora oggi motivi di profondo interesse: esse ci aiutano a ridefinire con chiarezza la natura, i compiti e l'assiologia di un autentico *politikós bios* incentrato sull'autogoverno del popolo. In opposizione alle concezioni della democrazia di tipo procedurale, formale o meramente utilitaristico (molto diffuse tra i politologi), le indagini del filosofo trevigiano tentano di dedurre i fondamenti speculativi della prassi democratica, cercando di definire “le ancore etiche” della stessa democrazia⁴⁶. Egli parla esplicitamente di un «significato metafisico della democrazia»⁴⁷, qualificando questo regime come una forma di “personalismo sociale”: i fondamenti stefaniniani della democrazia sono da rinvenire nella sua teoria della persona, in quello che Vittorio Possenti ha più di recente definito come il “principio persona”⁴⁸. Stefanini ha sempre giustamente insistito sul richiamo al valore personalistico delle istituzioni democratiche: «la democrazia è l'ordine sociale politico più personale, in quanto è quello per il quale ognuno è giudice sul tutto: quello secondo il quale per ogni cittadino passa tutta la città, per ogni suddito passa tutto lo Stato, per ogni coscienza passa tutta la legge, per ogni singola libertà passa tutta l'autorità»⁴⁹.

⁴⁵ G. SARTORI, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham House, Chatham 1987, p. 25.

⁴⁶ Una ripresa degna di nota della visione personalistica della democrazia è contenuta in un recente volume di Rocco Pezzimenti che propone una «rivalutazione della politica come seria disciplina umanistica» e sostiene giustamente che «la politica ha bisogno di scuole che ci sappiano sottrarre alle improvvisazioni». R. PEZZIMENTI, *Le ancore della democrazia. Nuova divisione dei poteri, rappresentanza, senso del limite*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020, pp. 12-13; il volume è stato tradotto in inglese con il titolo *The Anchors of Democracy. A New Division of Powers, Representation, Sense of Limits*, Gracewing, Leominster - Herefordshire 2021.

⁴⁷ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 53.

⁴⁸ A tal proposito cfr. V. POSSENTI, *Il nuovo principio persona*, Armando, Roma 2013.

⁴⁹ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 4.

Calogero: il principio dialogico e i valori del liberalsocialismo

L’itinerario intellettuale di Guido Calogero è contraddistinto da tre fasi, l’una consequenziale all’altra: i primi studi sulla filosofia greca, in particolare sulla logica aristotelica e sull’eleatismo, la teorizzazione del liberalsocialismo negli anni Trenta e Quaranta del Novecento, con la conseguente critica alla visione politica di Giovanni Gentile, e quindi l’elaborazione di una originale “filosofia del dialogo” che negli anni Cinquanta e Sessanta diviene il presupposto di una compiuta teoria democratica⁵⁰. In primo luogo, vanno sottolineati due aspetti che differenziano Calogero da Stefanini: un più radicale antifascismo che fece conoscere a Calogero per ben due volte l’esperienza del carcere (nel 1942 a Firenze e nel 1943 a Bari) e una postura intellettuale di carattere più laico e dichiaratamente anti-metafisico. Per questi aspetti Calogero è discepolo di Kant e fa proprio il principio illuministico dell’autonomia della coscienza umana e della stessa moralità: sin dagli anni Trenta Calogero è in stretti rapporti di amicizia con Aldo Capitini, condivide le sue aperture ecumeniche e il pacifismo, ma rimane estraneo ai suoi slanci mistici, ancorando la stressata prospettiva di Capitini nel quadro dell’illuminismo europeo: «egli [Capitini] ritornava al miglior Kant, quello dell’autonomia etica di ogni soggetto, e quindi dell’Io della coscienza singola, che fonda tutto il sistema dei valori “diciendo il Tu”, cioè “aprendosi” alla comprensione dell’altro, quale che sia la consapevolezza di fronte a cui gli si ponga il dovere d’intenderla»⁵¹.

⁵⁰ Sull’itinerario intellettuale di Calogero si vedano G. GIANNANTONI, *In ricordo di Guido Calogero*, in «Elenchos», 1, 1987, pp. 5-24; M. MUSTÉ, *Guido Calogero*, in «Belfagor», 2, 2000, pp. 163-185; G. SASSO, *Guido Calogero: considerazioni e ricordi*, saggio introduttivo alla bibliografia completa degli scritti di Calogero redatta da C. FARNETTI, *Guido Calogero, dal 1920 al 1986*, Enchiridion-Istituto Universitario Orientale, Napoli 1994, pp. 7-54; S. ZAPPOLI, *Guido Calogero*, in *Dizionario del Liberalismo italiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, tomo II, pp. 224-228.

⁵¹ G. CALOGERO, *Il centauro liberal-socialista*, in B. RANGONI MACHIAVELLI (a cura di), *Socialismo liberale, liberalismo sociale. Esperienze e prospettive in Europa*, cit., p. 49.

Calogero si laurea a Roma nel 1925 sotto la guida di Giovanni Gentile: egli non romperà mai i rapporti con Gentile sul piano personale, ma in maniera non dissimile da Stefanini, orienta i suoi esordi filosofici nel segno di una serrata critica all'attualismo gentiliano e ai suoi corollari etico-politici. Il pieno distacco da Gentile è rappresentato da uno scritto del 1938: *La conclusione della filosofia del conoscere*. Secondo Calogero mentre «nel secolo decimottavo morì la metafisica, nel ventesimo muore la gnoseologia»⁵². Al solipsismo teoretico di Gentile egli oppone l'istanza di un primato dell'alterità e della dimensione etica rispetto a quella puramente gnoseologica: nel proprio orizzonte coscienziale la soggettività si scopre in un rapporto di feconda dipendenza con l'alterità. In altre parole: ci accorgiamo che nel mondo c'è «chi ci somiglia nella possibilità di soffrire»⁵³. L'essere personale è pertanto sempre un essere in relazione e la relazione diviene il costitutivo stesso dell'identità personale: «se la filosofia è atto [come voleva Gentile], l'atto è però qualcosa che si vive, che ci mette in relazione con gli altri. Da qui quella centralità dell'impegno etico cui Calogero, nel dopoguerra, ha dedicato i suoi sforzi, nell'orizzonte di una idea di democrazia vista attraverso un dialogo attento alle ragioni degli altri»⁵⁴.

L'incontro con l'altro non rappresenta un ostacolo, una *Hemmung* di fichtiana memoria, ma è l'occasione grazie alla quale la coscienza personale si forma e matura la propria consapevolezza della libertà: l'io avverte che l'altro è caratterizzato da una libertà originaria e costitutiva tanto quanto la propria. Questo processo di reciproco riconoscimento delle coscienze – l'*Anerkennung* di cui parlavano anche Fichte ed Hegel – apre alla coscienza l'orizzonte morale: l'altro viene infatti recepito dalla coscienza come un essere caratterizzato da libera e razionalità e pertanto

⁵² G. CALOGERO, *La conclusione della filosofia del conoscere*, [prima edizione: 1939], seconda edizione accresciuta, Sansoni, Firenze 1960, p. 239.

⁵³ G. CALOGERO, *Lezioni di filosofia*, vol. II, *Etica*, Einaudi, Torino 1960, p. 115.

⁵⁴ D. ANTISERI – S. TAGLIAGAMBE, *Guido Calogero*, in IID., *Storia della filosofia*, vol. 13, *Filosofi italiani del Novecento*, Bompiani, Milano 2008, pp. 182-195, p. 183.

qualitativamente diverso dagli altri oggetti naturali. L'altro non viene scoperto dall'io come un qualsiasi contenuto di coscienza, ma come un centro di libertà, come un essere da capire e da rispettare. La scoperta dell'alterità come costitutiva del sé implica, per Calogero, la scelta del dialogo come una scelta assoluta. Nel 1950 Calogero dà alle stampe un'opera altamente innovativa sul piano teoretico ed etico-politico, in quanto precorritrice per molti aspetti della "svolta linguistica e comunicativa" tipica della filosofia dagli anni Sessanta ad oggi: *Logo e dialogo*. In questo testo egli afferma che il "principio del dialogo", ovvero il dovere di comprendere gli altri è persino più originario del "principio del logo", cioè il principio di non contraddizione: «il "principio del dialogo" – egli sostiene – appare come più cogente, ed originario, del "principio del logo"»⁵⁵. Il principio logico di non contraddizione, fondamento di ogni argomentazione epistemologica, ci insegnava soltanto "come" dobbiamo discutere, mentre il principio del dialogo ci dice "che" dobbiamo farlo. Nella prospettiva calogeriana è la morale a generare la logica, e non viceversa: il conseguimento della verità, una verità sempre storicamente determinata, fallibile e perfettibile, si ottiene con l'esercizio etico del dialogo, un esercizio che è il presupposto della stessa vita politica. Il nuovo imperativo categorico dedotto dal principio dialogico è il "dovere di intendere gli altri": si tratta di una legge morale che l'io prescrive a sé stesso, il dovere di rapportarsi agli altri invitandoli alla reciprocità, alla ricerca dell'intesa e alla fraternanza. In una situazione di possibile intesa dialogica con l'altro, ribadisce Calogero, l'unica cosa che non è possibile è evitare di scegliere: o scelgo di dialogare con gli altri, oppure scelgo di ignorarli o di strumentalizzarli. Non vi è una terza possibilità, non si sfugge al dilemma tra la scelta egoistica e la scelta di apertura agli altri: «questa è la sola scelta cui non è mai dato di sottrarsi, tra le infinite scelte a cui è possibile sfuggire. E qui è dunque l'assolutezza, l'apriorità, la trascendentalità della conoscenza

⁵⁵ G. CALOGERO, *Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza*, [prima edizione: 1950], in ID., *Filosofia del dialogo*, [prima edizione: 1962], Introduzione di S. Petrucciani, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 11-160, p. 44.

filosofica concernente la legge del dialogo»⁵⁶. Tale legge etica «mi comanda, senza fine, di capire il mondo degli altri con quello stesso desiderio di apprendimento, con cui anch'io desidero che essi capiscano il mondo mio. Le nostre prospettive saranno diverse, e si integreranno e correggeranno all'infinito: questa non è che la storia dell'incessante processo di comunicazioni, che è la scienza e la cultura e la democrazia e la civiltà. Ma, quale che sia la diversità di questi universi in colloquio, il criterio di valutazione del loro coesistere e del loro cooperare non è mai stato, e non sarà mai, che la legge del dialogo».⁵⁷

Il dialogo si fonda sul reciproco riconoscimento di pari dignità e libertà da parte di tutti gli interlocutori e presuppone la rinuncia al possesso di ogni verità che pretenda di presentarsi come assoluta e incontrovertibile. La verità che si ricerca nel dialogo sotto forma dell'intesa è un processo sempre aperto e che non giunge mai a conclusioni ultime e definitive: Calogero rifiuta i due opposti del dogmatismo e dello scetticismo ed è alieno alla giustificazione teoretica di uno sterile relativismo indifferente rispetto alla scelta del bene o del male. Egli propone piuttosto la ricerca di una verità epistemologica ed etica che sia consapevole delle caratteristiche ineliminabili della condizione umana: la storicità, la contingenza, la vulnerabilità, la fallibilità e la possibilità dell'errore. Il dovere etico di comprendere l'altro «comanda di non chiudere mai il colloquio, di non pretendere mai di essere soli e di avere l'ultima parola. [...] Il dovere laico del dialogo vale per ogni interlocutore possibile, e richiama anche le più autorevoli personalità metafisiche alla comune legge dell'egualianza delle libertà»⁵⁸.

Si comprende allora come per Calogero il principio del dialogo costituisca la nuova “regola d'oro” dell'etica, cioè quel principio universale in grado di creare ponti, comunicazione e intesa tra le culture più differenti e lontane. Il principio dialogico implica capacità di alto valore morale e assai

⁵⁶ G. CALOGERO, *Verità e coesistenza: l'inversione del rapporto etico-metafisico*, [prima edizione: 1960], in ID., *Filosofia del dialogo*, cit., pp. 373-386, p. 385.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 386.

difficili da mettere in pratica: la capacità di dubitare, di mettersi in discussione, di cambiare opinione e di mutare persino valori di riferimento. Il gesto etico-filosofico del dialogo comporta la disponibilità di tutti gli interlocutori alla *metánoia*, alla conversione di idee ed orientamenti esistenziali: si tratta di un gesto che porta a «considerare la possibilità di andare al di là delle idee che già si possiedono»⁵⁹: «la differenza tra lo spirito missionario e lo spirito laico si riduce appunto a questo, che il missionario si preoccupa soltanto di convertire, mentre dovrebbe sempre tenersi aperto anche alla possibilità di essere convertito»⁶⁰. Il principio dialogico rende, in tal modo, possibile una coesistenza tollerante, rispettosa e pacifica: esso implica un atteggiamento filosofico attento agli altri nella loro singolarità irripetibile e nelle loro differenze irriducibili: «il fondamento della regola della coesistenza – afferma giustamente Calogero – è il dovere di comprendere gli altri nelle loro differenze»⁶¹. Questo implica che l'identità personale e l'identità culturale non sono mai statiche e immutabili: tutte le identità si formano e si attuano con l'altro e per l'altro, con la relazione e per la relazione. Dal principio etico-filosofico del dialogo Calogero deduce la possibilità di un autentico e costruttivo scambio interculturale e interreligioso, tanto ricercato anche dal suo amico ed interlocutore Aldo Capitini: «le culture – osserva Calogero – non sono fatte per restare esternamente quali sono, ma bensì per svilupparsi, per influenzarsi a vicenda, insomma per modificarsi e per migliorarsi in un universo comune. Non sono destinate a vivere nell'irrelatività reciproca, ma a comunicare»⁶². Queste riflessioni di Calogero sono per molti aspetti precorritrici anche rispetto alle istanze di dialogo interculturale presenti nell'ermeneutica filosofica teorizzata da Gadamer. Quest'ultimo, criticando coloro che si illudono di poter chiudere la cultura all'interno di una “gabbia identitaria”, ha giustamente sostenuto che «cultura

⁵⁹ G. CALOGERO, *Pluralità delle culture e coesistenza umana*, [prima edizione: 1959], in ID., *Filosofia del dialogo*, cit., pp. 387-396, p. 390.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 393

⁶¹ *Ibid.*, p. 390.

⁶² *Ibidem*.

vuol dire poter guardare le cose dal punto di vista di un altro. [...] Cultura [significa] imparare a comprendere l'altro dal suo punto di vista»⁶³.

Seguendo la sensibilità dialogica inaugurata nel Novecento da Martin Buber con l'opera *Ich und Du* (1923) e anticipando sia la “pragmatica trascendentale” teorizzata da Karl-Otto Apel che la visione della “democrazia deliberativa” proposta da Jürgen Habermas, Calogero individua nel principio del dialogo il trascendentale della vita etica e della stessa prassi democratica. Calogero sottolinea che il dialogo è il principio irrinunciabile e perciò trascendentale della convivenza umana: in una filosofia del limite e della contingenza l'unico assoluto possibile è l'assoluto della discutibilità, ovvero il principio che tutti gli asserti e i valori possono essere messi in dubbio e discussi. In questa visione, che è ad un tempo antidogmatica e antiscettica, il bene supremo consiste nella capacità della discussione. Calogero si richiama direttamente al *mégiton agathón* ricercato da Socrate e definito chiaramente nell'*Apologia*: «il sommo bene è il dialogo. La sola cosa che non potrò mai accettare da voi, cari amici ateniesi, è la rinuncia a discutere, la rinuncia a interrogare gli altri per sapere ciò che pensano, e ad esaminare i loro argomenti. È la sola cosa a cui non rinuncerò mai».

In maniera simile a Stefanini, anche Calogero nelle sue riflessioni sulla democrazia ateniese sottolinea l'importanza centrale del dialogo, della *parresía* e della ricerca dell'intesa: non che i greci non conobbero il conflitto, ma essi furono in grado di sanare il conflitto grazie alla parola, grazie alla ricerca dell'accordo tramite un vivace confronto dialettico: «d'accordo dei conviventi nell'accettazione di una regola comune»⁶⁴. Tale accordo si esplica nelle leggi, alle quali Calogero, seguendo l'esempio di Socrate, conferisce un valore ordinatore quasi sacrale. Commentando il celebre discorso sulle leggi tenuto da Socrate nel *Critone* il filosofo italiano afferma che «il cittadino sta di fronte alla Legge come il figlio di fronte al padre, come il

⁶³ H.-G. GADAMER, *La diversità delle lingue e la comprensione del mondo*, in ID., *Linguaggio*, tr. it. e cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 73-84, p. 84.

⁶⁴ G. CALOGERO, *L'abbiccì della democrazia*, [prima edizione: 1944], in ID., *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, cit., p. 26.

servo di fronte al padrone»⁶⁵. Questa professione di fede civica e di eroico rispetto dell'ordine legale non costituisce una cieca obbedienza o un venir meno dello spirito critico, ma è il profondo riconoscimento che la legge è il frutto di un accordo dialogico tra individui liberi e rispettosi delle posizioni altrui. Ecco allora che la legge stessa, in ultima analisi, è espressione della libertà individuale e articola una “grammatica della libertà”: come sosteneva anche Cicerone «servi legum sumus ut liberi esse possimus»⁶⁶, “siamo servi delle leggi per poter essere liberi”.

Tramite l'attuazione del principio dialogico, sostiene correttamente Calogero, si realizza anche l'ideale democratico tipicamente moderno e rivoluzionario espresso da Rousseau in antitesi ad ogni forma di regime tirannico e dispotico: la democrazia intesa come «ordinato e paritetico e continuo processo di comunicazione»⁶⁷ è la realizzazione storica di quella «forma di associazione» – così Rousseau – «attraverso la quale ognuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso e rimanga libero tanto quanto lo era prima»⁶⁸. La regola del dialogo, sottolinea Calogero, diviene il presupposto di un ordine politico che tutela le libertà e le diversità di opinione di ogni cittadino: essa costituisce l'*ethos* della democrazia e ridefinisce la stessa “regola aurea” in questi termini: «intendi i punti di vista altrui, ed opera in conseguenza, così come desideri che gli altri facciano con te»⁶⁹. Quindi, continua Calogero, «la libertà delle visioni del mondo è la più fondamentale di tutte le libertà; e di conseguenza il laicismo è la più importante di tutte le filosofie, in quanto filosofia della coesistenza delle filosofie»⁷⁰.

⁶⁵ G. CALOGERO, *Introduzione a Platone, Critone*, tr. it. e note di G. Calogero, Sansoni, Firenze 1961², p. XIV.

⁶⁶ M.T. CICERONE, *Pro Aulio Cluentio Habito*, 146.

⁶⁷ G. CALOGERO, *Principio del dialogo e diritti dell'individuo*, in ID., *Filosofia del dialogo*, cit., p. 358.

⁶⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou principes du droit politique*, [prima edizione: 1762], tr. it. e cura di D. Giordano, *Contratto sociale*, Bompiani, Milano 2012, Libro I, Capitolo VI, p. 371.

⁶⁹ G. CALOGERO, *Il principio del laicismo*, in ID., *Filosofia del dialogo*, cit., p. 283.

⁷⁰ *Ibidem*.

Nello 1944 Calogero dà alle stampe uno scritto che costituisce una sorta di protettivo alla vita politica: *L'abbiccì della democrazia*, indirizzato, in primo luogo, alla Federazione giovanile del Partito d’Azione e quindi intenzionato a dare un contributo programmatico per la ricostruzione etico-civile dell’Italia postfascista. In sintonia con Stefanini, egli sottolinea che la democrazia è innanzi tutto un *habitus* morale, una postura etica: «la democrazia è una maniera di comportarsi» e «l’atteggiamento fondamentale dello spirito democratico è *il tener conto degli altri*»⁷¹. «La democrazia vera – continua Calogero – consiste tanto nel diritto di parlare quanto nel dovere di lasciar parlare gli altri»⁷²: nella democrazia l’esercizio della libertà di parola deve però coincidere con la *bona voluntas* di comprendere le ragioni dell’altro e segnatamente della minoranza. Un’autentica democrazia, per non trasformarsi in dittatura della maggioranza, deve essere in grado di cercare sapientemente la mediazione e l’accordo: «la maggioranza sentirà tanto più viva l’esigenza di accogliere anche l’opinione della minoranza in una soluzione d’intesa, quanto più la decisione avrà peso per la coesione strutturale della democrazia, cioè per lo stesso spirito di unione tra maggioranza e minoranza»⁷³. Calogero sostiene giustamente che «lo spirito democratico è costituito in primo luogo dalla volontà di non imporre unilateralmente le proprie opinioni e le proprie preferenze agli altri, ma anzi di permettere e procurare che questi possano manifestare e far valere le loro, cosicché le norme e i provvedimenti destinati a influire sulla vita comune rispondano effettivamente all’interesse di tutti»⁷⁴.

⁷¹ G. CALOGERO, *L'abbiccì della democrazia*, [prima edizione: 1944], in ID., *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, cit., pp. 11-12.

⁷² *Ibid.*, p. 13.

⁷³ *Ibid.*, p. 28.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 32. Sulla visione calogeriana del dialogo e della democrazia cfr. M. DURST, *Guido Calogero. Dialogo, educazione, democrazia*, Seam, Formello 2002; M. MAISTRI, *L’etica dialogica di Guido Calogero*, in «Dialegesthai» [rivista digitale], febbraio 2004; M. PAGANO, *La filosofia del dialogo di Guido Calogero*, Firenze University Press, Firenze 2012.

La visione calogeriana dello spirito democratico caratterizzato dal dialogo e dal dovere etico di cercare un'autentica comprensione dell'altro trova delle singolari affinità e convergenze con le posizioni di autorevoli intellettuali tedeschi quali Hannah Arendt, Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas.

L'esperienza storica della *polis* greca e segnatamente della democrazia ateniese, pur con tutti i limiti innegabili (l'esclusione dalla vita politica di donne, meteci e schiavi, ecc.), diviene per Arendt e, come abbiamo accennato, per lo stesso Calogero, un modello al quale prestare attenzione: nella città-stato ellenica – osserva l'autrice – dobbiamo vedere «l'esperienza della comunità che per prima scoprì l'essenza e l'ambito del politico»⁷⁵. In particolare, sottolinea Arendt in maniera simile a Calogero, la filosofia aristotelica ha avuto il grande merito di far emergere il nesso indissolubile tra l'uomo “capace di discorso” e la qualità di *zoon politikón*, cioè di essere politico per eccellenza. In *Vita activa* l'autrice tedesca fa notare che nell'esperienza greca l'attività del *politeneusthai* consiste nel dedicarsi, entro le mura della *polis* e sotto la protezione delle leggi, a tutto ciò che concerne il bene comune: nello spazio pubblico dell'*agorà*, ogni cittadino può portare il proprio contributo alla soluzione dei problemi della comunità. Lo stile dialogico caratteristico della *public sphere* del mondo greco antico viene assunto a modello di “democrazia deliberativa” (espressione di Habermas elaborata anche a partire dal confronto critico con la Arendt⁷⁶): i cittadini sono chiamati ad esprimere pubblicamente i differenti punti di vista per cercare un'intesa ottenuta tramite il metodo dialogico-razionale. Si tratta di un'attività essenzialmente comunicativa e che esclude, per principio, ogni ricorso alla coercizione e alla violenza: «essere politici, vivere nella *polis*» –

⁷⁵ H. ARENDT, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1961; tr. it. di T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Introduzione di A. Del Lago, Garzanti, Milano 2005², p. 207.

⁷⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Hannah Arendts Begriff der Macht*, in «Merkur», 10, 1976, pp. 946-960; tr. it., *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, in «Comunità», XXXV, 183 (1981), pp. 56-73.

ribadisce l'autrice in piena sintonia con Calogero – «voleva dire che tutto si decideva con le parole e la persuasione e non con la forza e la violenza»⁷⁷.

Stefano Petrucciani e altri studiosi hanno giustamente fatto notare anche delle profonde convergenze tra la prospettiva dialogica di Calogero e l'approccio comunicativo e deliberativo sviluppato da Apel e Habermas a partire dagli anni Settanta. Nei limiti di questo saggio non ci è consentito soffermarsi dettagliatamente su affinità e differenze tra questi paradigmi di “razionalità comunicativa” applicati alla politica. Tuttavia mi preme sottolineare che Calogero ha avuto il grande merito di anticipare, per molti aspetti, sia le istanze democratiche di Apel elaborate nella sua “etica della comunicazione” sia la prospettiva habermasiana presentata nell’*Etica del discorso* (1983): come è noto, per Habermas sono suscettibili di universalizzazione le norme che possono contare sul consenso e, dunque, sul riconoscimento intersoggettivo, in quanto incorporano un interesse comune. Per Habermas, come per Calogero, la stessa democrazia è chiamata ad essere espressione di un “agire comunicativo”, deve qualificarsi cioè come una “democrazia discorsiva” nella quale le scelte legislative e politiche vengano prese sulla base di argomentazioni razionali e condivise: «le ragioni che giustificano le regole morali – nota Habermas – ci conducono a un *consenso* (*Einverständnis*) razionalmente motivato; la fondazione delle norme giuridiche è invece in funzione di un accordo (*Vereinbarung*) razionalmente motivato»⁷⁸.

⁷⁷ H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 20.

⁷⁸ J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtstaates*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992; tr. it. di L. Ceppa, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini, Milano 1996, p. 187. Sulle possibili analogie tra la prospettiva dialogica di Calogero e le posizioni di Habermas ed Apel cfr. S. PETRUCCIANI, *Filosofia del dialogo ed etica del discorso: Guido Calogero e Karl-Otto Apel*, in C. CESÀ – G. SASSO (a cura di), *Guido Calogero a Pisa tra la Sapienza e la Normale*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 227-260; S. PETRUCCIANI, *Fondamento dialogico della democrazia e relativismo*, in C. DANANI (a cura di), *Democrazia e verità*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 107-117.

Un aspetto fondamentale che contraddistingue la posizione filosofico-politica di Calogero è l'insistenza sull'insufficienza radicale di una democrazia puramente giuridica e formale: a suo parere la democrazia teorizzata dai liberali conservatori (e tra questi lo stesso Benedetto Croce) non è pienamente democrazia poiché tralascia quasi del tutto le istanze di equalitarismo economico e di giustizia sociale. Calogero propone pertanto una feconda sintesi tra i valori più autentici del liberalismo e del socialismo: «libertà politica ed uguaglianza sociale sono quindi ad un tempo fine e mezzo, in quanto ogni progresso dell'una favorisce il progresso dell'altra [...]: sono aspetti concomitanti e coessenziali di quella democrazia integrale, in cui democrazia politica e democrazia sociale risultano indissolubilmente congiunte come le due facce di una medaglia [...]»⁷⁹. Criticando sia il liberalismo conservatore di Croce⁸⁰ che il marxismo di Gramsci, Calogero afferma che «la democrazia vera, la democrazia integrale, non è dunque né soltanto una democrazia liberale né soltanto una democrazia socialista, è piuttosto una democrazia liberalsocialista»⁸¹.

Calogero arriva a teorizzare una democrazia nella quale il valore della libertà sia “consustanziale” a quello della giustizia. Libertà e giustizia non sono valori antitetici e incompatibili, come ha sostenuto tanta parte della tradizione liberale e socialista, ma sono valori che si coappartengono e che si implicano vicendevolmente. La libertà, nel suo più alto senso morale, implica sempre la dimensione dell'alterità, della socialità, della mutualità e della solidarietà: una libertà egoistica e negatrice della libertà altrui sarebbe solamente una falsa libertà. Pensare la libertà significa allora pen-

⁷⁹ G. CALOGERO, *L'abbiccì della democrazia*, [prima edizione: 1944], in ID., *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, cit., p. 36

⁸⁰ Sul dibattito tra Croce e Calogero a proposito del liberalsocialismo cfr. G. SASSO, *Calogero e Croce. La libertà, le libertà, la giustizia*, in C. CESÀ – G. SASSO (a cura di), *Guido Calogero a Pisa tra la Sapienza e la Normale*, cit., pp. 15-133; cfr anche S. ZAPPOLI, *L'itinerario intellettuale di Guido Calogero: da Croce a Gentile al “dialogo” con Capitini*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXIII (2004) 1, pp. 19-36.

⁸¹ G. CALOGERO, *L'abbiccì della democrazia*, cit., p. 37.

sare la giustizia, significa cioè cercare di rendere tutti i cittadini economicamente indipendenti e perciò in grado di partecipare realmente e liberamente alla vita democratica. Calogero, come del resto Stefanini, è tuttavia contrario all'istaurazione della giustizia sociale tramite la prassi rivoluzionaria: egli critica il marxismo-leninismo sia sotto il profilo economico che politico⁸², e propone piuttosto il gradualismo e il riformismo come tattiche strategiche più equilibrate, eticamente corrette e dai risultati durevoli.

Calogero già nel 1940, in collaborazione con Aldo Capitini e altri intellettuali legati ai circoli di "Giustizia e Libertà", diede alle stampe un *Primo manifesto del liberalsocialismo*, al quale seguì l'anno seguente un secondo *Manifesto* redatto in forma ancora più schematica e programmatica. Criticando una lunga tradizione moderna che aveva visto il liberalismo e il socialismo come due ideologie politiche antitetiche e concorrenti, egli osserva che «liberalismo e socialismo, considerati nella loro sostanza migliore, non sono ideali contrastanti né concetti disparati, ma specificazioni parallele di un unico principio etico, che è il canone universale di ogni storia e di ogni civiltà»⁸³. Da notale è che tale principio etico è di carattere personalistico e relazionale: «è il principio per cui si riconoscono le altrui persone di fronte alla propria persona, e si assegna a ciascuna di esse un diritto pari al proprio diritto»⁸⁴. I fondamenti antropologici di tale principio etico sono posti in una teoria del riconoscimento che, per molti aspetti, è precorritrice nei confronti delle più attuali e note posizioni di Axel Honneth e dell'ultima generazione della Scuola di Francoforte⁸⁵. Secondo Calogero «è lo

⁸² Il confronto critico di Calogero con il *Capitale* di Marx viene svolto in un agile volume che raccoglie alcune sue lezioni dei primi anni Quaranta: G. Calogero, *Il metodo dell'economia e il marxismo*, La Nuova Italia, Firenze 1944.

⁸³ G. CALOGERO, *Secondo manifesto del liberalsocialismo*, [prima edizione 1941], in ID., *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi*, Nuova edizione a cura di M. Schiavone e D. Cofrancesco, Marzorati, Milano 1972, pp. 221-226, p. 222.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 223.

⁸⁵ Mi limito ad indicare H. HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. – Berlin 1992; tr.

stesso dovere etico che impone ad ognuno di riconoscere agli altri un pari diritto di opinare, di parlare, di votare, e un pari diritto di valersi della ricchezza del mondo»⁸⁶, eliminando quel male etico nefasto che è «l'indifferenza per l'economia altrui»⁸⁷. Criticando radicalmente l'individualismo liberista e le posizioni difese in Italia, per esempio, da Bruno Leoni, Calogero fa notare che «a chi combatte con la miseria, non si può offrire e garantire senza ipocrisia la semplice libertà di opinare e di votare, di svolgere ed approfondire la propria spiritualità»⁸⁸. L'intento di Calogero è quello di far convergere in una sintesi etico-politica vigorosa e programmatica un «socialismo fondato sulle libertà e radicato nella più profonda aspirazione morale dell'uomo» con un «liberalismo assetato di giustizia e deciso a non contentarsi di libertà che possano essere irrilevanti come vuote»⁸⁹. Per il nostro autore la giustizia deve coincidere con «l'equa ripartizione di sfere di libertà»⁹⁰ e la libertà individuale non ha valore etico se non riesce a spogliarsi dell'egoismo, ovvero di quell'atteggiamento di “individualismo possessivo”, che secondo autori come Crawford Macpherson, sarebbe un tratto distintivo dell'uomo borghese moderno. È attraverso questo tentativo di trovare una sintesi efficace sul «composto chimico instabile»⁹¹ dei valori di libertà e giustizia che «l'opera calogeriana manifesta la sua vitalità e può essere inserita nel dibattito più recente, volto a delineare un rinnovato incontro tra

it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002.

⁸⁶ G. CALOGERO, *Secondo manifesto del liberalsocialismo*, cit., p. 223.

⁸⁷ G. CALOGERO, *Primo manifesto del liberalsocialismo*, cit., p. 202.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 201.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 203.

⁹⁰ G. CALOGERO, *Secondo manifesto del liberalsocialismo*, cit., p. 223.

⁹¹ L'espressione compare in un saggio di Parry ANDERSON, *Socialismo liberale. Il dialogo con Norberto Bobbio oggi*, a cura di G. Bosetti, Editrice «L'Unità», Roma 1989, p. 55.

liberalismo e socialismo nel quadro delle istituzioni democratiche [...] , e a descrivere i tratti della libertà eguale»⁹².

Mi fa piacere concludere questa parte del discorso dedicata a Calogero richiamando le parole con le quali Norberto Bobbio, in una conferenza tenuta a Torino il 6 febbraio 2001, ha sintetizzato in maniera incisiva l'eredità intellettuale del “più giovane dei suoi maestri”: «l’ideale della democrazia come colloquio spiega in qualche modo anche la sua [di Calogero] visione *sociale* degli assetti democratici: tutti devono avere la possibilità di prendere parte allo scambio dialogico, devono avere l’effettiva capacità e l’effettivo potere di discutere con gli altri. È forse qui che si può rinvenire un’istanza propriamente socialista, in quanto l’effettività presuppone forme di egualianza fra gli individui: l’idea di egualianza – principio guida dell’azione del movimento operaio fin dai suoi esordi – arricchisce il liberalismo. [...]. Ma per Calogero egualianza e libertà sono intimamente unite, inseparabili e, attraverso la loro unità, definiscono i cardini di una società giusta. Qui può situarsi un fecondo spazio di congiunzione fra il liberalsocialismo e le odierni forme di contrattualismo rilanciate da John Rawls e ispirate al principio di equità. La ricerca di Calogero di coniugare le due universali aspirazioni di libertà ed uguaglianza fu continua e sostanziata da uno spirito che, in fondo in fondo, sembra richiamare – anche se in un contesto laico – la lezione evangelica»⁹³.

⁹² T. CASADEI, *Le radici della democrazia possibile*, Saggio introduttivo al volume di G. CALOGERO, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, cit., pp. IX-XLVI, p. XXIV.

⁹³ N. BOBBIO, *Il più giovane dei miei maestri*, testo posto in Appendice al volume di G. CALOGERO, *Le ragioni della democrazia e le ragioni del socialismo*, cit., pp. 135-148, pp. 140-141. Sul rapporto di “continuità nella differenza” tra Calogero e Bobbio cfr. F. SBARBERI, *Quale liberalsocialismo? Il confronto teorico tra Calogero e Bobbio*, in P. PEZZINO - G. RANZATO (a cura di), *Laboratorio di Storia. Studi in onore di Claudio Pavone*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 247-274. Sul pensiero politico di Calogero cfr. D. BRESCHI, *Dal liberalismo alla liberaldemocrazia: il pensiero politico di Guido Calogero*, Leo S. Olschki, Firenze 2002; P. BAGNOLI, *L’idea liberalsocialista*, in ID., Rosselli, *Gobetti e la rivoluzione democratica. Uomini e idee tra liberalismo e socialismo*, La Nuova

Riflessioni conclusive: la comune ricerca di una “terza via”

Le visioni filosofiche della politica espresse da Stefanini e Calogero prendono le mosse da differenti contesti speculativi: una riflessione di ispirazione cristiana in Stefanini, una laicità di carattere illuministico in Calogero, il cui pensiero si richiama direttamente a «Spinoza e Locke, padri della moderna giustificazione teorica della libertà di coscienza e della tolleranza religiosa»⁹⁴. Tuttavia è interessante poter notare come i due paradigmi di pensiero convergano su due elementi fondanti per una teoria organica della democrazia: il “principio persona” con il suo correlato assiologico del rispetto interpersonale e il “principio del dialogo” con la sua istanza di raggiungere un’intesa comunitaria, ovvero l’*overlapping consensus*, il “consenso per intersezione” tra le diverse visioni del bene, teorizzato più di recente anche da John Rawls in *Political Liberalism*⁹⁵. Senza forzare i termini del discorso dei due autori italiani e rispettando le loro rispettive peculiarità speculative, possiamo dire che il principio dialogico proposto da Calogero costituisca uno svolgimento ed una esplicitazione pragmatico-operativa dello stesso principio persona teorizzato da Stefanini: una teoria della democrazia sostanziale e fondata sul rispetto delle differenze e delle minoranze implica la stretta correlazione tra il principio persona e il principio dialogico: si tratta infatti di principi etico-filosofici che si coappartengono e che si implicano vicendevolmente. Da ciò si evince anche la “perenne attualità” dei paradigmi di pensiero elaborati dai due autori italiani negli anni del secondo dopoguerra: una “democrazia dei valori” è – ed è chiamata costantemente ad essere – una unione feconda tra il principio persona, ovvero il

Italia, Firenze 1996, pp. 153-176; F. SBARBERI, *La filosofia liberalsocialista di Guido Calogero*, in ID., *L’utopia della libertà eguale. Il liberalismo sociale da Rosselli a Bobbio*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 54-114.

⁹⁴ G. CALOGERO, *Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza*, [prima edizione: 1950], in ID., *Filosofia del dialogo*, cit., p. 16.

⁹⁵ Cfr. J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993; tr. it. di G. Rigamonti e cura di S. Veca, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino 1999.

rispetto per la singolarità irripetibile di ogni cittadino, e il principio del dialogo, ovvero la ricerca del bene comune tramite il libero confronto di idee e programmi, sia in parlamento che nella società civile. Come ha ricordato anche Norberto Bobbio, si tratta di un «dialogo inteso come reciprocità, [come] un continuo domandare e rispondere: la democrazia è vista attraverso il dialogo, che è regola fondamentale ma anche valore»⁹⁶. I nostri autori si dimostrano pertanto concordi nel ritenere che «la civiltà non è altro che un continuo processo di comunicazioni» e che «chi si asserraglia in sé stesso è finito per la democrazia e per l'umanità»⁹⁷.

Anche la ricerca di una “terza via” alternativa rispetto alle unilateralità del liberalismo e del socialismo avvicina certamente le istanze di Stefanini con quelle di Calogero, autore con il quale il filosofo trevigiano è entrato in dialogo e in rapporto epistolare⁹⁸: tuttavia il “personalismo sociale” di Stefanini intende essere una proposta etico-politica che, per le sue apercuso sul piano ontologico-metafisico – si discosta dalla calogeriana «amalgama del liberalsocialismo»⁹⁹: in entrambi i filosofi c’è tuttavia una condivisione sostanziale di programmi politici tesi a coniugare i valori di giustizia e libertà. Stefanini rimane insoddisfatto nei confronti della negazione calogeriana di un discorso metafisico che, a suo parere, è fondante anche nei confronti della democrazia. Tuttavia i due filosofi sono concordi nel sostenere che la democrazia politica, per non essere un insieme di sterili

⁹⁶ N. BOBBIO, *Il più giovane dei miei maestri*, [discorso tenuto a Torino il 6 febbraio 2001], in G. CALOGERO, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, cit., pp. 135-141, p. 140.

⁹⁷ G. CALOGERO, *Filosofia del dialogo*, cit., p. 237.

⁹⁸ Cfr. G. CAPPELLO, *Corrispondenza con Guido Calogero*, in EAD., *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, Europrint Edizioni, Treviso 2006, pp. 599-601. Va rilevato tuttavia che il carteggio Stefanini-Calogero è incentrato prevalentemente su questioni accademiche e concorsuali, toccando solo di rado tematiche di ordine teorico ed etico-politico. In particolare i due docenti si scambiarono alcune lettere nel corso dell’anno 1953 per confrontarsi sull’assegnazione della cattedra di “Storia della filosofia antica” presso l’Università di Roma.

⁹⁹ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 129.

procedure elettorali lontane dagli interessi concreti della persona, deve trasformarsi in “democrazia sociale”, provvedendo «ad una più equa distribuzione della ricchezza»¹⁰⁰. Le prospettive di Stefanini e di Calogero contengono *in nuce* intuizioni che ai nostri giorni sono state sviluppate anche da autori come Martha Nussbaum e Amartya Sen: una democrazia ha valore etico e si costituisce come “personalismo sociale” solo se è in grado di garantire ad ogni singola persona i beni necessari al pieno esercizio delle sue capacità (*capabilities*), delle sue scelte di vita¹⁰¹. Stefanini e Calogero percorrono due itinerari teorетici che sono differenti ma che si incontrano e, in larga misura, convergono nella ricerca di un modello di società giusta. Va sottolineato che per la realizzazione politica degli ideali di giustizia e libertà, Calogero non esita nella ricerca di intese e convergenze anche con quella cultura di ispirazione cristiana di cui Stefanini, negli anni Quaranta e Cinquanta, era figura di riferimento. Nel paragrafo finale del *Manifesto del Liberalsocialismo* Calogero, pur partendo da una prospettiva laica, esplicita i possibili fondamenti cristiani dei valori di libertà e di giustizia, aprendo pertanto lo spazio di un possibile dialogo fecondo e costruttivo con la posizione dello stesso Stefanini: «infine, ai cattolici, ai cristiani, a tutti gli uomini di vera religione – osserva Calogero – esso [il *Manifesto*] dice: L’ideale del liberalsocialismo non è che l’eterno ideale del Vangelo. Esso non è che una forma di cristianesimo pratico, di servizio di Dio calato nella realtà. Chi ama il suo prossimo come sé stesso, non può non lavorare per la giustizia e per la libertà»¹⁰².

Concludendo mi preme far notare che i principi etici posti dai due autori a fondamento della ricostruzione democratica italiana – il principio persona e il principio dialogico – sono posti da entrambi anche come

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 130.

¹⁰¹ A tal proposito si vedano M.C. NUSSBAUM, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, tr. it. di E. Greblo, Introduzione di C. Saraceno, il Mulino, Bologna 2002; A. SEN, *Etica ed economia*, tr. it. di S. Maddaloni, Prefazione di J.M. Letiche, Laterza, Roma-Bari 2009⁷.

¹⁰² G. CALOGERO, *Secondo manifesto del liberalsocialismo*, cit., p. 226.

base etica per la costruzione di un'Europa unitaria e solidale, costruzione che negli anni Cinquanta era ancora *in statu nascendi*. Stefanini e Calogero hanno avuto il grande merito di aver difeso una forma di europeismo basato, prima ancora che su essenziali accordi politici ed economici, su accordi di carattere valoriale, cioè sui valori perenni dell'umanesimo: valori quali la promozione delle libertà individuali, il rispetto delle differenze, l'accoglienza dello straniero, la solidarietà verso gli svantaggiati e la costante ricerca dell'intesa politica sul bene comune da perseguire¹⁰³.

Summary

This paper deals with the different theoretical approaches of Luigi Stefanini (1891-1956) and Guido Calogero (1904-1986) to the problem of democracy. Both philosophers experience the dictatorship of the fascist regime and in the postwar period reflect on the philosophical foundations of democracy. According to Stefanini, democratic life is ethically realized as "social personalism." In the political order the human person must always be the fundamental reference value of the institutions. According to Calogero, democracy must be characterized by the method of dialogue and therefore by respect for other opinions. Calogero's secular perspective and Stefanini's Christian perspective find an important convergence in the two fundamental values of democracy: respect for the person and the method of dialogue. The two Italian philosophers also agree in emphasizing the limits of formal democracy theorized by the liberals and propose a vision of "substantial democracy" based on social justice: "social personalism"

¹⁰³ Sulla visione dell'Europa prospettata dai due autori cfr L. STEFANINI, *Che cos'è l'Europa?*, in «Humanitas», 8-9 (1950), pp. 781-783; L. STEFANINI, *L'anima dell'Europa è la singolarità*, [edizione originale: 1953], in ID., *Personalismo educativo*, Bocca, Roma 1955, pp. 193-198; D. COFRANCESCO, *Europeismo e cultura. Da Cattaneo a Calogero*, ECIG, Genova 1981. Sul contributo della cultura di ispirazione personalistica alla costruzione dell'unità europea si vedano anche i saggi raccolti nel volume di R. PAPINI (a cura di), *L'apporto del personalismo alla costruzione dell'Europa*, Editrice Massimo, Milano 1981.

(Stefanini), “liberal-socialism” (Calogero). Stefanini’s and Calogero’s reflections on democracy, although developed in the 1940s and 1950s, show elements of surprising relevance and offers a useful philosophical orientation even in today’s context of a widespread crisis of democracy and its procedures.

Keywords

Guido Calogero, democracy, social justice, liberal-socialism, philosophy of dialogue, Luigi Stefanini, social personalism, theory of the person.

Sommario

Nel saggio vengono presi in esame i differenti approcci teorici di Luigi Stefanini (1891-1956) e Guido Calogero (1904-1986) al problema della democrazia. Entrambi i filosofi hanno vissuto la dittatura del regime fascista e nel secondo dopoguerra riflettono sui fondamenti filosofici della restaurata democrazia parlamentare. Secondo Stefanini la vita democratica deve essere realizzata eticamente come una forma di “personalismo sociale”: ciò significa il fine delle istituzioni politiche deve essere sempre costituito dal libero sviluppo della persona umana. Calogero, dal canto suo, sottolinea che la democrazia deve essere caratterizzata dal metodo del dialogo e quindi dal rispetto per le opinioni altrui. La prospettiva laica di Calogero e la posizione di Stefanini, di ispirazione cristiana, trovano un’importante convergenza nei due principi etici fondamentali della democrazia: il rispetto della persona nella sua singolarità irripetibile e il metodo del dialogo per la ricerca dell’intesa sul bene comune. I due filosofi italiani sono pertanto concordi nel porre in rilievo i limiti di una visione della democrazia puramente formale, come quella teorizzata da numerosi autori liberali, e propongono una “democrazia sostanziale” basata sui valori dell’eguaglianza e della giustizia sociale: Stefanini è teorico di un “personalismo sociale”, mentre Calogero propone il “liberal-socialismo” come “terza via” tra i due estremi del liberalismo individualistico e del collettivismo marxista. Le riflessioni di Stefanini e Calogero, sebbene elaborate negli anni Quaranta e Cin-

quanta, mostrano elementi di sorprendente attualità e offrono un utile orientamento filosofico anche nel contesto odierno caratterizzato da una generale sfiducia nella democrazia e nelle sue procedure.

Parole chiave

Guido Calogero, democrazia, filosofia del dialogo, giustizia sociale, liberalismo socialista, personalismo sociale, Luigi Stefanini, teoria della persona.

Quinta parte

Spunti sui motivi di attualità

Le ragioni del personalismo di fronte alle sfide della quarta rivoluzione industriale

di *Furio Pesci*

Il contesto degli anni Cinquanta

Il testo di Luigi Stefanini, *Personalismo sociale*, ha esercitato per molto tempo una notevole influenza sulla filosofia cristiana contemporanea e propone una sintesi ancora oggi significativa delle ragioni del personalismo, sia rispetto al contesto storico a cui l'autore e l'opera sono legati sia rispetto alla contemporaneità, alle sfide che il presente pone alla nostra prospettiva¹.

Stefanini è una figura di rilievo centrale nella cultura italiana del Novecento. La sua prospettiva personalistica venne a definirsi nell'arco di un lungo periodo di gestazione, che trovò le sue espressioni principali nelle opere degli anni Cinquanta, con la maturazione dei motivi che avevano sorgere fino a quel momento l'impegno di questo pensatore su molti versanti della vita sociale e culturale, dalla scuola all'università, alle organizzazioni ecclesiastiche, non senza difficoltà e incomprensioni, come quelle che avevano accompagnato, per esempio, i suoi studi su Maurice Blondel e i suoi giudizi sull'idealismo e sull'esistenzialismo.

Stefanini stesso ricorda nel suo libro, in particolare nel suo primo capitolo, fondamentale, dedicato alla “teoria della persona”², la complessità di una prospettiva filosofica all'epoca ancora in pieno divenire a contatto con il pensiero di figure fondamentali e in dialogo con altre discipline,

¹ Non si deve nemmeno trascurare la portata che ha avuto l'opera di Stefanini anche in altri ambiti, oltre a quello filosofico; innanzitutto in campo pedagogico, con le numerose opere di filosofia dell'educazione, strettamente connesse alla sua prospettiva personalistica.

² Cfr. L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, Studium, Roma 1952, pp. 1-38.

non soltanto la filosofia, ma anche le scienze umane, in particolare le varie correnti della psicoanalisi.

I punti di riferimento di Stefanini alla fine degli anni Quaranta e all'inizio degli anni Cinquanta erano certamente molto aggiornati rispetto anche al “senso comune” tipico della cultura degli intellettuali cattolici, dei docenti universitari, degli insegnanti nelle scuole medie e superiori. D'altra parte, Stefanini stesso apparteneva ad una cerchia di giovani filosofi che si erano formati in un clima dominato dall'idealismo e nel contesto di una situazione politica e sociale caratterizzata dal totalitarismo fascista.

Il giovane Stefanini, in qualche modo, si può considerare come una delle voci innovative della cultura italiana, non solo cattolica, che erano riuscite già prima della fine del regime ad emanciparsi da questa egemonia; nella prospettiva di Stefanini stesso, era possibile sostenere, anche contro alcuni critici contemporanei, che l'evoluzione della sua posizione filosofica, da un originario confronto sull’“idealismo cristiano” al personalismo, compiutasi proprio negli anni Cinquanta, costituiva un percorso coerente e sensato, che avrebbe permesso di rinnovare la cultura filosofica cattolica e di renderla capace di orientare la vita sociale del nostro Paese nel rinnovamento seguito alla fine del regime fascista e nel contesto della nuova vita repubblicana e democratica.

In effetti, non si può leggere il testo di Stefanini e, in generale, tutta la sua produzione nel dopoguerra (il 1952 è, peraltro, un anno fondamentale, con l'uscita di altri testi significativi, oltre a *Personalismo sociale*) senza fare riferimento al contesto culturale dell'Italia uscita dalla dittatura e dalla guerra; un'Italia in pieno rinnovamento, animata da un ottimismo che prendeva il sopravvento sulla disperazione provocata dalle distruzioni belliche, e che trarrà il massimo giovamento dai consistenti aiuti economici provenienti dagli Stati Uniti, con i quali l'Italia sarebbe riuscita nell'arco di poco tempo, insieme agli altri Paesi europei, ad attivare un processo di crescita economica continua, il *boom* della seconda metà del secolo.

Dentro questo contesto di ripresa economica impetuosa e di ricostruzione delle fondamenta del vivere civile nel nostro Paese si inserisce anche la vicenda del rinnovamento della cultura cattolica italiana nel

secondo dopoguerra. Gli anni del fascismo, i Patti Lateranensi tra la Santa Sede e l'Italia mussoliniana, avevano generato divisioni tra i cattolici italiani, tra coloro che, da una parte, sostenevano le ragioni del fascismo, e coloro che, al contrario, avversavano questo regime. Gli stessi pontefici avevano assunto posizioni progressivamente sempre più nette nei confronti del totalitarismo, soprattutto nei confronti del nazismo tedesco; e, allorché negli anni Trenta il legame tra fascismo e nazismo si fece più stretto, vennero al pettine nodi che all'epoca dei Patti Lateranensi non erano ancora nell'orizzonte della vita politica italiana ed europea.

Le vicende belliche e la lotta di liberazione dopo l'armistizio del 1943 posero sempre più i cattolici tra i protagonisti della lotta, anche armata, contro il fascismo e il nazismo; e da quelle vicende emersero le figure, i riferimenti politici e valoriali che guidarono l'Italia negli anni immediatamente successivi alla fine della guerra e alla proclamazione della Repubblica, con la conseguente promulgazione della Costituzione del 1948, effettivo punto d'incontro tra le varie anime del mondo politico italiano, anche se di lì a poco, con le divisioni del mondo liberato dalla dittatura tra Occidente e Oriente, la collaborazione tra le principali forze politiche e ideologiche presenti nel nostro Paese sì trasformò in una contrapposizione analoga, peraltro, a quanto stava avvenendo anche in altri Paesi europei democratici.

Questo sfondo storico è necessario per comprendere la posizione di Stefanini in quegli anni ed anche il destino che la sua opera avrebbe avuto come uno dei principali fondamenti culturali del cattolicesimo italiano, anche sul piano della presenza politica in un periodo cruciale della storia italiana, caratterizzato positivamente da una crescita orientata da governi che, per quanto fondati sul compromesso tra differenti forze ideologiche, avrebbero governato l'Italia secondo principi ancora coerenti con la tradizione politica cattolica.

Influenza e attualità del Personalismo sociale di Stefanini

Il personalismo, specialmente il personalismo di Stefanini, avrebbe avuto, forse, al di là di quelle che erano le intenzioni del suo stesso autore,

una funzione rilevante nel costituire il senso comune, ed anche il consenso politico, attorno a scelte fondamentali compiute in questa stagione della vita politica italiana, sul piano di un’azione culturale e, si potrebbe dire, “pre-politica”, di grande respiro. Tutti i motivi di questa azione e di questa presenza sono ricapitolati e sintetizzati nel gruppo di testi raccolti da Stefanini in *Personalismo sociale*, un’opera che al di là del titolo sembra costituire una vera e propria sintesi, in cui l’autore riesce a definire compiutamente la propria posizione filosofica fondamentale con originalità e in termini ormai chiari e maturi, oltre a proporre ai lettori italiani suggestioni di un dialogo con correnti della cultura europea, la cui introduzione e penetrazione in Italia erano appena all’inizio³.

Personalismo sociale è, dunque, un testo cruciale nel rinnovamento della cultura, non solo filosofica, ma anche politica italiana del suo tempo, ed ha poche corrispondenze con altri testi di ispirazione differente. L’approfondimento di un’analisi dei temi molteplici affrontati da Stefanini nella definizione del suo personalismo non è compito per il quale lo scrivente ha sufficienti competenze, ma credo che sia utile sottolineare come il disegno stesso dell’opera riesca ad illustrare una visione della società che non evita di misurarsi con questioni fondamentali dal punto di vista “metafisico” (ontologico, antropologico ed etico), ampiamente considerate da Stefanini nei primi tre capitoli del suo libro⁴.

Il terzo capitolo, in particolare, dà il titolo all’intero volume, e in esso Stefanini opera quella saldatura tra la sua prospettiva filosofica e quella politica in direzioni che è facile cogliere come antesignane del rinnovamento della dottrina sociale della Chiesa sulla scia delle grandi encicliche dei Papi, dalla *Rerum novarum* alla *Quadragesimo anno*⁵. Nell’opera di Stefanini

³ È il caso delle analisi critiche nei confronti della psicoanalisi. Cfr. L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., pp. 103-140.

⁴ Dedicati rispettivamente alla sintesi della posizione filosofica dell’Autore, alla prospettiva morale del personalismo e al personalismo sociale. Si tratta di testi maturati in parte anche in occasione di conferenze, ecc.

⁵ Cfr. L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., pp. 59-102.

e cheggiano i temi del grande confronto ideologico di metà Novecento tra la cultura e il mondo cattolici, da un lato, e le varie correnti della cultura laica, in particolare quelle che espressero il senso comune che guidò gli schieramenti liberale e socialista nella collaborazione con il partito cattolico, quella Democrazia Cristiana che avrebbe conservato per alcuni decenni la maggioranza relativa nel nostro Paese e la guida del governo.

Quella di Stefanini, da questo punto di vista, è un'apertura che il suo personalismo consente nei confronti di posizioni ideologiche diverse ed estranee alla tradizione cattolica del nostro Paese, ma che avrebbero avuto molti motivi di contatto e di collaborazione sul piano politico e istituzionale. Il personalismo di Stefanini, in definitiva, è una delle espressioni migliori che, in ambito cattolico, animarono il dibattito in vista di un rinnovamento che si poneva di fronte ai grandi problemi della società contemporanea.

Il contesto in cui Stefanini elaborò la propria prospettiva filosofica era quello di una ripresa positiva guidata politicamente dal cattolicesimo in dialogo anche con espressioni della cultura dell'epoca lontane dal senso comune cattolico, espressioni che Stefanini considera con una certa ampiezza di vedute e d'analisi, riconoscendo in esse tanto gli elementi problematici quanto motivi ed aspetti di una possibile integrazione.

A mio avviso, questo è l'aspetto più significativo che andrebbe rilevato oggi in un contesto del tutto differente; se l'Italia dell'epoca in cui appare *Personalismo sociale* era un'Italia in corso di ricostruzione, giunta ormai a porre le basi del decollo economico e sociale che l'avrebbe portata ad essere una delle principali nazioni dell'Occidente libero e democratico, e in questo contesto Stefanini sarebbe stato una delle voci principali di una cultura rinnovata e originale, oggi il personalismo si trova di fronte ad una situazione completamente diversa, caratterizzata da una gravissima crisi che fa pensare ad un cambio d'epoca; e, oggi come allora, è possibile chiedersi

quali siano le ragioni della visione personalistica di fronte ai problemi scottanti dell'attualità⁶.

L'Italia si presenta oggi di fronte a una crisi che potrebbe essere irreversibile, al crocevia tra un declino inesorabile e una possibilità (eventuale) di ripresa, che non è ancora ben chiaro in quale direzione possa orientarsi, nel contesto di un mondo in cui il baricentro economico e politico sembra essersi spostato dall'Atlantico e dalle relazioni tra Europa e Stati Uniti al Pacifico e alle relazioni tra Stati Uniti e Cina.

Il dramma contemporaneo, che non è soltanto dell'Italia ed è caratterizzato da questa situazione e dalle conseguenze sul piano sociale delle innovazioni tecnologiche che hanno reso possibile queste stesse trasformazioni negli equilibri economici, politici e sociali dell'intero pianeta, porterà nei prossimi anni alla distruzione di parti consistenti del mondo del lavoro, riducendo sul lastrico intere classi sociali in tutto il mondo. Questo scenario è descritto dagli stessi "ideologi" della rivoluzione industriale in atto⁷.

Il personalismo, in questo contesto, ha ancora molto da dire, recuperando quelle stesse categorie che furono definite da studiosi come Stefanini oltre mezzo secolo fa, non più nella prospettiva di guidare la crescita del Paese e il suo rinnovamento in una fase positiva di tendenze tutte ascendenti, ma di gestire e possibilmente uscire da una crisi che rischia di minare in tutto l'Occidente l'identità stessa di un mondo caratterizzato da valori messi oggi a repentaglio dal nuovo panorama economico, sociale e politico del nostro tempo.

Di fronte alle sfide dell'economia ed ai cambiamenti negli assetti sociali e politici che il presente impone, il personalismo, e in particolare testi come *Personalismo sociale*, possono aiutare a fare memoria di principi e valori

⁶ Anche il contesto politico è profondamente cambiato, con la scomparsa di un partito d'ispirazione cattolica nel nostro Paese e il forte ridimensionamento della Chiesa e delle organizzazioni cattoliche nel tessuto sociale e culturale italiano.

⁷ La menzione delle drastiche conseguenze dell'impatto delle nuove tecnologie sul mondo del lavoro ritorna in più punti nei testi di K. Schwab che prenderemo in considerazione più avanti.

oggi non più scontati, ma che costituiscono ancora, anche in una prospettiva di eventuale opposizione alle tendenze dominanti, l'unica prospettiva adeguata con cui sarebbe ancora possibile controllare e dominare i fenomeni e i cambiamenti in atto.

Mancano a chi scrive le competenze e lo spazio per approfondimenti in questa direzione⁸, ma il valore attuale del *Personalismo sociale* di Stefanini di fronte alle sfide presenti e future poste da quella che Schwab ha definito come la “quarta rivoluzione industriale”, può emergere chiaramente accostando la lettura di due testi così profondamente diversi come l'opera di Stefanini qui considerata e i testi del fondatore e principale ideologo del World Economic Forum.

Il mondo secondo il fondatore del Meeting di Davos

La quarta rivoluzione industriale, il libro di Klaus Schwab, è un libro ancora recente, pubblicato in Italia solo sei anni fa; in effetti, ne sono apparsi, nel frattempo, altri due di questo studioso, autore evidentemente molto prolifico. Dopo *La quarta rivoluzione industriale*, infatti, ha scritto *Governare la quarta rivoluzione industriale*, in cui si è interrogato sugli aspetti politico-organizzativi di questo processo rivoluzionario in cui siamo tutti immersi. Sotto molti aspetti questi testi sono emblematici, come anche l'ultimo, dedicato alla pandemia e alle conseguenze che la pandemia comporta sui processi peculiari della rivoluzione industriale in corso, descritti da Schwab con una fortunata espressione, da lui coniata a proposito di ciò che è avvenuto

⁸ Stefanini è una figura centrale soprattutto della filosofia del secolo scorso; per approfondire, rimando ai testi riportati in bibliografia, e all'opera della Fondazione Luigi Stefanini, promotrice di molti studi di rilievo; sottolineerei anche l'apporto rilevante di Stefanini alla pedagogia del suo tempo, la sua messa a punto di una prospettiva personalistica sull'educazione che accompagnò costantemente la sua riflessione filosofica, dalle prime riflessioni e ricerche sull'idealismo sul finire degli anni Venti a quelle contenute nelle sue ultime monografie.

dal 2020 ad oggi e che dovrebbe avvenire in futuro, vale a dire il “grande reset”⁹.

Schwab è stato il promotore, all'inizio degli anni Settanta, degli incontri di Davos, in Svizzera, e del World Economic Forum, per organizzare il quale ha costituito una potente fondazione. Al Forum partecipano numerosi uomini politici, i leader mondiali, ed anche grandi imprenditori. Bill Gates è praticamente un ospite fisso del Forum; le idee che si presentano in esso esercitano un forte influsso sull'opinione pubblica e nelle agende dei governi, oltre ad essere consultabili e a disposizione degli “uomini qualunque” nel sito del World Economic Forum stesso¹⁰.

Secondo Schwab, se la terza rivoluzione, sul finire del Novecento, aveva provocato già conseguenze notevoli sul piano dell'organizzazione sociale, e in particolare dell'organizzazione del lavoro e della produzione, la quarta rivoluzione ha accentuato questi cambiamenti. In sostanza, la terza rivoluzione avrebbe reso possibili i grandi cambiamenti politici, le grandi decisioni che avevano, sul finire del secolo scorso, letteralmente sconvolto il quadro degli equilibri tra le nazioni e attivato il processo di accelerazione dello sviluppo tecnologico che ha scatenato, nel giro di pochi decenni, la quarta rivoluzione in atto oggi.

In particolare, la decisione della Cina di aprire le porte ai capitali occidentali dopo circa quarant'anni di regime comunista, molto chiuso in se stesso e poco propenso ai contatti e alle relazioni con gli altri Paesi, meno che mai con quelli di regime capitalistico, portò molte tra le più grandi aziende occidentali a spostare la propria produzione in Cina per tutta una serie di vantaggi di carattere economico, dal minor costo del lavoro alla facilità di reperimento di alcune materie prime, alle agevolazioni fiscali del regime cinese. Tutto questo ha portato a grandi trasformazioni nell'organizzazione del lavoro mondiale, trasformazioni che spesso peggiorano la vita delle popolazioni occidentali, soprattutto dei ceti operai, dei lavoratori

⁹ Cfr. il suo *COVID-19 - The Great Reset* (Forum Publishing, Cologny 2020), non ancora tradotto in italiano.

¹⁰ Cfr. <https://www.weforum.org>

in genere, da quel momento in poi costretti a fare i conti con la costante riduzione del costo del lavoro.

Le “delocalizzazioni” furono rese possibili dal fatto che il “digitale” è in grado di gestire e controllare a distanza i processi di produzione che avvengono in loco. Mentre nella seconda rivoluzione industriale, negli anni del fordismo, gli stabilimenti industriali erano controllabili solamente sul posto, la digitalizzazione e la rete Internet consentono un controllo da remoto che può essere svolto anche a distanze lunghissime; ed è questo che consente la vera globalizzazione, quella delle attività produttive e finanziarie.

La quarta rivoluzione industriale è ancora in corso; un’iniziativa del forum di Davos ha cercato, una decina d’anni fa, di sondare esperti e testimoni significativi delle trasformazioni in atto, su quelle che potranno essere le dinamiche del futuro. Schwab riassume gli esiti di quel sondaggio in una ventina di grandi scenari che riguardano aspetti tipici dell’innovazione in corso e i tempi di quello che può essere il punto d’arrivo dell’attuale fase¹¹.

Nel 2015 il punto di riferimento del sondaggio era il 2025, un anno ormai molto vicino a noi; la cosa ci interessa, quindi, molto da vicino, perché, in fondo, mancherebbe poco a quel traguardo e Schwab ha sostenuto una visione per alcuni versi in controtendenza rispetto al senso comune dominante oggi: la pandemia, che noi vediamo spesso come un fattore di rallentamento di tutte le attività precedenti e, quindi, anche dell’eventuale progresso ulteriore, sarebbe, invece, per l’ingegnere del WEF un elemento catalizzatore, l’acceleratore di un processo che già prima si era delineato, perché alcuni fenomeni tipici del modo in cui abbiamo affrontato le conseguenze della pandemia ed il suo contenimento hanno avuto a loro volta ripercussioni sull’uso, sempre più ampio e complesso, delle tecnologie peculiari della quarta rivoluzione industriale.

La stessa rete è stata utilizzata in modi del tutto nuovi; tanti sono gli esempi che Schwab porta nei suoi libri per mostrare che la pandemia

¹¹ Cfr. K. SCHWAB, *La quarta rivoluzione industriale*, Franco Angeli, Milano 2016, pp. 145-208.

ha accelerato il processo della rivoluzione industriale in atto; ci potremmo chiedere cosa pubblicherà, probabilmente tra non molto, alla luce del nuovo scenario che si è aperto con la guerra tra Russia e Ucraina. Da questo punto di vista, la guerra in corso potrebbe rappresentare veramente un rallentamento, nella misura in cui ha scompaginato il dato che tutti consideravano ovvio fino a qualche mese fa, vale a dire la diffusione a livello globale dei cambiamenti.

In un mondo che si sta riorganizzando in blocchi distinti, se non addirittura contrapposti, i cambiamenti probabilmente potranno avere una circolazione più limitata o discontinua di quanto non sia avvenuto nel recente passato. Ad ogni modo, secondo Schwab, queste trasformazioni influenzano pesantemente nei prossimi tempi, e già nel presente, la nostra vita, con conseguenze dal punto di vista sociale incalcolabili. Basta seguire l'elenco delle trasformazioni prospettate da Schwab per rendersi conto del “mondo nuovo” in cui stiamo per entrare (o in cui siamo probabilmente già entrati).

Tecnologie invasive e rischi per l'umanità intera

L'ingegnere di Davos parla delle cosiddette “tecnologie impiantabili”¹²; il cellulare, per esempio, è uno strumento che noi normalmente portiamo con noi, un oggetto distinto da noi, ma tecnologicamente si potrebbe anche “impiantare” nel corpo umano, e Schwab racconta nel libro come questo sia effettivamente possibile non solo per i cellulari ma anche per una serie di altri dispositivi, per quelle che chiama, appunto, “tecnologie impiantabili” o “indossabili”.

In un processo di questo tipo può avvenire la trasformazione dell'essere umano in un *cyborg*, in un organismo cibernetico; quantomeno al livello di queste prime “protesi” digitali sarebbe possibile a un individuo portare letteralmente *dentro di sé* strumenti che attualmente consideriamo oggetti distinti dalla nostra persona. D'altra parte, il processo della digitalizzazione e delle trasformazioni ad essa connesse sta progredendo anche

¹² Cfr. K. SCHWAB, *La quarta rivoluzione industriale*, cit., pp. 146-148.

nel senso della sostituzione della “presenza digitale” e della cosiddetta “identità digitale” a quella fisica: noi siamo persone perché abbiamo una presenza digitale (*lo Spid o l’account* per accedere a tutta una serie di reti che erogano servizi indispensabili)¹³. Chi manca di questa presenza digitale, in un certo senso, ha perso la propria identità, anche se, peraltro, è ancora cittadino, con i diritti politici di uno Stato (un grave problema dal punto di vista dell’ordinamento democratico).

Ancora: Schwab definisce l’occhio come “nuovo interfaccia”; il 10% degli strumenti ottici nel 2025 dovrebbe essere, nella previsione degli esperti, dotato di una connessione a Internet; sono cose che, forse, abbiamo anche difficoltà a concepire ed a pensare. Gli strumenti di questo genere stanno per diffondersi sempre più velocemente nei mercati; non è solo questione di diffusione commerciale, ma di un nuovo modo d’intendere ciò che è personale, ciò che è proprio della persona.

Questo vale tanto per le tecnologie impiantabili quanto per gli “interfaccia” che possono essere utilizzati, addirittura indossati; se la connessione a Internet sarà una prerogativa degli occhiali, in realtà, e presto, noi avremo addirittura i vestiti stessi, o parti del nostro abbigliamento, dotati di connessione a Internet. Il corpo, quindi, nella sua stessa fisicità, diventa il luogo della “connessione virtuale”; la rete digitale si sostituisce alle reti relazionali “reali”. Internet sarà ovunque; l’accesso alla rete sarà disponibile alla grande maggioranza delle persone (generando, con la sua stessa diffusione, l’emarginazione della minoranza “non connessa”).

L’uso degli *smartphone* diventerà pressoché totale e uniformemente distribuito, così come la “creazione dei dati”, una pratica a disposizione di tutti - o di *quasi* tutti: è certo che vi sarà inevitabilmente una sperequazione, una minoranza (forse ampia) di esclusi, di coloro che non hanno lo smartphone, non hanno accesso alla rete, non hanno la possibilità di archiviare dati, una parte di popolazione emarginata sostanzialmente dalla vita pubblica

¹³ *Ibid.*, pp. 163-178.

anche quando ancora in possesso di diritti che, tuttavia, non potrà più di fatto esercitare¹⁴.

D'altra parte, queste stesse tecnologie introducono nuove forme di percezione e di controllo sociale. Il cosiddetto “internet delle cose” di cui parla Schwab, conterà presto un numero pressoché inimmaginabile di sensori connessi tra loro attraverso Internet. L'introduzione del codice a barre anche per l'identificazione delle persone è emblematica da questo punto di vista. La vita privata e il movimento fisico nelle città passeranno attraverso un controllo che sfuggirà alla percezione degli stessi interessati, attraverso il traffico Internet o attraverso dispositivi cosiddetti “intelligenti”, che renderanno sempre più facile il controllo a distanza di ciò che accade; ma il rovescio della medaglia sarà l'inquietante prospettiva di un controllo totale sugli aspetti privati e pubblici, piccoli e grandi della nostra vita sociale.

La “civiltà digitale” consente oggi l’immagazzinamento di informazioni di ogni genere che riguardano le persone, e tutta la questione è oggi gravemente all’ordine del giorno sia sul piano tecnico sia sul piano politico; e del resto stanno avvenendo trasformazioni enormi anche sul piano più “tradizionale” delle automobili e dei mezzi di trasporto: i veicoli “autonomi” sono e saranno sempre più diffusi, avverranno grandi trasformazioni tecnologiche e produttive che implicheranno l’obsolescenza di tutto ciò che non sarà dotato di questa caratteristica (una nuova accezione di “autonomia”). Probabilmente, le macchine con un basso livello di automazione finiranno per avere scarso valore, o addirittura saranno messe fuorilegge.

Saranno sempre più diffuse le “intelligenze artificiali”, tanto da far ipotizzare agli esperti del Forum che le macchine sostituiranno le persone anche al livello dei processi decisionali più elevati: Schwab parla di macchine integrate (come membril) nei consigli d’amministrazione delle grandi aziende; ma soprattutto questo stesso processo di applicazione dell’intelligenza artificiale all’automazione altererà inesorabilmente il mondo del lavoro; le mansioni impiegatizie saranno profondamente trasformate e sempre più legate a macchine che non avranno più nemmeno bisogno

¹⁴ *Ibid.*, pp. 163-165.

della supervisione di addetti “umani” e che li sostituiranno progressivamente. Questo vale anche per la diffusione della robotica; Schwab parla dell’ingresso in servizio del primo farmacista robot negli Stati Uniti tra tre anni¹⁵.

Scenari inquietanti che pongono la questione del limite che separa l’umano dall’artificiale: quale differenza c’è ancora tra un essere umano e un robot? In ambito sociale (lavorativo, economico) vi saranno certamente e a breve termine gravi conseguenze, con la distruzione di milioni e milioni di posti di lavoro.

Cambiano anche gli atteggiamenti, non si sa con quali conseguenze sul piano dei valori e della mentalità collettiva. Schwab menziona ambiti della vita quotidiana che possono dare adito a trasformazioni gigantesche: per esempio, del *car sharing*, che sostituirà progressivamente la proprietà delle automobili e dei mezzi di trasporto, ma che influenzera anche la stessa concezione della proprietà privata. E la domanda riguarda quale impatto avrà la *sharing economy* generalizzata sul modo di concepire la vita tipico dell’Occidente; se nelle tradizioni giuridiche occidentali le persone sono viste come soggetti dotati del diritto alla proprietà, come saranno concepite in questo nuovo scenario?

Aspetti ancor più inquietanti riguardano tecnologie come la stampa tridimensionale, che consente ormai di produrre ogni tipo di “oggetto”, indicando con questa parola persino gli organi di animali e dell’uomo (la stampa tridimensionale potrebbe presto applicata al trapianto di organi umani); e la grande versatilità di questa tecnologia riguarderà ogni tipo di produzione di beni di consumo.

Più inquietante di tutte è la previsione che le innovazioni tecnologiche attuali consentano anche di rendere praticabile in un prossimo futuro la clonazione umana, quasi superando i limiti delle tecniche di laboratorio; Schwab parla letteralmente della *creazione* di esseri umani, il cui genoma sarà “editato”; questo è, probabilmente, l’aspetto più inquietante e che interroga maggiormente una prospettiva di riflessione filosofico-politica. L’ingegnere di Davos sottolinea curiosamente come la questione non

¹⁵ *Ibid.*, p. 185.

sia tanto, ormai, la praticabilità di questa trasformazione, quanto, piuttosto, la sua diffusione ulteriore grazie all'abbattimento dei costi ad essa connessi. Se nel 2003 il primo genoma umano riprodotto era costato oltre due miliardi di dollari, oggi è possibile sequenziare il genoma con una spesa di appena mille dollari; è questo abbattimento dei costi a rendere possibile l'uso di tecnologie così inquietanti, ma alla portata di tanti, a disposizione anche di entità pubbliche e private con pochi scrupoli di ordine etico e politico¹⁶.

Questo vale per ogni nuova tecnologia che in qualche modo abbia un impatto considerevole sull'uomo; Schwab cita a questo proposito le neuroscienze: nel 2025, secondo gli esperti intervistati dal Forum, sarà possibile impiantare una memoria artificiale in un cervello umano; si tratta di alterazioni e cambiamenti che noi, forse, stentiamo persino a comprendere e a concepire, ma ormai alla portata delle nuove tecnologie¹⁷.

Il personalismo di fronte alle conseguenze della quarta rivoluzione industriale

Lo scenario che abbiamo davanti agli occhi è a dir poco inquietante: tra qualche anno potremo vivere con un computer nel cervello e un paio di occhiali connessi a Internet - vogliamo veramente tutto questo? Vogliamo davvero avere un telefonino o un codice a barre “trapiantati” nel braccio, essere “geolocalizzati” in qualsiasi momento della nostra esistenza? È questo il mondo che vogliamo? Non sarà un mondo sempre più simile agli scenari concepiti da George Orwell e da Aldous Huxley, una nuova “fattoria degli animali”, un “mondo nuovo” in cui l’umanità dell'uomo e il valore della persona umana saranno compromessi forse irrimediabilmente?

¹⁶ *Ibid.*, pp. 203-204.

¹⁷ Quanto siano insidiosi questi avanzamenti della tecnologia è presente alla consapevolezza di Schwab, il quale pensa, sfoggiando una sorta di fiducia “neoilluministica” nella possibilità di “governarne” le conseguenze. Cfr. K. SCHWAB, *Governare la quarta rivoluzione industriale*, Franco Angeli, Milano 2018, seguito e approfondimento del testo preso in esame più sopra.

La filosofia di Stefanini, specialmente nell'ultimo periodo della vita e della riflessione di questo filosofo, ha costituito una delle fonti principali della cultura cattolica nella fase forse più positiva della storia del nostro Paese; per le stesse ragioni della sua centralità negli anni Cinquanta, il riferimento al suo retaggio è ancora significativo per un'epoca di fronte alla quale si pongono sfide che non è retorico definire decisive per le sorti del genere umano, afflitto non solo dalle gravi problematiche dell'ambiente, degli squilibri nord-sud, delle diseguaglianze sociali, ma anche dalla diffusione di una cultura in cui tendenze come la cosiddetta *cancel culture*, il trans- e il post-umanesimo, il decostruzionismo nei suoi esiti radicali, finiscono per mettere in forse l'identità stessa dell'essere umano e la tenuta di valori fino ad oggi essenziali per ogni prospettiva autenticamente umanistica, rendendola incapace di rispondere alle sfide etiche e politiche poste dalle innovazioni tecnologiche.

Summary

Personalism, and mainly the philosophical work of Luigi Stefanini, which was one of its major expressions, contributed decisively to the renewal of Catholic culture in the climate of post-World War II Italy, characterized jointly by the transition to democratic life in the new Republic, the decisive economic growth and the opening of our country to the great currents of foreign culture. Today, the context of our present is crossed by great concerns caused not only by uncertainties about the future following the crisis caused by the pandemic and the current war between Russia and Ukraine, but also by the consequences of the technological revolution that has been going on for about twenty years, which today seems capable of causing great social and cultural transformations and of jeopardizing the very foundations of the Western anthropological and ethical vision. Personalism, in this scenario, still appears to be able to provide adequate responses to the contemporary crisis.

Keywords

Reconstruction, catholic culture, technological revolution, identity of human being, challenges

Sommario

Il personalismo, di cui l'opera filosofica di Luigi Stefanini è stata una delle espressioni principali, ha contribuito in maniera decisiva al rinnovamento della cultura cattolica nell'Italia del secondo dopoguerra, in un clima caratterizzato congiuntamente dal passaggio alla vita democratica nella nuova Repubblica, dalla decisa crescita economica e dall'apertura del nostro Paese alle grandi correnti della cultura straniera. Oggi, il contesto del nostro presente è attraversato da grandi inquietudini causate non soltanto dalle incertezze sul futuro a seguito della crisi provocata dalla pandemia e, oggi, dall'attuale guerra tra Russia e Ucraina, ma anche dalle conseguenze della rivoluzione tecnologica in corso da circa vent'anni, che oggi sembra in grado di provocare grandi trasformazioni sociali e culturali e di mettere in forse la basi stesse della visione antropologica ed etica occidentale. Il personalismo, in questo scenario, appare ancora in grado di fornire risposte adeguate alla crisi contemporanea.

Parole chiave

Ricostruzione, cultura cattolica, rivoluzione tecnologica, identità dell'esere umano, sfide.

Il personalismo sociale di Luigi Stefanini: prodromi per una pedagogia dell’educazione civica

di *Carla Xodo*

Premessa

Una figura complessa e politicamente impegnata, come fu Stefanini, merita un inquadramento storico. Lo sfondo più idoneo a corredo delle riflessioni che seguono è sicuramente rappresentato dalla nostra Costituzione, la cui elaborazione, si noti la coincidenza, avvenne negli anni in cui egli elaborò le sue tesi su *Personalismo Sociale*¹. L’Italia, appena uscita da una guerra sanguinosa, sapeva di dover voltar pagina, realizzare nei fatti la scelta repubblicana formalizzata nella Carta. I destinatari principali non poteva che essere le giovani generazioni e lo strumento naturale era un’azione educativa orientata ad esaltare l’avvento di un vero, autentico senso civico-politico. Ma subito e negli anni a venire, lo slancio visionario cominciò a scemare. La provvidenziale convergenza di posizioni realizzatasi all’interno dell’Assemblea Costituente, faticò allora e ancora oggi fatica a consolidarsi in una storia e rappresentazione comuni della società.

In questo quadro problematico, nel travaglio di ricerca, elaborazione e rielaborazione delle nostre ragioni dello stare insieme, si colloca anche la riflessione socio-politica di Stefanini. L’*engagement* pedagogico proprio della corrente di pensiero cui si ispira, il personalismo, ha svolto un ruolo importante in quel contesto. Per questo, è stato giusto rivisitare e riflettere sulle pagine del *Personalismo sociale* di Stefanini. Da lì, alla luce della nuova legge che solo ora, a 75 anni dalla Repubblica, rende obbligatoria l’educazione civica nelle nostre scuole, potranno venire utili spunti per

¹ Cfr. L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, Studium, Roma 1952.

capire come affrontare oggi questo passaggio istituzionale dal quale è lecito aspettarsi un deciso cambio di passo nel modo in cui una collettività vive e migliora la vita.

L'educazione civica è stata riproposta nella scuola italiana, con la legge. 92/2019², a partire dall' anno scolastico 2020/2021. La novità consiste nel suo carattere di trasversalità, per la quale tutte le tradizionali discipline sono parimenti coinvolte. Il secondo tratto importante è, come detto, l'obbligatorietà in tutti i gradi scolatici a partire dalla scuola dell'infanzia.

I principi educativi cui si ispira l'insegnamento sono esplicitati nell'art. 1 della su citata legge 92/2019:

1. L'educazione civica contribuisce a formare cittadini responsabili e attivi e a promuovere la partecipazione piena e consapevole alla vita civica, culturale e sociale delle comunità nel rispetto delle regole, dei diritti e dei doveri.
2. L'educazione civica sviluppa nelle istituzioni scolastiche la conoscenza della Costituzione italiana e delle istituzioni dell'Unione europea per sostanziare, in particolare, la condivisione e la promozione dei principi di legalità, cittadinanza attiva e digitale, sostenibilità ambientale e diritto alla salute e al benessere della persona³.

Nelle *Linee Guida* emanate dal Ministero i contenuti dell'educazione civica sono stati riferiti a tre assi culturali/educativi: lo studio della Costituzione; lo sviluppo sostenibile; la cittadinanza digitale.

Il testo normativo è l'ultimo atto di una storia lunga – ad oltre 50 anni risale la sua prima entrata in scena a livello scolastico istituzionale. Storia accidentata, tra *stop and go* che, paradossalmente, oggi possono essere utili per riflettere sul modo in cui l'educazione civica, al di là della legge,

² Legge, 20 agosto 2019, n. 92, *Introduzione dell'insegnamento scolastico dell'educazione civica*.

³ *Ibidem*.

oggi possa essere pedagogicizzata, anche alla luce di un'opera come il *Personalismo sociale* di Luigi Stefanini.

Storia di una promessa mai mantenuta

Il rapporto educazione democrazia è troppo noto e non per questo facile da dipanarsi in tutti i suoi risvolti ed implicazioni. Il primo nome che viene in mente è John Dewey e il suo *Educazione e Democrazia*⁴; prima di lui, Jean-Antoine-Nicolas Ca de Condorcet, nelle *Mémoires* del 1791 e nel *Rapport sur l'Instruction publique* del 1792⁵.

Per restare più vicina al nostro tempo un ruolo fondamentale è stato giocato dai Padri Costituenti⁶ e la voce più autorevole che l'ha valorizzata è quella Piero Calamandrei nel famoso *Discorso sulla Costituzione* agli studenti di Milano il 26 gennaio 1955, dove, per il tema che qui stiamo affrontando, dà enfasi all'«articolo 34 come al più importante di tutta la Costituzione»⁷

Sembrerebbe una strada tutto sommato in discesa, considerato l'elevato tasso di coinvolgimento e moralità contenuto nella Carta che regola la nostra convivenza civile. Eppure dopo quarant'anni dell'entrata in vigore del testo costituzionale, il filosofo della politica Norberto Bobbio ne *Il futuro della democrazia* (1985) doveva ammettere, con amarezza, che la fiducia riposta nell'istruzione era stata in parte tradita⁸. Non perché fossero mancati disposizioni legislative in merito, ma perché, bisognava concludere, erano rimasti, in genere, atti formali. Un testo cristallizzato, depositato nella memoria collettiva, ma pochissimo valorizzato per i suoi meriti intrinseci, che solo in parte si sono concretizzati in attività didattica all'interno della scuola.

⁴ Cfr. J. DEWEY, *Educazione e Democrazia*, tr. it. di E. Enriques Agnoletti, La Nuova Italia, Firenze 1916/49.

⁵ Cfr. A. CRISCENTI GRASSO, *Condorcet. Istruzione, Potere, Libertà nei Mémoires sur l'instruction publique* (1791-92), in «Spazio filosofico», (2014) 1, pp. 163-171.

⁶ Cfr. L. AMBROSOLI, *La scuola alla Costituente*, Paideia, Brescia 1987.

⁷ P. CALAMANDREI, *Discorso sulla Costituzione*, 26 gennaio, Milano 1955.

⁸ N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1985, p. 18 e ss.

La prima disposizione normativa sull’educazione civica risale al DPR n.585 del 1958, *Programmi per l’insegnamento dell’educazione civica negli istituti e scuole di istruzione secondaria e artistica*, a firma dell’allora ministro Aldo Moro. Ma la disciplina finì per essere ridotta ad una appendice dell’insegnamento della storia.

Solo con i *Programmi d’insegnamento per la scuola media* del 1979⁹ si ritorna a parlare espressamente di educazione civica, che rimane, però, un insegnamento ancillare, in coabitazione con la storia. Raccomandata in forma interdisciplinare metodologicamente, ma con contenuti specifici «rappresentati dalle informazioni sulle forme e sulle caratteristiche principali della vita sociale e politica del Paese»¹⁰.

Sei anni più tardi, nei *Programmi per la scuola elementare* del 1985¹¹ si ritorna a ripensare questo insegnamento. L’educazione civica cambia denominazione. Viene proposta ora come *Educazione alla convivenza democratica*, ma la sua collocazione ha poca visibilità, restando collocata, ed in posizione marginale, nell’ambito disciplinare della Storia-Geografia.

Siamo, ormai, alla vigilia di Tangentopoli – anni 1992. Nel 1993 con la Circolare ministeriale *Educazione alla legalità*¹² si sottolinea, infatti, la particolarità della situazione storica nazionale in cui si registra «una obiettiva diminuzione della consapevolezza del valore della legalità» e l’esigenza di «una nozione più profonda ed estesa dei diritti di cittadinanza, a partire dalla consapevolezza della reciprocità fra soggetti dotati della stessa dignità»¹³.

Dieci anni più tardi, il tema della educazione civica viene ripreso in un contesto profondamente mutato. Tre sono i fattori che condiziona-

⁹ DPR n. 50, 6 febbraio 1979 *Nuovi principi di insegnamento di religione nella scuola media*.

¹⁰ *Ibidem*

¹¹ DPR n. 585, 1958, *Programmi per l’insegnamento dell’educazione civica negli istituti e scuole di istruzione secondaria e artistica*,

¹² Circolare Ministeriale 25 ottobre 1993, n. 392 *Educazione alla legalità*.

¹³ *Ibidem*.

no l'agire politico: l'autonomia delle istituzioni¹⁴ con l'abbandono dell'impianto verticistico e burocratico¹⁵, l'influsso, dopo Maastricht (1992), della politica comunitaria sull'istruzione; il fenomeno della globalizzazione. Queste tre questioni concorrono a porre il problema di una nuova cittadinanza¹⁶. L'esigenza viene raccolta dalla legge 53/2003, che propone l'educazione civica come “educazione alla convivenza civile”¹⁷.

Nelle *Indicazioni Nazionali per i piani di studio personalizzati per la scuola primaria* (2004) in cui vengono definiti gli obiettivi specifici di apprendimento, si precisa che l'educazione alla convivenza civile rappresenta la sintesi delle diverse educazioni stradale, ambientale, alla salute, alimentare, affettiva – tra le quali viene compresa anche l'educazione alla cittadinanza: «Gli obiettivi specifici di apprendimento indicati nelle tabelle allegate sono ordinati per discipline, da un lato, e per educazioni che trovano la loro sintesi nella ‘unitaria educazione alla Convivenza civile’»¹⁸.

Infine nella Raccomandazione UE del 2006 *Competenze chiave per l'apprendimento permanente*, l'educazione civica compare come *Competenza in materia di cittadinanza*¹⁹.

¹⁴ Legge, 15 marzo 1997, n. 59 *Delega al Governo per il conferimento di funzioni e compiti alle regioni ed enti locali, per la riforma della pubblica amministrazione e per la semplificazione amministrativa*, DPR. 275 Regolamento recante norme in materia di autonomia dell'istituzioni scolastiche, ai sensi dell'art. 21 della L. 15 marzo 1997, n. 59.

¹⁵ Cfr. A. Sandulli, *Il sistema nazionale di istruzione*, il Mulino, Bologna 2003; G. Bertagna, *Autonomia. Storia, bilancio e rilancio di un'idea*, La Scuola, Brescia 2014.

¹⁶ Cfr. L. Corradini, G. Refrigeri, *Educazione civica e cultura costituzionale*, il Mulino, Bologna 1999.

¹⁷ Legge, 28 marzo 2003, n. 53 *Delega al Governo per la definizione delle norme generali sull'istruzione e dei livelli essenziali delle prestazioni in materia di istruzione e formazione professionale*, art. 2, co1, lettera f.

¹⁸ *Indicazioni Nazionali per i Piani di Studio Personalizzati nella Scuola Primaria* (allegato B).

¹⁹ Raccomandazione del Consiglio Europeo, 22 maggio 2018, relativa alle competenze chiave per l'apprendimento permanente

Il personalismo sociale di Stefanini

Dopo questa premessa ci riportiamo ai nostri giorni dove ritroviamo il filo che collega all'oggi i passaggi importanti che abbiamo prima analizzato. Siamo ad una svolta sociale drammatica i cui effetti durano tutt'ora. Dunque, la legge 92/2019 ripropone l'educazione civica nella scuola in un momento storico particolarmente sensibile all'argomento. Le esigenze educative strutturali al vivere democratico sono acute dal deficit di socialità provocato dalla pandemia esplosa agli inizi del 2019 e ancora in corso. A ciò si aggiunga lo scoppio della guerra in Ucraina, e le sue profonde implicazioni di ordine democratico che sono legate a questa drammatica avventura del genere umano. Ci si chiede: che significato può avere un insegnamento come l'educazione civica in tale contesto e, nella fatti-specie, quale può essere il contributo di un'opera come il *Personalismo sociale* di Stefanini?

La domanda è legittima e si carica di suggestione alla luce di due parallelismi che ci aiutano ad inquadrare la questione, cogliendo analogie e differenze. Il primo, seguendo una logica retroattiva, si instaura tra il 1952, anno di pubblicazione di *Personalismo sociale*, e il 1932, anno in cui vede la luce il primo numero di una importante pubblicazione destinata a rimanere negli annali della storia sociale. Ci si riferisce ad *Esprit*, la rivista fondata in Francia da Emmanuel Mounier insieme ad una cerchia di amici, con l'intento di contrastare il momento di crisi determinata dal crollo di un sistema socio-economico-politico *individualisticamente* connotato e condizionato²⁰. Ad esso viene contrapposta una nuova socialità dove – almeno negli intendimenti di chi la progettava – sull'individuo prende il sopravvento la *persona* attraverso quella che Mounier definisce una “rivoluzione personalistica e comunitaria”²¹. A vent'anni di distanza, nell'Italia post-

²⁰ Cfr. A. RIGOBELLO (a cura di), *Il personalismo*, Città Nuova, Roma 1978, p. 21.

²¹ Cfr. E. MOUNIER, *Rivoluzione personalistica e comunitaria*, tr. it. di L. Palli, a cura di A. Lamacchia, Ecumenica, Bari 1984; ID., *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, tr. it. e cura di A. Lamacchia, Ecumenica, Bari 1975; ID., *Il personalismo*, it. it. di A. Cardin, AVE, Roma 1964; C. XODO, M. BENETTON (a cura di), *Emmanuel*

bellica e repubblicana, Stefanini sembra seguire le orme di Mounier, mosso dall'esigenza di riaffermare la primalità della persona rispetto al nuovo ordine sociale che si andava definendo.

Il secondo parallelismo si stabilisce in forma proattiva tra il 1958 e il 2022, tra il momento storico in cui viene pubblicato *Personalismo sociale* e gli eventi drammatici che caratterizzano il nostro tempo. Qui il collegamento con un tema come quello dell'educazione civica appare più evidente. Se oggi siamo spronati in tal senso da una nuova legge – n. 92/2019 –, allora eravamo sensibilizzati dalla neonata Costituzione repubblicana. Approvata nel dicembre del 1947, essa doveva essere realizzata, passare cioè dal piano formale a quello sostanziale. E questo, come ebbe a precisare l'onorevole Aldo Moro fin dalla Assemblea Costituente, essa richiedeva un'azione educativa²².

Fin qui le analogie. Ma, come ovvio, è importante sottolineare anche le differenze. Il momento che stiamo vivendo è profondamente diverso dal contesto storico-politico-economico-sociale del 1952. Allora la generazione di padri e dei nonni voltava pagina, dopo le lunghe sofferenze inflitte da una guerra. Ora le generazioni dei figli e dei nipoti, fortunatamente risparmiati da quella terribile esperienza, hanno di fronte lo spettro di una guerra che minaccia di espandersi. Allora si guardò al personalismo con la speranza di dar vita ad una società migliore. Ora si è costretti a riavvolgere il nastro, ritornare a quei giorni che si credeva non dovere più rivivere, chiedersi se e dove si è sbagliato, anche se è dimostrato che noi si riesce a trovare tutto nella storia a posteriori, pure essendo consapevoli che la storia non è mai stata maestra di vita.

Tornare al tema dell'educazione civica. Se il bilancio scolastico sommariamente tracciato è sostanzialmente fallimentare, ci si chiede se e come quel tema possa essere ripreso da un punto di vista pedagogico. Stefanini

Mounier: *origini e prospettive della scuola di pedagogia di Padova*, Pensa Multimedia, Lecce 2007.

²² Cfr. R. SANI, *La scuola e l'educazione alla democrazia negli anni del secondo dopoguerra*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

ci dà una risposta inequivocabile: bisogna partire dalla persona. Ed anticipando una possibile critica di digressione, precisa che parlare di personalismo sociale e parlare prevalentemente della persona, sotto l'aspetto metafisico, ontologico e morale, non è una divagazione, ma una necessità logica. Affrontare direttamente l'argomento evitando questo approfondimento, sarebbe come «voler trattare una battuta del cuore con la sola diastole, senza la sistole»²³ perché «il personalismo sociale va non solo affermato e divulgato come forza operosa nel mondo moderno, ma anche fondato in una sicura coscienza critica dei principi che lo sorreggono»²⁴.

Coerentemente con queste convinzioni, i principi più direttamente riferiti al personalismo sociale sono trattati nel terzo capitolo di *Personalismo sociale*, dopo l'approfondimento della dimensione morale affrontata nel secondo capitolo. L'elaborazione cui Stefanini perviene è anticipata nella relazione tenuta al VI Convegno di Studi Filosofici Cristiani di Gallarate del 1950 dal titolo *Persona e Società*²⁵. Partendo dai questi due testi, *Persona e società* e *Personalismo sociale*, in quanto segue viene richiamato in modo sommario il nucleo teorico del personalismo sociale in dieci punti.

1. *Primalità della persona* rispetto all'ordine consociato, il quale riceve la sua norma e la sua distinzione dalle finalità intrinseche alla persona e alla dignità che le compete²⁶.
2. *Vocazione sociale della persona*. Significa che la società non è una realtà estranea alla persona, in quanto “la socialità è endogena alla persona [...] nel senso che la persona contiene in sé la sua destinazione sociale, e nemmeno potrebbe compiersi come persona se contravvenisse a tale sua destinazione”²⁷.

²³ STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 5.

²⁴ *Ibidem*, p. 6

²⁵ Cfr. L. STEFANINI, *Persona e società*, in Atti del VI Convegno del Centro di Studi Filosofici Cristiani Tra Professori Universitari – Gallarate, Editoria Livaniana, Padova 1951.

²⁶ L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 6-7.

²⁷ *Ibid.*, p. 62.

3. *Deduzione della socialità dalla persona.* Stefanini capovolge le tesi marxiste e quelle positivistiche che in maniera diversa contestano il principio di primalità su richiamato. Del marxismo rifiuta la considerazione della persona come un «fenomeno di convergenza collettiva»²⁸, il «derivato effimero della interferenza di mille fattori ambientali»²⁹ e afferma che «non l'essere sociale determina l'essere umano, ma l'essere umano connota umanamente la società cui partecipa»³⁰. E per rafforzare questo principio, Stefanini fa propria l'affermazione di Nicolaj Berdiaeff secondo cui «l'uomo ha la testa più alta della società»³¹.

Rispetto alla tesi positivistica – cui è arriso una forte visibilità in tempi di Covid – secondo cui la moralità dipende dalla società, per cui la persona si eleva moralmente per le limitazioni poste alla sua libertà e interessi dalle altre persone, Stefanini osserva che la legge della impenetrabilità dei corpi non può essere applicata alla morale. Affermare che l'uomo diventa morale quando una libertà concorrente gli si oppone, sarebbe come sostenere che l'uomo impara a stare al proprio posto, non per convinzione, ma per costrizione, come «ciascuna noce nel sacco è limitata dallo spazio riservato alle altre noci, prementi su di essa»³². Di contro, la legge morale è tutt'altro che esclusione, isolamento, salvaguardia dei propri interessi a danno della collettività. È invece la penetrazione delle anime attraverso la condivisione del bene comune, perché «l'uomo non è morale perché sociale, ma la coscienza morale connota moralmente la società»³³.

4. *La persona umana come fine in sé* «preordina ogni finalità sociale, e i diritti della persona prevalgono su ogni dispositivo sociale e ne condizionano la legittimità»³⁴. Viene marcata la differenza del rapporto persona-società

²⁸ L. STEFANINI, *Persona e società*, cit., p. 38.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibid.*, p. 39.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

rispetto al rapporto individuo-società, proprio del liberalismo. La differenza tra individuo e persona sta nella natura dei beni posseduti: di là si tratta di valori materiali, qua di valori universali. I primi sono subordinati al bene comune; i secondi coincidono\con il bene comune inteso come espressione, esercizio, mantenimento dei beni della persona.

5. *La personalizzazione del collettivo.* «Nessuna società si costituisce se non in forma personale»³⁵. È questa la conseguenza del principio fondamentale della primalità della persona sulla società. Per esso, la persona, lungi dall'alienarsi in una realtà associata, ha la possibilità di realizzarsi in un contesto più ampio, imprimento, alle azioni che compie, uno stile, il sigillo della propria singolarità.
6. *Significato metafisico della democrazia.* La persona non è il tutto, ma un tutto. Attraverso la conoscenza prende consapevolezza del mondo in cui vive, del contesto in cui è insediata, al punto che «per ogni persona passa tutta la società»³⁶ ed in questo modo legittima l'ordinamento democratico della società.
7. *Il diverso umano.* Il diritto alla diversità, contrariamente a certa vulgata che lo fa coincidere col diritto alla disuguaglianza, equivale al «il diritto di ogni uomo di essere diverso da tutti gli altri, non per stravaganza o per sovversismo, ma per poter recare un contributo effettivo e un apporto originale al complesso umano»³⁷. Esso abbraccia, oltre e prima degli aspetti fisici, le qualità spirituali di cui è impastata la l'unicità e singolarità, tratto distintivo della persona in quanto tale. Per questo, osserva Stefanini, i concetti illuministici di uguaglianza e disuguaglianza vanno corretti e riformulati nell'unico concetto di *somiglianza* più atto ad esprimere la reciproca proporzione umana. Gli è che gli uomini «non sono né uguali né diseguali, ma sono simili tra loro [...] la somiglianza lega senza soffocare, ordina senza appiattire, crea la concordia

³⁵ *Ibid.*, p. 41.

³⁶ *Ibid.*, p. 40.

³⁷ *Ibid.*, p. 45.

dei diversi³⁸. In quanto simili, infatti, essi si distinguono per due aspetti: sono *comuni* e, come tali, funzionali a favorire la comunicazione e la reciproca intesa; sono *diversi*, e per questo ciascuno può far valere la propria singolarità, rispettandone nel contempo quella altrui. Con il suo approccio oggettivante, la scienza ha finito per mettere la sordina al valore della categoria di diversità. Usando una certa enfasi su atteggiamenti improntati a contrarietà e contrapposizione, ha finito per gettar via il bambino con l'acqua sporca, come si dice banalmente. In sostanza, la supremazia assegnata alla logica della identità e della contraddizione, ha compromesso il ruolo di mediazione nella dialettica del diverso.

8. *Le forze spersonalizzanti dell'ordine sociale.* Nell'incessante processo di integrazione e perfezionamento, la società ricorre a pianificazione, progettazione, organizzazione, azioni che hanno una caratteristica comune, quella di limitare e l'iniziativa dei singoli e di sostituirsi ad essa. Da qui si capisce perché il *sociale* sia diventato sinonimo di *impersonale*: la depersonalizzazione dell'atto è una tara che dalla persona passa alla società. Quindi la persona, affermando la sua primalità, è la chiave per diagnosticare i mali sociali. Il punto in cui l'azione umana degenera sta nella conversione dell'abitudine da mezzo a fine. Succede quando la funzione liberatrice dell'abitudine, definita da Stefanini «utensile dello spirito»³⁹, diventa «tirannica»⁴⁰, fine da perseguire. La tecnica non viene demonizzata, ma è evidente la denuncia velata del taylorismo, sul taglio rigorosamente scientifico di organizzazione del lavoro. Riflessioni analoghe sono estese anche alla specializzazione professionale. Conseguire un equilibrio razionale sul piano personale è il fine di ogni educazione con questa postilla: «la razionalità non è un dato, ma una conquista

³⁸ *Ibid.*, p. 46.

³⁹ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁰ *Ibidem*.

dell'uomo: e l'uomo conquista il principio ideale della propria personalità attraverso una lotta sempre aperta contro le tendenze antagonistiche della disgregazione psichica»⁴¹.

9. *L'investitura personale dello Stato.* La primalità della persona viene confermata anche nei confronti dello Stato. È la persona che insedia lo Stato, che, di conseguenza, tutt'altro che essere estraneo alla persona, si impone come espressione razionale del vivere comune. Lungi dall'alienarsi nello Stato, la persona si appropria in maniera personale della struttura dello Stato⁴². Può capitare di dover registrare l'assenza di questo intreccio o il sussistere di una tensione tra la persona e lo Stato. In questo caso, può trattarsi tanto di un eccesso di potere dello Stato, quanto di un difetto della persona, alle prese con un proprio conflitto interiore tra razionalità e sensibilità. Molte volte i fallimenti personali si proiettano all'esterno in disadattamento sociale, il frutto amaro di un fallimento, la mancata conquista della razionalità sul piano personale.
10. *La trascendenza della società spirituale sulla società politica.* L'autonomia della coscienza morale vale nella misura in cui riconosce in sé stessa il «nodo risolutivo» con la teonomia. «Senza questo nodo si scioglie tutta la trama tessuta dalla razionalità per legare la persona a sé medesima, cioè per farle conquistare la piena libertà spirituale»⁴³. Ove viene meno il riconoscimento di una dimensione trascendente, la persona cade in balia di forze irrazionali. Primalità della persona, irreversibile deduttiva della socialità della persona, «primalità dell'ordine morale sull'ordine politico e su quello economico»: ebbene, «tutti questi teoremi sono sostenuti dalla ragione iniziale che fonda la divina dignità umana su un'investitura divina»⁴⁴. Quanto vale per la sfera individuale vale anche per la sfera sociale perché «La trascendenza di una società spirituale sulla

⁴¹ Cfr. L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 93.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibid.*, p. 95.

⁴⁴ *Ibidem*.

politica è, storicamente e logicamente, la prima forza liberatrice dell'uomo»⁴⁵. Senza compromettere il principio della reciproca indipendenza di Stato e Chiesa, a Stefanini preme sottolineare due dati: per un verso, l'eccedenza della dignità umana rispetto all'ordine sociale; per l'altro, la complessità, per la persona, del duplice rapporto che ne deriva, risolvibile con il riconoscimento del valore del trascendente. A partire da sé stessa, dalla propria vocazione, dalla propria autonomia, la persona scopre le radici della propria dipendenza metafisica⁴⁶.

I punti qui illustrati trovano il loro naturale completamento nel capitolo quinto di *Personalismo sociale*, su *La democrazia e le sue difficoltà*.

Da un certo punto di vista, il concetto di democrazia, apparentemente chiaro sul piano teorico, ha un elevato tasso di ambiguità nella realtà. Questa si dimostra sempre impari o renitente ad adeguarsi al paradigma democratico che «avvicina ‘governo’ e ‘popolo’ fino a renderli coincidenti»⁴⁷. Nella rappresentazione ideale della democrazia, lo Stato è quasi superfluo. Questa visione ottimistica riposa, secondo Stefanini, su un «atto di fede che l'umanità fa su sé stessa»⁴⁸, nonostante la storia attesti la vita grama toccata in sorte alla democrazia, a motivo della prevalenza degli interessi individuali sulle norme che dovrebbero disciplinarli.

L'educazione civica secondo Stefanini

Incrociando il tema della democrazia anche Stefanini deve misurarsi con l'argomento classico del rapporto democrazia ed educazione. Lo fa senza affrontare esplicitamente il tema dell'educazione civica. Non ne sente la necessità perché essa, come si vedrà, è un implicito della formazione morale della persona. Per questo Stefanini riprende concetti già espressi nel paragrafo su *Investitura personale dello Stato* dell'opera citata *Personalismo*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 98.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 142.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 143.

sociale. Qui, come visto, egli prende in esame il tema dei rapporti problematici tra cittadino e Stato, rapporti che Stefanini riconduce all'interno della persona. Infatti, «ogni altra opposizione – afferma - che travaglia la vita inquieta della democrazia è da ricondursi a questa, primaria e originale, che ho individuato nella sua genesi psicologica: opposizione tra individualità empirica e la personalità morale e razionale dei consociati»⁴⁹. Di conseguenza, l'opposizione può verificarsi sia per l'incapacità della persona, vittima delle proprie passioni e particolarismi, di elevarsi al piano morale della razionalità e della libertà; sia per la difficoltà, una volta realizzata come personalità morale, di mantenersi coerente con le proprie scelte.

Il principio della primalità della persona non prende in considerazione l'influsso esercitabile dalla società sui consociati. Tutto, infatti, deriva dalla persona che, in tal modo, si segnala come unica depositaria di responsabilità. Le ragioni del *civismo* non vivono di vita propria, sono inglobate nell'educazione morale e ricondotte a normali problemi educativi, facilmente insorgenti data la difficoltà di ogni percorso di educazione-autoeducazione personale. La persona è un problema per la singolarità delle sue esigenze educative e una conquista che può anche fallire per negligenza, indolenza e, aggiungiamo noi, anche sfortuna. In sostanza è «difficile il diventare personale e difficile, per l'ordine sociale, il costituirsì nei suoi ritmi e nelle sue strutture secondo la legge che la persona prescrive»⁵⁰. In ogni persona alberga, infatti, un individuo con i suoi impulsi e interessi, mai sopiti e sempre pronti ad insorgere contro quella *maîtrise de soi* che la norma democratica richiede.

Stefanini propone un acuto inventario delle opposizioni democratiche che si determinano quando «l'individuale cerca di uscire dall'orbita del collettivo». Le più comuni circostanze in cui accade sono le più varie: quando la forma unitaria dello Stato gli procura sofferenza; quando la giustizia è vissuta come limitazione; quando l'uguaglianza si oppone al differenziamento; quando la legge contrasta l'affermazione dell'autonomia; quando

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 143-144.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 9.

l'ordine contrasta il dinamismo innovatore; quando la competenza reclama la sua supremazia rispetto alla cecità della fortuna e alle prevaricazioni dell'arroganza; quando la qualità vale più della quantità; quando il valore della rappresentanza è sovraordinato rispetto alla volontà dei consociati ecc.⁵¹.

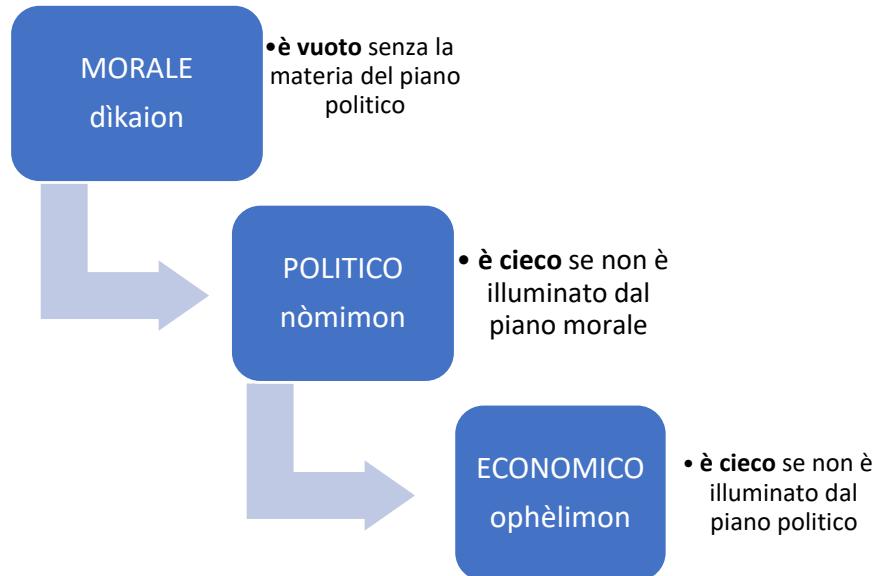
Ma tutte queste tensioni non si risolvono unilateralmente, favorendo il governo o il popolo, sconfinando nel dispotismo o nella demagogia. La democrazia si basa sulla partecipazione, implica l'incontro tra governo e popolo e, per ovviare alle difficoltà del cittadino, richiede quale unica cura quella educativa. Spetta alla democrazia l'impegno per «allineare l'estensione del suffragio con l'educazione al suffragio», fare crescere l'elemento qualitativo con quello quantitativo. Stefanini elogia l'educazione rivolta al popolo come il solo antidoto alla propaganda, accusata giustamente di operare il condizionamento esteriore, inculcando opinioni senza formare convinzioni. Questo schema si ripropone pari pari anche quando l'angolo visuale è sociale. Non cambia la formazione della persona quando si passa da quella politica alla democrazia sociale, dove, come si sa, i legami sono di natura economica. In sintesi, secondo Stefanini la società democratica si struttura in una successione di piani in chiave discendente, come illustra la *figura 1* che segue e che mostra il rapporto di implicanza e subordinazione dei piani politico e economico a quello morale.

Lo schema riportato mette a fuoco la natura e interdipendenza dei rapporti intercorrenti tra i diversi ambiti dell'azione umana. Dal piano morale prende luce quello politico, che a sua volta illumina quello economico.

Il criterio dell'implicanza e subordinazione che regola questi rapporti definisce chiaramente lo spazio dell'educazione civica. Essa coincide con quella morale, ma a questa è subordinata. La democrazia non è più tale quando viene alterato questo rapporto. Il sovertimento equivale a capovolgere l'andamento discendente dell'ordine. Avviene o perché la morale si estranea dalla politica e dall'economia, o perché un piano venga assolutizzato a scapito del rapporto con gli altri.

⁵¹ *Ibid.*, p. 144.

Allora la morale si degrada a *moralismo* fine a sé stesso; la politica degenera in *politicismo*; la democrazia si svuota dei rapporti sociali; l'economia, esaurendosi nell'*economicismo*, si finalizza unicamente alla massimizzazione dell'utile.



Per garantire il giusto rapporto tra i tre piani è fondamentale l'azione educativa che fa tutt'uno con il principio dell'autogoverno – *personale, politico e sociale* e si integra con la triade: *religioso, nazionale, familiare*, a costituire la seguente gerarchia di valori democratici, come mostra la *Figura 2*, che presenta la gerarchia dei valori democratici secondo Stefanini



Valutazione pedagogica del Personalismo sociale di Luigi Stefanini

A questo punto, dopo aver lungamente analizzato il saggio di Stefanini possiamo ritornare alla domanda iniziale: in che misura il *Personalismo sociale* può aiutarci ad affrontare l'insegnamento dell'educazione civica secondo la legge 92/2019?

L'opera di Stefanini è sicuramente una lettura raccomandabile in tempi di disorientamento morale come quello attuale. Essa ha il potere di evidenziare il deficit teorico di tanta pedagogia contemporanea, quanto meno ha il merito di sollevare qualche dubbio sulla sufficienza degli approcci quantitativi imperanti.

Ciò premesso, è da riconoscere però che il contributo di quest'opera è più indiretto che diretto. Suona, infatti, come una provocazione utile, per altro, perché ci costringe ad approfondire almeno due snodi relativi all'educazione civica.

Il primo, dal versante pedagogico, è di natura epistemologico-metodologica. Si riferisce alla necessità di iniziare a trattare della persona, soprattutto da un punto di vista educativo, a partire non già dall'autocoscienza, ma dal «mondo della vita» entro cui siamo e cui apparteniamo. In particolare, per trattare l'educazione civico-morale della persona, rispetto alla tradizione riflessiva che parte dall'«esperienza che io ho di me stesso»⁵², viene privilegiato l'approccio fenomenologico ermeneutico della comprensione e della formazione attraverso le opere, seguendo le orme di un altro personalista, Paul Ricoeur⁵³, niente di più lontano ad un pensatore come Stefanini. Nel volume *Il dramma filosofico della Germania* del 1938⁵⁴, egli prende decisamente di mira l'esistenzialismo, cui si imputa la responsabilità nell'affermazione di due fatti di grande impatto nel XX secolo. Il primo è una specie di *assist* per le scelte operate nella Germania

⁵² L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 11.

⁵³ P. RICOEUR, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1989, p. 234 e segg.; ID., *Sé come altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 75 e ss.

⁵⁴ L. STEFANINI, *Il dramma filosofico della Germania*, Cedam, Padova 1948.

nazista riguardo al sistema politico-educativo; il secondo è lo spazio condito con la fenomenologia, l'axiologia scheleriana e lo storicismo diltheyano, in virtù di una comune ispirazione⁵⁵, in quanto filosofie dell'immediato. Sull'esistenzialismo, che discende dalla fenomenologia, Stefanini ritorna senza mezzi termini anche quando affronta la dimensione pedagogica del suo personalismo. Nel convegno di Gallarate del 1954 sul tema *Il Problema pedagogico*, il Nostro stigmatizza i limiti di questo orientamento filosofico che «funzionalizza il concreto sull'astratto»⁵⁶. Concreta, esistente sarebbe la persona che, prima del suo costituirsi come persona, viene posta di fronte a vari possibili astratti su cui scegliere, disfacendosi in essi dal momento che, affermare la possibilità sarebbe come dare consistenza al nulla, nel linguaggio di S. Agostino, “agendo nihil agere”⁵⁷.

Non è nostra intenzione entrare nel merito delle questioni filosofiche sollevate da Stefanini e di converso della reinterpretazione della tradizione della filosofia riflessiva in chiave fenomenologica ermeneutica, elaborata da Ricoeur. Ma ciò non ci esime dall'affermare che per il pedagogista – che parte da persone interagenti con il senso comune – la via tracciata da Ricoeur è più promettente e sembra offrire la chiave giusta per trattare un tema come l'educazione⁵⁸ e l'educazione civica in particolare. Giusta, forse, anche per una filosofia come il personalismo che, sulla scia di Mounier, continui a farsi carico dei problemi del proprio tempo.

È l'osservazione che viene mossa alla relazione di Stefanini ad un altro Convegno di Gallarate nel 1950, sul tema *Educazione e società*. La

⁵⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁶ L. STEFANINI, *L'alternativa pedagogica*, in *Il problema pedagogico*, in Atti del X Convegno Del Centro di Studi Filosofici Tra Professori Universitari – Gallarate, Morelliana, Brescia 1955, p. 189.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ C. XODO, *Capitani di sé stessi. L'educazione come processo di costruzione di identità personale*, La Scuola, Brescia 2001; ID., *La persona prima evidenza pedagogica per una scienza dell'educazione*, Pensa Multimedia, Lecce 2003.

critica viene mossa da Maria Teresa Antonelli⁵⁹. Rivendicando l'importanza enorme della società, rifiuta l'idea di incompatibilità tra un approccio immediato al piano sociale e il riconoscimento del piano della persona. «Gli orientamenti storicitici e socialitari dell'oggi – afferma Antonelli – danno luogo a sistemi che sono arbitrari. Ma gli orientamenti in sé non sono da considerarsi arbitrari: essi si giustificano come tentativi di rispondere ad una nuova sensibilità sociale [...] che non deve essere ritenuta a priori incompatibile con la concezione classica»⁶⁰.

Appunto, alla concezione classica del rapporto persona/società propria di Stefanini, viene contrapposta un'esigenza di autonomia sociale che è quella che viene colta non a caso in epoca successiva da Ricoeur e resa esplicita nel celebre articolo comparso su *Esprit* nel 1983, dal titolo *Meurt le personnalisme, revient la personne*⁶¹.

Partendo dalla società complessa, pluralistica, interculturale contemporanea, Ricoeur mette in chiaro l'esigenza di fare i conti con i profondi cambiamenti cui siamo andati incontro.

La formulazione del personalismo da parte di Mounier era, come egli stesso volentieri riconosceva, legata ad una certa costellazione culturale e filosofica che non è più esattamente la nostra di oggi: così ne l'esistenzialismo, né il marxismo sono più i soli rivali, o anche non sono più i rivali in rapporto ai quali il personalismo dovrebbe definirsi, relegato ad iscriversi esso stesso tra i sistemi in “ismo” e a situarsi nello stesso rango delle rappresentazioni ideologiche dei sistemi di pensiero concorrenziali”⁶².

Per Ricoeur è tempo di voltar pagina, l'approccio classico alla Stefanini è superato. Il passaggio cruciale è questo: non «fondare la per-

⁵⁹ M.T. ANTONELLI, *Per una impostazione odierna del problema della società*, in *Persona e società*, cit., pp. 293-415.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 400.

⁶¹ P. RICOEUR, *Meurt le personnalisme, revient la personne*, «Esprit», n.1 (1983), p. 113.

⁶² P. RICOEUR, *Persona, comunità e istituzioni: Dialettica tra giustizia e amore*, cura di A. Dainese, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1994, p. 77.

sona» con la conseguenza di dividere, ma *aggregare*. Si parte da convinzioni diverse, ma lo scopo è farne emergere i legami sotτesi. Tra questi non vi sono, in prima istanza, le tesi del personalismo sociale, ma il concetto di persona, che resta «il termine più appropriato per sostenere quelle ricerche alle quali non conviene [...] né il termine coscienza, né quello di soggetto, né quello di individuo»⁶³. Non potrebbe essere più netta di così la contrapposizione con Stefanini, secondo il quale quello che afferma Ricoeur non rappresenterebbe un avanzamento, ma una regressione nella ricerca, dal momento che «il concetto di persona, è (diventato, ndr.) come la carta moneta corso forzoso: più se ne mette in circolazione e più essa si svaluta»⁶⁴.

Partendo dal sociale e convergere sull'idea di persona si impoverisce la primalità della persona? No, osserva Ricoeur, serve per evitare di assumerla a priori: la si afferma a posteriori passando attraverso anche la verifica sociale. Questo approccio consente di affrontare il tema dell'educazione civica con un'apertura pluralistica in linea con la nostra Costituzione, della quale va ribadito con forza essere stata il frutto del confronto costruttivo di tre orientamenti filosofico-politici: il personalismo cristiano, il liberalismo, il socialismo.

Queste tre componenti, ancora presenti in forma contrapposta nella nostra politica nazionale, in seguito non sono sempre state all'altezza della profonda ispirazione che aveva guidato i nostri Padri costituenti. Se ancora oggi non siamo riusciti a proporre una narrazione comune della storia che ha portato all'affermazione della Repubblica, forse la spiegazione sta anche in una volontà di distinzione che ci ha privato, però, di un immaginario comune istituente, se solo si pensa alle inevitabili polemiche sulla resistenza ogni 25 aprile. Non è casuale che

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ L. STEFANINI, *L'alternativa pedagogica*, in *Il problema pedagogico*, in Atti del X Convegno del Centro di Studi Filosofici Tra Professori Universitari – Gallarate, Morcelliana, Brescia 1955, p. 47.

l'ultimo paragrafo del *Personalismo sociale*, dal titolo *Il momento storico della democrazia*, non risparmia critiche a liberalismo e socialismo, giudicati «due forme deficienti di democrazia ereditate dall'89» e neppure alla loro integrazione nella prospettiva liberalsocialista, liquidata come un «amalgama» più che una sintesi⁶⁵.

Neppure gli anni del dopoguerra sono risparmiati. Stefanini è costretto ad ammettere che anche la politica della distinzione, applicata attraverso il tentativo di scindere l'amalgama nei suoi elementi, ha fatto precipitare nel fondo ciò che non appariva compatibile con la democrazia, ma da lì non è venuto l'atteso riconoscimento che era un po' nell'animo di molti. La conclusione è pessimistica e delinea un mondo che oggi, 70 dopo *Personalismo sociale* di Stefanini, noi possiamo dire non sia migliorato. Il peggioramento intervenuto nel tempo lo si può facilmente verificare nell'opposizione rigida non tra liberalismo e socialismo, ma tra super potenze che si contendono il primato nella divisione del mondo. Stefanini ci offre una spiegazione di questo fallimento. A suo dire lo si deve all'imperante edonismo che taglia trasversalmente i mondi passando sopra alle ideologie contrapposte. Si tratta sicuramente di una spiegazione centrata, ma la conclusione dal punto di vista pedagogico resta la stessa: questo è il mondo da cui bisogna partire per mantenere in esso la dignità della persona.

Il secondo snodo nel confronto Stefanini-Ricoeur è rappresentato dal modo, desumibile dalle loro opere, di intendere l'educazione civica. La via prospettata dal filosofo francese è più lunga e articolata rispetto a quella fornita da *Personalismo sociale*. Replicando la grafica applicata a Stefanini per descriverne il concetto di primalità della persona, in Ricoeur si inverte la traiettoria. Da discendente, come è in Stefanini, nel pensiero del filosofo francese il percorso diventa a spirale, con un andamento contrario. Sono le azioni della *praxis* che imprimono questa inversione di rotta, questo puntare verso l'alto.

⁶⁵ Cfr. L. STEFANINI, *Personalismo sociale*, cit., p. 156.

Anticipiamo subito che in entrambi gli autori qui discussi, l'educazione civica è parte dell'educazione morale. Ma sul piano pedagogico è interessante il modo diverso di intendere questo rapporto. In Stefanini, si è visto, l'educazione civica non può che essere educazione morale e «la moralità è anzitutto autonomia, cioè autorità che l'io esercita su sé stesso, dettando norme a sé medesimo, giudicando, condannando, assolvendo sé stesso»⁶⁶. Su questa imperatività della coscienza si basa la nostra responsabilità, che deriva da un'esigenza di unità e identità della persona con sé stessa. Essere morali vuol dire, quindi, essere razionali «resistere alla spontaneità pura, arrestare il corso degli impulsi, delle tendenze, delle emozioni subitanee, per sotoporle alla disciplina del nostro essere integrale»⁶⁷. Di qui, il principio di implicanza e subordinazione che spiega il rapporto tra persona e società; il medesimo che spiega anche il rapporto tra educazione morale e educazione civica. Sottolinea Stefanini che «il fine immediato dell'educazione è la maieutica della persona e ogni altra finalità, essa stessa personalmente intesa, è da conseguirsi attraverso la mediazione della persona del singolo»⁶⁸. Ne consegue che quello tra persona e società, sulla scia di Mounier, è un rapporto diretto, di comunione, in costante vigilanza nei confronti dell'apparato istituzionale allo scopo di impedire derive funzionalistiche nei confronti della persona. Il funzionalismo, secondo Stefanini, è per l'educazione il male più insidioso, che si insinua nella persona spegnendone la spinta realizzatrice. La forma più subdola è quella intellettualistica che sfocia in nozionismo, in agguato anche a proposito dell'educazione civica, quando essa venga proposta sotto forma di contenuti oggettivi, ad esempio lo studio della Costituzione repubblicana, cui oggi si aggiunge il tema ambientale e quello della informatizzazione, che riducono la persona a funzione dell'idea. Questa la sintesi del punto di vista di Stefanini.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 40.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 46.

Sentiamo Ricoeur: riconoscere l'esigenza unitaria dell'educazione della persona anche dal punto di vista civico non comporta necessariamente l'occultamento degli aspetti oggettivi impersonali del vivere sociale. Non, se si riconosce il valore aggiunto della relazionalità umana mediata da istituzioni sociali. È l'idea di educazione civica ricavabile da Ricoeur attraverso quello che egli definisce “triangolo di base dell'etica.”⁶⁹.

L'educazione civica è ancora compresa all'interno dell'educazione morale, ma con queste differenze:

- a) essa non è un punto di arrivo, ma di partenza. Inizia, infatti, dall'etica, anzi dall'ethos, proprio perché risponde all'esigenza, soprattutto oggi, di praticare questo tipo di educazione, non solo per porre fine alla sostanziale latitanza scolastica registrata finora, ma anche per ricollegare l'etica alla politica e rigenerare eticamente le nostre istituzioni socio-politiche.
- b) Partire dall'ethos e cioè dalla aspirazione alla vita buona, da intendersi come «vita compiuta, con e per gli altri, in istituzioni giuste»⁷⁰, significa risalire alla fonte autentica della moralità che si caratterizza per questo tratto, genialmente messo in rilievo da Ricoeur: essere non una, ma trina. La trinità è il rapporto della persona con sé stessa, con gli altri, nella duplice forma interpersonale e istituzionale. Star bene con sé stesso, con gli altri e con le istituzioni è il movimento a spirale dell'etica che parte dalla stima di sé, dal riconoscimento di saper agire secondo le proprie intenzioni, non in maniera egoistica, ma con la distanza richiesta dalla forma riflessiva – sé come un altro⁷¹ – passando attraverso il rapporto con l'altro considerato come mio simile, istitutivo della reciprocità. Tuttavia, la relazione interpersonale non può esaurirsi la ricerca della vita buona se non impegnà la persona in una forma di reciprocità anche nei confronti di ciascuno, di qualunque altro,

⁶⁹ P. RICOEUR, *Persona, comunità e istituzioni: Dialettica tra giustizia e amore*, cit., p. 77.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 78.

⁷¹ P. RICOEUR, *Sé come altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

del simile che non conosco e che non posso raggiungere se non attraverso il canale istituzionale. Ma attraverso l'istituzione la reciprocità possibile è quella realizzabile con la giustizia distributiva – si sente l'eco di Rawls⁷² – ripartitrice non solo di beni materiali, anche e soprattutto di diritti, vantaggi, svantaggi, compiti ecc.⁷³.

La *Figura 3*, presenta la rappresentazione dell'etica ternaria della persona secondo Ricoeur.

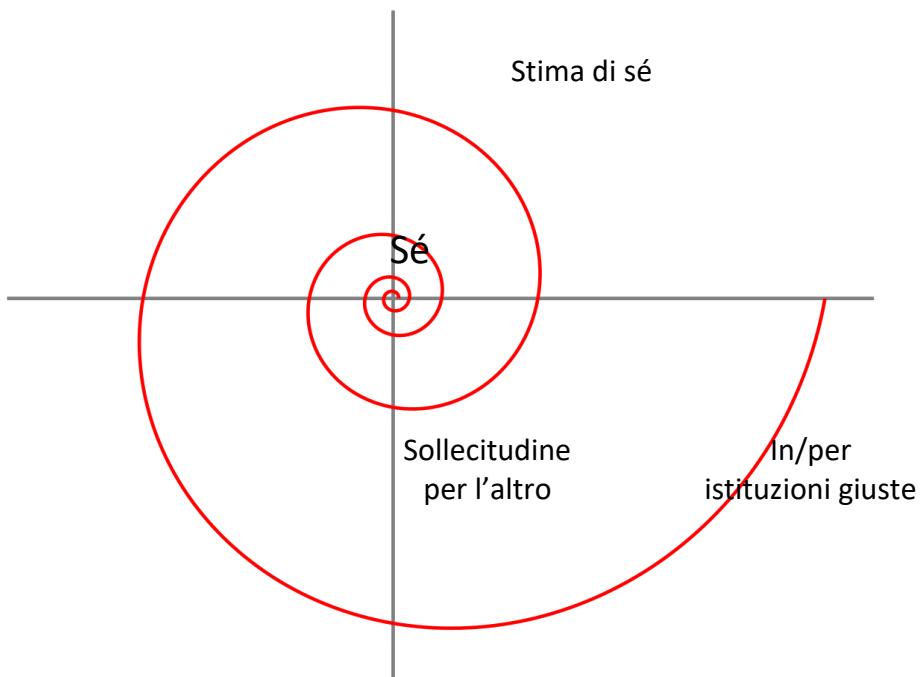
Escludendo la dimensione istituzionale all'interno dell'etica e della morale si arriva alla conclusione che l'educazione civica è parte dell'etica e non perché combaci con essa, ma perché è una componente imprescindibile delle relazioni interpersonali.

Quest'etica ternaria non segue, però, un andamento cronologico, che sarebbe a dire: prima viene la stima di sé, quindi la sollecitudine per l'altro ed infine le istituzioni giuste. La dialettica a tre deve attivarsi in ogni azione, l'agire secondo giustizia nelle istituzioni deve essere una dimensione presente anche nel rapporto interpersonale familiare o amicale.

Il bene per me, per l'altro deve tener conto anche del bene per ciascuno, per qualsiasi altro, nei confronti del quale sottoponiamo la scelta etica alla prova di universalizzazione in senso kantiano e diamo misura di competenza etico-civica, in quanto ci riveliamo capaci di giudicare imparzialmente le nostre azioni. Evidente come l'azione che segue questa direzione, dal sé all'altro al ciascuno, riprenda il suo movimento dialettico ritornando sulla persona con un surplus di autostima, di sollecitazione e giustizia verso l'altro.

⁷² Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge - Massachusetts 1971; tr. it. di U. Santini. *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 2017; M. WALZER, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1984; tr. it. di G. Rigamonti, *Sfere di giustizia*, Laterza, Roma-Bari 2008.

⁷³ Ricoeur, *Sé come altro*, cit., p. 290.



Condizione per conseguire la maturità civica che coincide con il giusto comportamento istituzionale è, per un verso, quello che Ricoeur definisce un «oggetto capace»⁷⁴ e quindi un’azione educativa finalizzata alla costituzione di identità personale⁷⁵; per altro verso, si configura come l’offerta di situazioni pratiche in cui poter attualizzare le proprie capacità e attitudini personali. In breve non un’educazione civica che scada nel funzionalismo di tipo intellettualistico, nel senso denunciato da Stefanini, ma un’educazione civica basata sull’azione,

⁷⁴ P. RICOEUR, *Persona, comunità e istituzioni: Dialettica tra giustizia e amore*, cit., p. 67 e segg.

⁷⁵ Cfr. C. XODO, *Capitani di se stessi. L’educazione come processo di costruzione di identità personale*, La Scuola, Brescia 2001.

sull'esperienza di situazioni pratiche di cui è costellata la vita scolastica, familiare come quella di qualsiasi vita associativa e che possa contare sulla testimonianza. Soprattutto a scuola. «L'insegnamento dell'educazione civica – sosteneva il filosofo Guido Calogero – è inutile se tutti i professori non insegnano con educazione civica, cioè, non insegnano educazione civica»⁷⁶.

Una educazione civica che formi il soggetto a vedere continuamente il collegamento tra il bene per sé e il bene sul piano istituzionale – definito in valori condivisi e da rispettare, ma pur sempre migliorabili – è la forma migliore di educazione alla partecipazione democratica.

Conclusione

La ricorrenza dei 70 anni dalla pubblicazione di *Personalismo sociale* di Stefanini, a ridosso del rinato interesse per l'educazione civica, imposta per la prima volta obbligatoriamente nelle scuole italiane dalla legge 92/2019, è stata una felice coincidenza. Quasi gioco forza è stato misurarsi con il testo del filosofo veneto privilegiando un'ottica pedagogica. Al fondo vi era, vi è, l'idea o speranza di intravedere la luce oltre il tunnel, immaginare una via d'uscita ai tanti problemi che ancora rendono difficile l'attivazione scolastica di questa educazione. Ma, per dirla con Gadamer, la storicità di ogni comprensione ci porta a ricercare in un'opera ciò che in essa non era stato messo nel conto potesse accadere. Ed infatti, i principi della primalità della persona, della «implicatura-subordinazione» della educazione civico-politica dalla educazione morale, per dirla con Stefanini sulla scia di quanto dichiara Mounier circa la coincidenza di persona e società, sono stati la risposta coerente ad esigenze socio-politico-antropologiche che oggi si presentano con una connotazione diversa, almeno a parere di chi scrive. Questo dubbio ci ha indotto a rivisitare un autore che in tempi

⁷⁶ G. CALOGERO, *Scuola sotto inchiesta*, Einaudi, Torino 1965, p. 236.

più recenti si è mosso nella stessa area tematica, come Ricoeur. Qui crediamo di aver trovato una risposta ai nostri dubbi. Ricoeur, infatti, distingue tra relazione interpersonale e relazione istituzionale e propone un'etica ternaria della persona in cui la stima di sé si apre alla sollecitudine per l'altro e alla partecipazione socio-politica in e per istituzioni giuste.

Le pagine di Stefanini restano comunque una lettura illuminante, una sferzata alla banalità, superficialità e povertà del funzionalismo impegnante, la sfida a recuperare una dimensione teorico-pedagogica dell'educazione civica che sappia oltrepassare una acritica applicazione delle linee guida ministeriali.

Summary

The 70th anniversary of the publication of Luigi Stefanini *Social Personalism*, close to the renewed interest in civic education, made compulsory in Italian schools by law 92/2019, was the stimulus to resume the pages of the Venetian philosopher. The chosen pedagogical slant has led us to favor themes of strong hold today, such as the primality of the person and the “implicature-subordination” of civic-political education from moral education. In the last part of the essay, an attempt was made to update Stefanini position with the approach that Paul Ricoeur gave of this theme, and in a more convincing way.

Keyword

Social personalism, person, democracy, civic education

Sommario

La ricorrenza dei 70 anni dalla pubblicazione di *Personalismo sociale* di Luigi Stefanini, a ridosso del rinato interesse per l'educazione civica, ora obbligatoria nelle scuole italiane dalla legge 92/2019, è stato lo stimolo per riprendere in mano le pagine del filosofo veneto. Il taglio pedagogico qui seguito ci ha portato a privilegiare temi di forte presa oggi, come la primalità della persona e la «implicatura-subordinazione» della educazione civico-politica alla educazione morale.

Nell'ultima parte del saggio si è cercato di attualizzare la posizione di Stefanini con l'impostazione che di questo tema ha dato, ed in modo più convincente, Paul Ricoeur.

Parole chiave

Personalismo sociale, persona, democrazia, educazione civica

Appendice

Linee di un personalismo sociale¹

di *Luigi Stefanini*

Deduzione della società dalla persona

Nella determinazione del rapporto persona-società non potranno mai essere assunti ad emblema di un personaggio sociale i noti aforismi di Marx: «Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma per converso è la esistenza sociale che determina la loro coscienza»; «L'uomo non è un'astrazione individuale: nella sua realtà è l'insieme dei rapporti sociali».

In questi aforismi è capovolta la deduzione che dovrebbe avvenire, per essi, dalla società alla persona, anziché dalla persona alla società. La persona umana risulterebbe un fenomeno di convergenza collettiva, il derivato effimero dell'interferenza di mille fattori ambientali, nella stessa guisa che un fenomeno fisico è il punto d'incrocio di mille linee di tensione, lungo le quali si scarica l'energia cosmica. Gli aforismi marxistici non connotano il tipo di una società umana, bensì il tipo d'una società decaduta in uno stato intraumano, per la passività degli elementi che dovrebbero ripetere, perfino nell'intima costituzione del loro essere, gli effetti d'un'azione estrinseca e meccanica. Si può dimostrare storicamente e sperimentalmente che nessun aggregato fisico, nessuna società d'animali genera, per, il solo fatto dell'aggregazione e della consociazione, il fatto della coscienza negli elementi associati.

¹ Pubblicato in «Giornale di Metafisica», fascicolo 2, VI, marzo-aprile 1951, pp. 109-134. Un particolare ringraziamento al Professore Giuseppe Nicolaci, direttore del «Giornale di Metafisica», per aver cortesemente concesso la riedizione di un saggio, ormai difficile da reperire, pubblicato da Luigi Stefanini nella suddetta rivista nel 1951. Nel testo sono state apportate modifiche redazionali per renderlo coerente con l'impostazione del presente fascicolo.

Non l'essere sociale determina l'essere umano; ma l'essere umano connota umanamente la società a cui partecipa.

Alla tesi marxistica si oppone l'antitesi che una società è tanto più umana, quanto più l'insieme del vivere sociale è dominato dalla coscienza dei singoli esseri umani che lo costituiscono, relazionandosi reciprocamente. Si ripete col Berdiaeff che «l'uomo ha la testa più alta della società», soggiungendo tosto che la società è tanto più alta quanto più gli uomini che la compongono si sentono emergenti sul semplice fatto della loro aggregazione.

Si oppone analoga antitesi alla tesi positivistica – che diffonde l'ispirazione marxistica a vasti settori della cultura moderna – tesi per la quale si deduce la moralità dalla socialità. La persona si eleverebbe sul piano della moralità per la limitazione posta, alla sua libertà e ai suoi interessi, dalle altre persone, socialmente coesistenti. Così ciascuna noce nel sacco è limitata dallo spazio riservato alle altre noci, prementi su di essa; così ciascuna botte nel magazzino sta ferma al suo posto per la pressione delle altre botti che con essa sono accatastate. È la legge della impenetrabilità dei corpi applicata alla soluzione del problema morale. La legge delle anime, invece, è la penetrazione; e vale per ciascuna, anziché quello che la isola nella preservazione di un suo interesse esclusivistico, ciò che la diffonde nella partecipazione di un bene comune. L'uomo non diventa morale quando trova una libertà concorrente che gli si oppone, ma quando associa la sua libertà alla libertà degli altri, come mezzo d'universale realizzazione umana. L'uomo non è morale perché sociale; ma la coscienza morale dell'uomo connota moralmente la società che egli costituisce.

Analogamente – dicasi dell'altra tesi della sociologia positivistica che fa della ragione «la più potente delle formazioni sociali»: quasi che la ragione nascesse per la necessità degli uomini di convenire in un terreno comune, e non convenissero invece in un terreno comune per la razionalità che è propria di ciascuno. La ragione fa che l'individuo, diventando persona, comunichi anzitutto con se stesso: ed è questa comunicazione che rende possibile la comunione umana su una base di razionalità e quindi di moralità. Occorre ribadire che dalla persona si deduce necessariamente

una società umana, ma da una semplice aggregazione d'individui non si dedurrebbe in nessun modo la persona umana. Tanto sarebbe pretendere di poter ricavare la persona dal branco, dal gregge, dall'armento, che sono pure aggregati d'individui.

Alla deduzione irreversibile della società dalla persona, e alla priorità logica, morale, axiologica della persona sulla società – deduzione e priorità che hanno la radice metafisica nella sostanzialità spirituale della persona umana e nelle note conseguenti della inscità, della dignità, dell'autonomia, della responsabilità e via dicendo – segue il corollario che la persona umana, come «fine in sé», preordina ogni finalità sociale, e i diritti della persona prevalgono su ogni dispositivo sociale e ne condizionano la legittimità. Questa concezione personalistica differisce dall'individualismo e dal liberalismo politico quanto la persona differisce dall'individuo. Stabilito che l'individuo è il soggetto particolare di beni sensibili e la persona è il soggetto singolare di valori universali, s'inferisce che la società è preordinata all'individuo come la persona è preordinata alla società. Tutto ciò che è permutabile nell'ordine dei beni sensibili deve essere subordinato dal privato al *bonum commune*, ma non può essergli subordinato quello che non sopporta permuta o baratto, in quanto non è merce o moneta, ma dignità. Da questo punto di vista, il *bonum commune* coincide esattamente coll'espressione, l'esercizio e la preservazione dei valori della persona umana.

Il significato metafisico della democrazia

L'uomo non è *il* tutto, ma è *un* tutto. Pur non essendo il tutto, tutto si relaziona con lui per virtù dell'atto conoscitivo che, rendendolo consapevole di sé, lo rende consapevole dell'essere in cui è insediato. *Unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu* (*Contra Gent.*, III, 112). Questa universale comprensività della natura intellettuale, come vale per S. Tommaso a fondare il concetto umanistico della preminenza dell'uomo sulla natura (*Sola igitur intellectualis natura est propter se quesita in universo, alia autem propter ipsam*, *Ibid.*), così può essere

addotta a fondare il concetto dell'universale comprensività dell'ordine sociale in ogni singola persona. *Per ogni persona passa tutta la società.*

È su questo concetto che, a sua volta, si fonda la legittimazione di un ordinamento democratico della società: di un ordinamento cioè che, comunque si attui, riconosca la essenzialità del singolo nella costruzione dell'organismo sociale. Su una concezione monistica o immanentistica della realtà, concezione per la quale la singolarità della persona umana sia soltanto il momento dialettico della negatività, che si supera nell'universalità dell'Io trascendentale o dell'Unico spirito assoluto, su una concezione siffatta non si giustifica altra socialità che quella assorbente la quale risolva e dissolva le sfere subordinate nella sua unità immanente e sostanziale. Non l'astratta unità, non l'assorbente sintesi dialettica, responsabile di tutte le forme di dispotismo politico, ma l'organica partecipazione dei singoli alla vita totale è il senso della comunità umana. La sostanziale spiritualità dei singoli esige che in tutte le, forme sociali, dalle minime alle supreme, dal connubio (*Eruunt duo in carne una*: Gen. 2, 24) al Corpo mistico (*Manete in me et ego in vobis*: Gv. 15, 4), il singolo permanga (*Manete*) nel tutto col suo peso specifico e con la sua azione vivificante. Questo, mi sembra, il significato metafisico della democrazia.

Ho fatto cenno al Corpo mistico: cenno autorizzato dalla formula, cui sempre obbedisco, che il filosofo non può parlare *per fede*, ma deve parlare *della fede*. Un *socialitarismo personalistico*, ancorché costituito e comprovato nella sfera della mera razionalità e naturalità, trova tali riscontri nell'ordine sovrannaturale che, ad indicare l'autorità divina che lo convallida e lo preserva nei tempi, non si può non denominarlo *cristiano*.

Quando Gesù volle rendere in immagine l'idea del Corpo mistico aveva dinanzi a sé, nel paesaggio orientale, la pianta che meglio di ogni altra avrebbe potuto suggerirgli il senso della trascendenza del principio vitale sugli elementi che compongono la comunità: aveva dinanzi a sé il palmizio, dove il fusto è tanto robusto e massiccio che sopprime i rami e regge da solo in vetta il folto delle foglie e dei frutti. Eppure non il palmizio fu l'emblema della mistica comunità, ma la vite: precisamente la pianta dove il tronco si prolunga nei tralci fin quasi a confondersi con essi. Nessuna

immagine avrebbe potuto rendere più fedelmente il senso della compenetrazione delle anime nell'organismo che tutte le trascende, vivificandole: e io credo che non sia sacrilego dire che la vite, oltre al suo impiego mistico, resta emblema di ogni forma umana di consociazione, in quanto questa tenda alla realizzazione d'un archetipo veramente democratico.

Il compianto Adolfo Omodeo lasciò, morendo, uno scritto su *Democrazia e Cattolicesimo* che B. Croce pubblicò, per onorarne la memoria, sui *Quaderni della Critica* del 1946 (n. 5): scritto nel quale si tendeva a dimostrare l'incompatibilità dell'idea democratica col Cristianesimo, specialmente con quello delle origini. Io credo che lo storico andasse contro le sue intenzioni e attestasse involontariamente la verità quando scriveva, nello stesso articolo, che, nel Cristianesimo primitivo, «l'esperienza sociale-mistica del culto culminava nella figurazione... del Cristo corpo ed anima della Chiesa e dei fedeli, ciascuno organo vitale del Cristo, dell'unità articolata nella molteplicità dell'ecclesia...» (p. 7). L'unità articolata della molteplicità e la partecipazione vitale di ogni elemento alla comunità organica restano, infatti, le qualità istituzionali della democrazia, anche nell'ordine profano.

La vocazione sociale della persona

La deduzione della società dalla persona potrebbe far nascere il sospetto che s'intenda qui di ridurre la società a un succedaneo fortuito della persona, a un accessorio inessenziale alla sua costituzione e al suo sviluppo.

S'indugia, quindi, nel chiarire che *la socialità è endogena nella persona*, non nel senso immanentistico e monistico dell'idealismo assoluto, ma nel senso che la persona contiene in sé la sua destinazione sociale, e nemmeno potrebbe compiersi come persona se contravvenisse a tale sua destinazione. È la formula del personalismo sociale: «Quanto più discendo in me tanto più trovo gli altri: e quanto più mi apro agli altri tanto più approfondisco me stesso». Egoista è colui che non si lega agli altri in quanto non si lega a sé stesso: la sua individualità non si apre alla socialità in quanto non

si apre a quel valore di universalità, quale universale diffusività, che è intrinseco alla persona.

È questa la ragione per cui lo stesso isolamento ascetico fu praticato, fin dalle lontane origini cristiane, in forma comunitaria. Il *monachesimo* divenne necessariamente *œnobitismo*, quasi fosse impossibile attuare nella solitudine un ideale di perfezione individuale qualora fosse mancato ai solitari la possibilità di esercitare verso i fratelli la prima delle virtù cristiane che è appunto la carità. Il moto verticale della creatura verso il Creatore suppone, mentalmente e moralmente, un moto tangenziale della creatura verso le creature. Il colloquio del solo col Solo nel sano misticismo (l'unione con Dio rappresenta essa stessa la forma prima e suprema di socialità) è a sommo di una vita spesa a vantaggio dei fratelli. Si sa come il luterano e giansenista *Moi seul et mon Dieu* sia stato responsabile, non solo dell'aridità sociale di anime malamente devote, ma anche dell'aridità religiosa delle forze del lavoro e della civiltà abbandonate a sé stesse da un'intenzione religiosa solitaria e insociale. La mente non si eleva alle supreme intellazioni se non partendo dai sensibili; il cuore non si soddisfa nel suo oggetto assoluto se non attraversando i simili dell'uomo: *l'ontologismo è l'equivalente mentale del falso ascetismo*.

Per chiarire i motivi di questa necessaria apertura sociale della persona, si osserva che la socialità è endogena nella persona anzitutto per una ragione *d'indigenza*. La persona finita, in quanto persona è un tutto, in quanto finita non è *il* tutto. Una forza di concentrazione la richiama su sé stessa per custodire e afforzare la propria singolarità; un impulso diffusivo la porta fuori di sé per completarsi con ciò che le manca. Si possono accumulare ragioni storiche e dottrinali contro il contrattualismo. Ma, a rendere ridevole questa teoria, bastano il grembo e il latte materno. L'indigenza fisica muove l'appetito e il bisogno, come l'indigenza mentale muove la ricerca, come l'indigenza morale muove l'amore. E l'amore, in questa fase difettiva della persona, è sempre sessuale, nel senso giobertiano, non nel senso freudiano della parola: per completare, ferisce, secondo la legge degli inestri, secondo la legge della sensibilità che è sempre *shock*, rottura d'equi-

librio, prima di essere apertura del soggetto sull'oggetto. Gli antichi conobbero solo questa specie d'amore, che è figlio di Penia, cioè dell'indigenza, e, per aver conosciuto solo questo aspetto difettivo dell'amore, Platone non poté vincere l'idea che l'amore cessa in Dio, ove cessa l'indigenza.

Ma c'è un altro movente che dispone alla socialità, oltre *l'indigenza*: è il contrario di questa, la *sovabbondanza*.

Qui le ragioni della socialità toccano le radici metafisiche e teologiche dell'essere. Ben so che sarei eretico se dicesse che la Trinità è una società. Ma certo, per quello che il mistero di sé concede al nostro intendere, s'intende che l'Unico né è solo rispetto agli esseri che può suscitare fuori di sé, né è solitudine nei recessi della sua indivisibile natura. La libera creazione segue ad un'interna generazione, per la quale l'Essere in tanto è in quanto si manifesta e si dichiara a sé medesimo, e questa automanifestazione determina la consustanziale personalità della sapienza e dell'amore. Tutto ciò che di più alto si avvera in noi reca qualche traccia di codesta sovabbondanza che si effonde dall'intimità e di codesta intimità che si approfondisce coll'effusione. *Non c'è valore della persona umana che possa essere riflessivo senza farsi transitivo, che possa esser transitivo senza farsi riflessivo.* Il sapere, il volere, l'amare tanto più strettamente si avvolgono in noi quanto più generosamente si svolgono per avvolgere gli altri: e troncare il filo dell'intimità sarebbe interrompere la comunione, come troncare il filo della comunione sarebbe spezzare l'intimità. Anche in noi l'essere personale è manifestativo e dichiarativo di sé medesimo. La parola fa sì che gli uomini s'intendano, in quanto ciascun uomo intende anzitutto sé stesso nel verbo interiore. Ci si educa educando, si educa educandoci. S. Agostino ha penetrato, più di ogni altro pensatore cristiano, la necessaria concentrazione del diffusivo e la diffusività dell'intimo: *Caritas diligit quidem se, sed nisi se aliquid diligenter diligit, non caritatem se diligit* (*De Trin.*, VIII, 10):

G. Gentile escludeva che la socialità fosse *inter homines* per farla consistere in *interno homine*. Io direi che la società è in *interno homine* precisamente per essere *inter homines*: è nell'uomo interiore, non perché l'interno importi assorbimento dell'individuo empirico nel seno dell'unico spirito trascendentale, in cui consisterebbe la socialità immanentistica, ma perché

la penetrazione dell'interno, intensificando il vigore del nucleo spirituale, ne accresce l'irradiazione. L'essere, nella sua concretezza personale, è diffusivo e manifestativo di sé: e la persona, seguendo la sua vocazione sociale, segue la legge metafisica dell'essere.

In ciò il personalismo sociale differisce anche da una concezione ontologistica che faccia derivare la società dal fondo ontologico oggettivo, irriducibile alla soggettività, che avrebbe il potere di accomunare gli individui. Non si nega che sia l'essere che ci accomuna, purché non s'intenda l'essere nella sua espressione astratta e impersonale. Come trovo l'essere in me l'essere personale degli altri per le relazioni che stabilisco con essi, e oggettivo a me l'Essere personale nella sua assolutezza per la presenza in me personificato nella mia individua sostanza, così oggettivo a me l'essere personale degli altri per le relazioni che stabilisco con essi, e oggettivo a me l'Essere personale nella sua assolutezza per la presenza in me del suo atto che mi sostiene nell'esistenza. Come altri ha ben detto: si tratta, non di un'unità di sostanza, ma di un'unità di ordine e di relazione. L'unità di ordine e di relazione suppone, naturalmente, le sostanze come termini della relazione ma non si sostanzializza essa stessa. È la relazione che ci accomuna: relazione che, rispetto all'Essere personale nella sua assolutezza, è l'atto creativo che tutti gli esseri spirituali lega tra di loro, legandoli a sé stesso. Accunmarci in un sostrato ontologico unico può voler dire sentirsi parte di un tutto o determinazioni particolari dell'infinito, non membri attivi e responsabili in una famiglia umana e in un regno degli spiriti.

La personalizzazione del collettivo

La primalità della persona sulla società trova ulteriore conferma in una legge che è ricchissima d'applicazioni d'immediato interesse. La legge si può così formulare: *nessuna società umana si costituisce se non in forma personale*.

Tutt'altro che alienarsi nell'associazione, la persona ricupera sé stessa nel momento in cui si diffonde in una sfera più ampia, in quanto imprime il suo segno di unità e singolarità sulla molteplicità umana consociata. Il mondo delle cose non viene alla conoscenza se non individuandosi

in oggetti; il mondo delle anime non si proporziona all'amore se non individuandosi in persone collettive. La famiglia e la nazione sono le due forme fondamentali del collettivo umano personificato, attraverso le quali deve necessariamente passare il singolo prima di toccare i confini estremi dell'universale umano; ma tra il singolo e l'umanità, oltre alla famiglia e alla nazione, altre concentrazioni di «prossimi» si costituiscono e con esse ogni vallata, ogni borgo, ogni città si arricchisce del timbro di un'individualità specifica che colora d'un tono inconfondibile la parola che si pronuncia, il lavoro che si, esegue, il bene compiuto, il sentimento cantato o modulato nel verso o fissato nel disegno o sulla pietra. Queste individualità specifiche svariano ciascuna col proprio «stile», il quale, a sua volta, non dilania il tessuto dell'umanità, ma lo rende prezioso con la nota della differenza armonica. Anche questo è principio che vorrei fosse inteso in tutta la sua portata sociale: lo stile, tutt'altro che controindicato rispetto all'universale, è il sigillo impresso dalla singolarità personale sull'universale nell'atto di conquistarla e di esprimelerlo.

Il Vangelo parla di «prossimo», anziché di umanità, per divulgare nel modo più facile e intuitivo la suddetta legge delle concentrazioni umane, punto di passaggio obbligato per ogni diffusione sociale.

La famiglia si costituisce con una scelta gelosa, che non è scelta dell'uomo in generale, ma di una persona, di un singolo. La singolarità della scelta da cui ha origine la prima società umana è il correlativo sociale della singolarità delle anime che si congiungono. E, come la persona è inalienabile da sé medesima e dalla sua responsabilità – e in ciò sta il suo carattere sostanziale, secondo il concetto che dovrebbe esser chiarito con lungo discorso – così è inalienabile l'impegno delle persone che, con libera scelta, contraggono il vincolo d'amore. *La indissolubilità del vincolo coniugale è il correlativo sociale della sostanzialità delle persone umane.* L'Italia cattolica, che è rimasta pressoché unica nel mondo a preservare nelle sue leggi l'indissolubilità del vincolo matrimoniale, preserva con esse una delle ragioni più alte e intime dell'umanità.

La culla, piuttosto che culla dell'amore, è un'apertura imposta al conubio affinché la necessaria concentrazione non importi una contrazione

dell’umano in un limite angusto ed esclusivistico. Pur diffusa nel più vasto raggio, la società parentale mantiene quell’intimità di rapporti e di affetti che rende unica la fisionomia di ogni famiglia com’è unica la fisionomia di ogni persona umana. L’iniziazione sociale esige questa concentrazione, ed è infelice l’uomo a cui il primo annuncio del mondo non sia venuto dal labbro materno, come sarebbe estremamente povero e banale l’universo umano che toccasse direttamente il singolo, avendo soppressa la mediazione familiare. Un appiattimento materialistico della collettività esigerebbe, non solo che fosse soppressa la Sacra Famiglia, ma anche che fosse eliminato il suo correlativo profano, la famiglia senz’altro (*Tesi IV su Fenerbach*).

Nella recente relazione di H. Taylor sull’educazione nuova in America (raccolta da M. FARBER nel vol. *La Philosophie américaine*, Paris, Presses Un. de France, 1950, p. 448) è segnato, quale nota della democrazia del nuovo mondo, il declino dell’influenza familiare nella formazione dell’uomo e l’assoluzione da parte della scuola di compiti e responsabilità che un tempo spettavano alla famiglia. Poiché questo trapasso di poteri è indicato nella relazione quale idealità della società democratica, piuttosto che quale dato di fatto deplorevole, è da chiedersi se la volatilizzazione della famiglia, assunta dalla coscienza pedagogica a norma e ideale, non accomuni l’est e l’ovest in un proposito oltraggioso verso la persona umana. Oltraggio alla persona, infatti, è attentare ai suoi diritti specifici, quanto attentare a quelle sintesi sociali che essa impronta del suo segno nella graduale espansione umana che costituisce *l’ordo caritatis*.

Oltraggio alla persona è anche attentare alla nazione. La lotta contro i falsi nazionalismi, i quali mirano a sequestrare l’umano nell’egoismo carnale dei popoli, non deve coinvolgere la più ampia sintesi sociale in cui il collettivo si personifica ulteriormente per afforzare l’umano e recargli il contributo della molteplicità variata. L’Europa è il continente in cui la, provvida differenziazione umana ha toccato i limiti della massima profondità e intensità, tanto che, se civiltà è approfondimento del senso dell’umano, essa non solo ha creato una civiltà per sé, ma ha creato l’unica forma della civiltà nella cui orbita vive la civiltà del mondo. Il problema dell’unificazione dell’Europa, sul quale si concentrano le intenzioni generose dell’ora,

anziché quale problema della elisione delle sue differenze nazionali, deve essere affrontato quale problema emergente dalla difficoltà di accentuare tanto le differenze convergenti dei popoli da elidere le loro differenze divergenti e antagonistiche.

Contro l'ipostasi sociale

Nel parlare di personificazione del collettivo non c'è nessuna intenzione di ipostatizzare in sostanza il collettivo stesso, quasi si fosse subita l'influenza delle *Gesamtpersonen* di Max Scheler.

Interviene qui un'altra legge nella quale è riaffermata la primalità della persona sulla società: *le persone collettive, che sono anche dette «morali» o «ideali» o «astratte» o «simboliche», non si ipostatizzano in sostanze, ma si riconoscono, si organizzano, si accentrano nella definita sostanzialità delle persone reali che le rappresentano*. Non solo il collettivo, nelle varie famiglie umane, ha un'anima, ma il collettivo è un'anima che lo rappresenta, lo regge, lo governa.

Nella prima famiglia si guarda al padre, nella scuola al maestro. La patria vanirebbe in aspirazione indefinita se non si concentrasse nell'anima dei suoi Grandi, e chi ama la patria ne ama l'arte, la scienza, la santità divine, in quelli, persona. Quando la nazione diventa Stato, una volontà di governo non vi si esplica se il potere e la sovranità non si personificano. Le democrazie fanno ascendere dal basso il potere e la sovranità, ma consumerebbero sé stesse se pretendessero di consumare anche, il carattere personale del potere e della sovranità che esse insediano.

Nell'ordine della pura spiritualità, la grande società delle anime si riassume nella persona reale del suo Capo visibile e di quello invisibile. L'astrattismo sociale muore in questo vertice delle ascensioni umane, come deve morire alla base. L'organismo sociale, nella sua suprema espressione mistica, è una Persona: Cristo. (*Ego sum vitis, vos palmites*). Le anime si congiungono non in un concetto astratto o in un'idea simbolica, ma in un *Ego*.

Ogni persona ideale, che sia viva e operosa, suppone la presenza della persona reale o delle persone reali che agiscono in un suo nome, rappresentandola. Invece di «trattare i fatti sociali come cose», secondo la

regola sociologica del Durkheim, bisogna trattare i fatti sociali con un'adeguata considerazione dell'influenza che le grandi personalità esercitano nella personificazione del collettivo. La durkheiniana «spécificité du social» è la specificità dei geni dell'umanità nei quali la persona ideale del collettivo diventa, non «cosa», ma «persona reale».

Il diverso umano

Il collettivo, personificandosi, si diversifica nelle varie famiglie umane, come si diversificano, nell'interno di ogni collettività (*societas humana*, non *societas hominum*), gli elementi che la costituiscono.

Il principio dell'uguaglianza può essere utile a definire una generica equivalenza di diritti essenziali nell'ambito della norma giuridica, ma, per le sue risonanze geometriche, mal si presta a connotare il fondamentale diritto umano che dovrebbe darsi piuttosto il diritto alla disuguaglianza: il diritto cioè di ogni uomo di essere diverso da tutti gli altri, non per stravaganza o sovversivismo, ma per poter recare un contributo effettivo e un apporto originale al complesso umano. Io non direi con lo Haessle: «Metafisicamente parlando tutti gli uomini sono eguali» e considero sommo errore quello dello stesso Haessle di far dipendere le differenze degli uomini esclusivamente dalla loro natura fisica. (*L'etica cristiana del lavoro*, Milano, Comunità, 1949, pp. 130-131). Al contrario, non è la natura fisica che qualifica gli uomini nella loro diversità, ma è la natura spirituale degli uomini, qualificata nella singolarità di ciascuno, che li distingue anche fisicamente e socialmente. Tendono alla mera uguaglianza le cose, a mano a mano che si staccano dalla matrice spirituale che le fa essere. Ma il regno dello spirito è un regno di unici, di insostituibili.

Gli uomini sono tutti eguali tra di loro per il fatto d'essere tutti, ciascuno per proprio conto, esclusivamente identico a sé medesimo. È unitaria la specie umana precisamente per ciò che differenzia l'uno dall'altro ciascuno dei suoi componenti, cioè la loro unicità insostituibile. Non è questa una nota aristocratica degli uomini, che si debba andar a cercare tra le «eccezioni» di Jaspers o tra le personalità straordinarie di Bergson, tra i

geni, gli eroi, i santi: è la nota più universalmente diffusa che s'accende con la prima consapevolezza di sé pur nelle anime più semplici e più rozze. Il senso della insostituibilità del singolo a sé stesso e della sua impermutabilità con gli altri alberga, con ogni uomo, in ogni capanna e in ogni tugurio.

Correggendo i concetti illuministici di uguaglianza e disuguaglianza, bisogna trovare un concetto della reciproca proporzione umana che non comprima la diversità nell'uguaglianza geometrica e non corrompa la diversità nella disuguaglianza antagonistica: tale è il concetto, di somiglianza. Gli uomini non sono né uguali né disuguali, ma sono simili tra di loro: e, in quanto la somiglianza importa la coincidenza, essi comunicano tra di loro, s'intendono, si amano, collaborano ad imprese comuni; in quanto la somiglianza importa diversità, ciascuno di essi preserva in sé e rispetta negli altri la singolarità insostituibile, fonte di dignità e responsabilità, e promessa d'immortalità.

È la somiglianza che lega senza soffocare, ordina senza appiattire, crea la concordia nei diversi. È la somiglianza che ci distoglie dal sogno dell'uomo «nudo», finto dalla sociologia utopistica per creare, al punto di partenza, una base di giustizia per tutti gli uomini. È la somiglianza che articola un mondo ricco d'iniziativa e di gara, tanto diverso dalla macchina burocratica, quanto l'amore è diverso dal contratto, quanto lo stile dell'arte è diverso dal conio industriale, quanto la città giardino è diversa dalla casa alveare, quanto il desco familiare è diverso dalla mensa collettiva per il consumo dei pasti a prezzo fisso.

Noi abbiamo perduto, anche per la scienza della società, la categoria del diverso, ovvero non sappiamo concepire la diversità se non sul piano della contrarietà e della collisione. Platone ha segnato invano, nelle pagine incomprese del *Sofista*, la distinzione tra *l'ēteron* e *l'enantion*. Siamo passati, nella filosofia e nella vita, dalla *logica dell'identità alla logica della contraddizione*, saltando il punto giusto d'una *dialettica del diverso*. Ciò che la società d'un tempo respingeva fuori dei suoi confini, per pacificarsi ignorandolo, cioè il mondo degli schiavi, noi vogliamo immettere nella compagine umana in ragione d'urto e di perenne conflitto. Pare non possa fermentare il pensiero se non con la negazione e la negazione della negazione; pare non possa

crescere la giustizia sociale nel mondo se non promovendo la lotta di classe e auspicando lo stato permanente di rivoluzione («Lo stato rivoluzionario è il solo assoluto che si possa ammettere»: Engels; «È il lato cattivo della storia che fa la storia»: Marx. Marx è hegeliano, malgrado tutto, anche in questo: la rivoluzione è l'equivalente pratico della dialettica della contraddizione).

Ovvero dal contraddiritorio si ricade nell'identico: si accende la rivoluzione affinché arda nel suo incendio ogni differenza e dalle ceneri faccia nascere l'ordine nuovo con l'universale appiattimento. Il diverso umano dovrebbe esaurirsi nella eversione. Al contrario, il passaggio dalla clausura delle caste alla collisione delle classi e da questa, via via, alla diversità dei ceti, alla varietà delle vocazioni, alla complementarità delle mansioni, segna la linea del riscatto sociale, obbediente all'intenzione di approfondire tra gli uomini il segno della similarità concorde, con la eliminazione delle loro disugualanze antagonistiche. Alla «fantasia sediziosa» che sovverte l'umanità di momento in momento per muovere la storia, salvo a veder cessare la storia col cessare della sedizione, bisogna opporre lo sforzo del progresso umano che, mirando ad espungere la contraddizione del male e del disordine, conferisca alla storia la vitalità della collaborazione e della gara.

La eliminazione definitiva del male e della contraddizione dalla storia degli uomini è utopia. Importa che, dove alberga la buona volontà tra gli uomini, non si ceda al culto del male quale essenziale momento dialettico del bene. Sotto il rovello del male la società non avanza, ma sussulta e indietreggia.

Le forze spersonalizzanti dell'ordine sociale

Contro l'idealità del personalismo sociale sta, sembra, un dato di fatto: la società progredisce col progrediente dominio di forze meccaniche e impersonali. A mano a mano che la società s'ingrandisce, essa esplica e perfeziona le strutture che imprigionano l'iniziativa dei singoli, sostituendola. L'omogeneo, il pianificato, lo standardizzato diminuiscono lo sforzo, accelerano i tempi, moltiplicano i prodotti, accrescono gli agi. Perfino la

psicologia, nella società presente, affronta il mistero dell'uomo col macchinaro che tutto traduce nella chiarezza e nell'esattezza delle cifre. Perfino la scuola vuol semplificare il suo lavoro col sicuro e celere rendimento dei testi mentali.

La filosofia contemporanea ha registrato il fatto: essa è giunta all'equazione *sociale=impersonale*. La società di Heidegger è il regno del *Man*, dell'anonimo: sua legge è lo scambio delle consuetudini, la divulgazione della chiacchiera, la tirannia degli impegni ad ora fissa. Berdiaeff accusa il «sociomorfismo» il quale genera categorie, classi, istituti, leggi che rapiscono l'individuo a sé stesso in una specie di estasi collettiva. Marcel vede nella tecnica il cantiere aperto allo sfruttamento dell'uomo e la libertà spirituale occlusa dalla servitù del possesso. Non si può certo parlare di personalismo marxista: ma l'uomo generico di Marx fu provocato alla violenza delle sue rivendicazioni dalla estraneazione imposta, in una società capitalistica, dalla potenza anonima della macchina e del denaro. Le agitazioni economiche dell'ultimo secolo sono, in ultima analisi, una rivolta contro le strutture impersonali del vivere sociale.

Ne accuseremo, dunque, la tecnica? L'industria? Ma la macchina umana non è nata con la macchina delle industrie. Cristo se la trovava già di fronte nel formalismo giuridico dei farisei. Il Rinascimento l'ebbe di fronte nel formalismo logico degli ultimi scolastici. L'arte l'ebbe sempre contro di sé nel manierismo e nella pedanteria accademica. La pedanteria didattica adugiò sempre nella scuola i puri cultori del dispositivo e del formulario. La tendenza alla depersonalizzazione dell'atto è una tara che dall'uomo trapassa nella società, non che pesi sull'uomo per il solo fatto che egli vive in una società complicata. La preminenza della persona sulla società si avvera anche in questo che la diagnosi di ogni malattia sociale deve essere condotta in modo da scoprirne nella persona la radice e i mezzi per curarla.

Ora, la radice del male che si considera sta in ciò che l'atto umano, non potendo realizzarsi in nessuno dei suoi momenti quale atto puro, si costruisce nella coerenza dei suoi momenti successivi attraverso quella provvida organizzazione dell'atto che è l'abitudine, fonte di ogni attitudine. Un

sostrato meccanico, in cui si consolida il frutto dell'esperienza e dell'attività consapevole della persona umana nella sua storia, regge la spontaneità dell'atto, di istante in istante, potenziandolo. L'abitudine è la capitalizzazione dell'attività della coscienza messa a profitto dell'attitudine, come l'attitudine è il terreno di slancio dell'atto libero. L'abitudine, può anche darsi, è un utensile dello spirito, che assolve la sua funzione liberatrice finché resta utensile, mentre esercita un'azione tirannica quando da mezzo diventa fine, da strumento diventa opera. Il processo d'industrializzazione della società moderna ha la sua genesi in questa necessaria organizzazione dell'atto umano, perché la macchina non è che un utensile complicato e perfezionato. *Bisogna che l'utensile resti nelle mani dell'uomo.*

Tutte le altre strutture del vivere consociato non spersonalizzano, anzi arricchiscono la persona, quando restano obbedienti a questa norma. La preghiera tramandata, la formula rituale rattrappiscono la devozione nella pratica convenzionale, quando non reggono il fervore dello spirito che le colma di sé e ne trabocca. Gli apparati logici possono produrre quelle anchilosì mentali di cui sta rendendosi responsabile il *logicismo* contemporaneo, quando il pensiero, che li enuclea dal suo lavoro, non ne fa suo strumento, per trascenderli nell'agile e inesauribile penetrazione del reale. Il diritto, che è la scienza dei rapporti sociali consolidata nella formula, diventa *fariseismo*, quando la formula incanta e arresta l'intenzione, quasi si trattasse della malia d'un feticcio. *Summum ius summa injuria*: ed è somma ingiustizia la legge che venga applicata nella sua forma astratta e impersonale, senz'essere filtrata attraverso la coscienza del giudice per diventare equità. L'equità è il diritto che ridiventà persona. Una *reine Rechtslehre* alla Kelsen, che non riconosca nella persona, non solo l'origine e la destinazione del diritto, ma anche il suo permanente supporto, è una finzione inconsistente.

La formula, la legge, l'istituzione, le così dette strutture impersonali del vivere sociale, sono tutte contenute nel «sabato» evangelico, e per tutte vale la parola di Cristo: *Sabbatum propter hominem factum est, et non homo propter sabbatum* (Mc. II, 27).

Dovremmo abolire l'industria e ritornare all'artigianato per salvare la persona? Anche qui la formula evangelica è risolutiva. La tecnica è per

l'uomo, è gloria dell'uomo, è accrescimento di agi, risparmio di fatica bruta. Essa deve rimanere, come le sane abitudini, strumento dello spirito, limitando la sua efficacia alla sfera di sua competenza, senza imprimere il marchio del prodotto industriale su ciò che l'arte, la scuola, la religione, la psicologia elaborano con mezzi propri; concedendo alle masse lavoratrici margini di «ozio» da consacrarsi ad attività nobilitanti; divulgando merci, un tempo rare, non a mollezza di costume ma a decoro di vita.

Dovremmo abolire le banche per salvarci dalla estraneazione della moneta? Dovremmo ritornare allo scambio dei beni in natura? Non sarebbe questo liberare l'uomo, anzi impacciarlo maggiormente od otturare definitivamente il condotto che dal bisogno porta alla merce. Prima che la moneta diventi, come la vide, Marx in una società male organizzata, «un lenone tra il bisogno e l'oggetto», essa è un intermediario innocente e provvisto che spiana la via alla possibilità di scelta ed è quindi uno strumento di liberazione. Se nel secolo scorso l'uomo, sorpreso dalla rapidità di sviluppo del capitale, è rimasto sopraffatto dalla potenza anonima della moneta, sviluppatisi fuori del suo controllo, non è detto che la perizia umana non possa riprendere il sopravvento su ciò che momentaneamente le è fuggito. Già le più recenti esperienze della politica finanziaria dimostrano come la conoscenza progredita delle leggi della moneta possa ridare ad una volontà illuminata di governo la possibilità di distribuire l'impeto della fiumana in mille forze operose, inalveando una potenza bruta nel solco d'un'intenzione giusta.

I mostri che l'uomo ha nutrito del suo stesso vigore e ha scatenato nella vita sociale debbono essere ricondotti in suo dominio e piegati alla volontà energica e retta dell'uomo.

La persona di fronte alla specializzazione professionale

La specializzazione è problema per il personalismo sociale, in quanto una determinazione in compiti specifici – compiti particolari e minimi nella attuale organizzazione tayloristica del lavoro e dello studio – e importa uno strappo dilaniante della persona, divisa dalla propria totalità e integrità.

È il problema che Heidegger ha rivelato metafisicamente. Secondo Io sdruciollo delle parole lungo le quali scivola e precipita l'angoscia dell'esistenzialista: sembra che determinarsi sia finirsi, finire, essere per il nulla e per la morte. Ma l'angoscia è sentimento aristocratico: nelle masse, al di là delle intenzioni di Heidegger, prevalgono la nausea del proprio lavoro, un bisogno di evasione dalla fatica professionale, una febbre di «divertissements», l'anelito a colmare il vuoto dell'anima con la dissipazione scettica ed edonistica. Anche la dissipazione è rivelatrice dell'angoscia dell'esistente, abbandonato alla ricerca inane di sé stesso.

Una volontà di riscatto dev'essere operosa anche contro queste dottrine filosofiche e contro questo andazzo del vivere. Anzitutto la determinazione non è sempre, in quanto tale, limitazione e rinuncia: anzi è manifestazione e conquista. Esprimersi è determinarsi, calare nel concreto per rivelarsi a sé medesimi. Come l'opera è legata a quella determinazione prima della persona, che è la sua singolarità, così l'opera stessa si determina nella singolarità del suo pregio e nel segno che la rende compiuta. È la condizione, al limite, dell'arte. Non c'è lavoro, per quanto modesto, che non possa tendere verso questo limite, comunicando all'operaio la gioia dell'opera che reca l'impronta, se non della sua inventività, almeno della sua perizia e della sua diligenza.

Se ne avvantaggia l'opera stessa, ché l'energia è tanto più intensa e produttiva quanto più elevato è il fine a cui si tende nell'esplicarla, ed è invece trascurato e sciatto il lavoro che esce dalle mani d'un semplice *gagnepain*, non legato alla sua opera che dalla necessità bruta della mercede. Le provvidenze messe in atto da una pedagogia illuminata per avvicinare la vocazione del singolo alla sua destinazione professionale tendono alla metà ideale dell'arte, cioè a far coincidere l'uomo con la sua opera.

Ma l'arte è una metà ideale che vale ad orientare il cammino dell'uomo, senza concedergli una dimora che non sia prestigiosa nelle sedi incantate. Di fatto, quello che l'uomo fa resta meno di quello a cui l'uomo aspira, e la vocazione umana resta sempre eccedente sulla vocazione professionale. L'artista stesso è sempre agitato dall'ansia di un superamento che lo sospinge oltre ogni perfezione conseguita verso un infinito che non

si esegue sensibilmente. Da questo punto di vista, la determinazione professionale è segno di finitezza, e l'opera umana si specializza, si divide, si suddivide, si fraziona, per la falla metafisica che divide l'uomo dall'assoluto.

Qui vale però, non l'angoscia di una vita che frana inanemente verso il nulla, ma l'offerta di una vita che si riconcilia con sé stessa, riconciliandosi con l'Assoluto della sua origine e della sua destinazione. L'uomo può agire con tutta l'anima in un piano di determinazione concreta e specifica, quando si senta «collaboratore» ed investa l'azione più umile d'una significazione religiosa, conferendo a quella un peso sacro e un valore infinito. Le varie mistiche del lavoro, le quali pretendono ricostruire il «significato totale» del lavoro rimanendo sul piano meramente sociale e politico, contraffanno l'ispirazione religiosa e non si riscattano se non subordinandosi a questa. L'umanità e lo Stato sono feticcio quando presumono colmare le defezioni dei singoli con una divina sufficienza della massa. Lavorare per tutti resta l'idealità del lavoro umano, quando tutti si sentano compresi nel ciclo di una intenzione divina.

Destinazione personale e disciplina sociale dell'economico

La deduzione personalistica determina la posizione e la funzione dell'economico nell'ordine sociale. Quello che la sensibilità è rispetto alla spiritualità nella compagine personale dell'uomo è l'economia rispetto alle dignità morali nella compagine collettiva.

L'uomo è uno spirito mondannizzato, incorporato: ciò che è immateriale in lui e dura nella vicenda del tempo non si esprime allo stato puro, in un circolo beatificante e autosufficiente, ma emerge col carattere di una primalità irriducibile nel travaglio della sensibilità, nella vicenda spazio-temporale, cioè nelle condizioni della carnalità e della mondanità. Non c'è nulla nell'uomo – è stato detto a ragione – che non sia impastato di terra e di sangue. Ma bisogna bene intenderci sulla natura di codesto «impasto», affinché non avvenga di distendere sullo stesso piano ciò che pure è concomitante e indissociabile. La spiritualità è irriducibile alle condizioni

empiriche in cui si manifesta, si conquista, si esercita, come è irriducibile il fatto del sentire agli stimoli fisici e alle modificazioni organiche che lo condizionano, com'è irriducibile l'amore materno al palpito cardiaco che lo accompagna. L'inferiore condiziona il superiore con una *causalità permissiva e stimolante*, non mai con una *causalità produttiva*. Il senso dell'inscindibile vincolo che, nella natura spirituale finita, lega il fisico allo spirituale non si definisce giustamente con una equivalenza dei due termini e tanto meno con una dipendenza funzionale del secondo dal primo: al contrario è il fisico funzione e strumento dello spirituale in un rapporto altrettanto essenziale quanto irreversibile.

Il rapporto è essenziale e irreversibile: e l'uomo si corrompe sia con una remissione passiva dello spirituale ai cenni delle corporeità, quasi le manifestazioni superiori dell'uomo dovessero considerarsi un epifenomeno della materia, sia con una pavida fuga dalla corporeità nel regno d'una spiritualità angelicata. Per Platone l'incarnazione era caduta e la materia era la sede del male. Per il Cristianesimo la carne e la materia sono innocenti, e dal loro destino non è esclusa la glorificazione. L'Assunzione che si definisce in questi giorni riguarda una Carne; ma è antica quanto il *Credo*, e riguarda tutti, la resurrezione della carne. Questi dogmi, che appartengono alla fede, possono illuminare una civiltà su compiti precisi e concreti, malamente sdegnati dai cultori di idealità larvali e inconsistenti. La carne è simbolo di corruzione solo per lo spirito che ne accetti il limite e che, invece di manifestarsi in essa, signoreggiandola, si scarichi nelle determinazioni di quella e vi si esaurisca, abbrutendosi. L'abbruttimento, infatti, deriva dalla inversione del rapporto che lega lo strumento all'opera.

Ma il rapporto, oltretutto irreversibile, è essenziale. I prevaricatori della carne non sono al di sotto dei prevaricatori contro la carne. L'interezza morale della persona si regge sulla base dell'individualità empirica, sede di bisogni organici da soddisfare, punto d'incontro di mille linee di tensione che attraversano la natura fisica e coinvolgono l'ordine sociale della produzione dei beni economici. La persona non si costituisce nella sua integrità se non sussume in sé un'individualità equilibrata e pacificata nell'esercizio delle sue funzioni organiche. Estrarre la persona dall'individualità fisica non è

minor danno, né minore colpa, di quella derivata dalla estraneazione dell'individualità fisica dal freno e dalla disciplina che solo la persona morale può imporre.

L'inferiore condiziona il superiore con istanze clamorose che possono imporre quello che è stato detto un «primato d'urgenza» emergente, per ragioni di contingenza storica, su quello che può definirsi il «primato di dignità». Già Aristotele scriveva che «quantunque il contemplare abbia maggior valore del guadagnar denaro, per colui che si trova nella necessità il partito migliore è ancora quello di guadagnar denaro». In tal modo, col suo essenziale valore strumentale, l'utile entra nella sfera del bene per la persona singola, come per la collettività l'economico entra nella sfera del sociale, del politico, del morale, del religioso. La richiesta del pane non contamina la preghiera, e la questione del pane si diffonde dall'ambito d'un interesse apparentemente angusto e mediocre fino a toccare le fibre più delicate della responsabilità umana, individuale e sociale.

Tra i vari significati assunti dal così detto «rovesciamento della prassi» è anche il rovesciamento di questa proporzione che si stabilisce tra il fisico e lo spirituale, anzitutto, e poi tra l'economico e il sociale. Ridurre l'uomo ad un organo registratore dei riflessi organici («I pensieri degli uomini sono i loro bisogni riflessi dal cervello e divenuti coscienti»: Engels) è stabilire il presupposto per una fondazione della società sul primato dell'economico («Nella produzione sociale della loro vita gli uomini accedono a rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà: rapporti questi di produzione, i quali corrispondono a un grado determinato della evoluzione delle forze produttive materiali. La struttura economica della società è costituita dall'insieme di questi rapporti di produzione, i quali formano la base reale su cui si eleva la sovrastruttura giuridica e politica, cui corrispondono determinate forme della coscienza morale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona il processo della vita sociale, politica e, in genere, spirituale»: Marx).

Questi termini riflettono le condizioni d'una società decaduta in uno stato infraumano. *La primalità dell'economico determina il ferino*. Infatti, le leggi dell'economico – di un economico, bene inteso, che sia mantenuto

allo stato puro e non sia stato elaborato né disciplinato spiritualmente – le leggi dell'economico, dico, seguono fatalmente la natura dei beni materiali. I beni materiali sono indisponibili: ad uno ne tocca tanto quanto ne è sottratto ad un altro. La distribuzione dei beni materiali avviene per spartizione, la distribuzione dei beni spirituali avviene per comunione. La fruizione dei beni materiali li esaurisce, la fruizione dei beni spirituali li accresce e li esalta. La legge del mero rapporto d'utilità è l'antagonismo: e l'antagonismo non cessa con la soddisfazione dei bisogni elementari, perché il bisogno è elastico e, col saziarlo, cresce illimitatamente.

È l'utilità abbandonata a sé stessa, che mette l'inimicizia tra gli uomini: divide i fratelli, scava solchi di odio tra marito e moglie, tra padre e figlio.

Un accostamento di uomini promosso da quest'unica forza sarebbe perenne sperimentazione dell'impossibilità di ogni umana convivenza: e, infatti, la lotta di classe del marxismo, più che esplicazione d'una volontà di potenza alla Bismarck o alla Moltke – come si pensa da qualcuno – è una traduzione sul piano umano della *struggle of life* che Darwin aveva scoperta quale legge di evoluzione delle specie animali.

Ma nemmeno la lotta di classe rende con scientifica esattezza le condizioni d'una società abbandonata al primato dell'economico, in quanto la lotta di classe suppone una coesione di classe e la coesione di classe sarebbe irrealizzabile ove l'utilità individuale non fosse trascesa da una norma e da un'idealità superiore. In un gioco di forze puramente materiali, nessuna classe avrebbe il privilegio d'immunizzarsi dalla lotta tra sfruttati e sfruttatori, che si ristabilirebbe nel suo seno. La pura utilità non cambia segno nel passare da una classe ad un'altra: ed è questo segno che accomuna i due poli della grande antitesi sociale contemporanea, qualora in entrambi, socialismo e liberalismo, si persista nel proposito di non uscire dall'economica per governare l'economico.

L'ideale della libertà, tutt'altro che avvicinare gli animi, li allontana vieppiù, quand'esso si risolve nel libero illimitato sviluppo dell'interesse economico individuale: quello, appunto, che vale a render gli uomini vieppiù concorrenti ed ostili, ovvero li accomuna rendendo i più deboli strumento

dei più forti, cioè servi di questi ultimi. Dall'altra parte, non si comprende come da uno stato di collisione economica, che acuisce nella storia la ferocia umana, possa nascere l'idillio improvviso di una società miracolosamente pacificata nella convergenza degli interessi dei singoli. Un umanesimo svoltosi nella dialettica storica come perfetto naturalismo, quando s'intenda per naturale soltanto la soddisfazione dei bisogni organici, non potrebbe mai ritornare alle sue fonti umanistiche, secondo l'intenzione di Marx («Questo comunismo è, in quanto compiuto naturalismo, umanismo, e in quanto compiuto umanismo, naturalismo»), ma continuerebbe il suo corso declinando fatalmente verso l'imbestialimento umano.

Invero, il marxismo nei suoi recenti sviluppi ha posto una remora a questo esito fatale sottoponendo la categoria dell'economico alla categoria del politico. L'anarchia degli appetiti è contenuta in una rigida struttura dittoriale, che fa di una classe un popolo e conferisce a questo popolo una formidabile potenza d'urto nel mondo. Si è ben lungi, qui, dal ritenere che il politico possa costituire la categoria unica e suprema dell'ordine sociale: ma è certo che la sperimentazione storica del messaggio marxistico reca essa stessa la riprova che l'economico si autodistrugge, come forza di coesione sociale, quando su di esso non prevalga un principio unitario di ordine superiore. Nemmeno una società industriale o commerciale si regge sul puro gioco di forze economiche, se a tenerne unita la compagnie non intervengono forze ipereconomiche: lealtà, fiducia reciproca, fedeltà alla parola data.

Non c'è che da continuare per questa via per dover riconoscere che le cosiddette sovrastrutture politiche, morali, spirituali, religiose sono la forma in cui deve calare l'economicità per acquistare un comportamento umano. Si chiamino pure quelle, con parola marxistica, «sovrastrutture», purché sia ben chiaro che in tal modo si denominano, non già per essere un semplice riflesso secondario della «base», e una manifestazione precaria e superficiale di questa, ma al contrario perché «stanno sopra» la base, a dominarla e disciplinarla. I beni materiali, con i loro caratteri che li legano all'egoismo umano, si piegano a provvido strumento della persona a mano

a mano che si dispongono a secondare la legge dei beni spirituali, aperti alla disponibilità e all'universale comunione.

La disciplina personale della proprietà

Nella disciplina personale dell'economico entra, in prima, la proprietà. Considerare la proprietà privata come la causa prima della «alienazione» umana è alienare l'uomo dalla natura, perché la natura ha deciso per proprio conto in favore della proprietà. Il problema dell'inserzione dell'uomo nella realtà fisica non è stato risolto comunisticamente: è stato segnato nettamente, invece, un breve spazio della realtà fisica come proprietà esclusiva del singolo ed è stato disposto che nulla di suo potesse giungere al mondo se non passando attraverso questo spazio riservato, come nulla, del mondo potesse giungere a lui se non ripercuotendosi in questo ambito raccolto. Il corpo dell'uomo è il tipo di ogni avere: l'uomo ne dispone, lo fa prosperare o lo debilita, ne usa e ne abusa, con la possibilità che gli è data, perfino di annientarlo.

Il corpo dell'uomo è condizione e giustificazione di ogni altro avere, in quanto esso riserva a sé e rende suoi esclusivi i mezzi del suo sostentamento, come segna della sua impronta col suo lavoro la realtà che modifica fuori di sé. Dove c'è un tozzo di pane da consumare per la nutrizione, dove c'è un pezzo d'argilla plasmato dalle mani dell'uomo, ivi c'è l'affermazione del diritto a possedere. Ma, come il corpo serve alla persona, e la persona dura nel tempo con una dignità, una responsabilità, una previsione che trascendono l'attimo della soddisfazione del bisogno organico, così il diritto a possedere non si esaurisce nel limite del *necessarium vitae*, ma si estende alla sfera più ampia che già S. Tommaso definiva il *necessarium personae* (*S. Theol.*, II^a II^f, p. 32, art. 5).

Attraverso il corpo, che è il suo emblema fisico, la persona definisce il suo diritto a possedere. La persona definisce altresì i limiti del diritto a possedere: ché, quando l'avere, seguendo il suo illimitato potere di assorbimento e di accrescimento, si accumula oltre il margine del *necessarium perso-*

nae, esso manca alla sua funzione strumentale, anzi si fa strumento di corruzione della persona. Il superfluo, non solo è danno agli altri, in quanto abbandona allo sperpero ciò che contende al bisogno e alla necessità, ma anche è danno a chi lo detiene, in quanto contrae la persona nell'angustia morale dell'avarizia e la debilità nell'ozio e nella crapula. *La proprietà illimitata contravviene alla genesi della proprietà e al principio che la instaura.* Come la persona del singolo tanto più saldamente si possiede quanto più la ragione, che ne costituisce il nerbo, impone la sua forma alla natura istintiva, contenendone e disciplinandone gli impulsi, orientando le tendenze al loro scopo e talora anche stroncando e recidendo sanguinosamente; così il collettivo, organizzato politicamente, esercita quella «ragione comune», che è il diritto, per arrestare il corso improduttivo ed eversivo della ricchezza accumulata e mette in atto poteri di costrizione che non hanno nulla a vedere con la violenza bruta perché sono l'equivalente, in prudenza politica, della forza imperativa ed esecutiva della ragione. La disciplina collettiva della proprietà è conquista progrediente della coscienza sociale degli uomini, nel solco d'imprese scrittibili leggi della natura.

Il mondo giuridico-politico si muove ancora nel solco del *quod superest*. evangelico. Si tratta di trovare il «punto critico» del superfluo tra la ricchezza sterile e le indispensabili riserve dell'impresa feconda. Si tratta di passare dalla carità alla giustizia nella lotta contro il pauperismo. Ed è passaggio che non annulla la carità, ma asseconda il movimento dei tempi e si proporziona alle istanze dell'epoca: ché, se soccorrere il povero era dovere riservato all'iniziativa individuale in epoche in cui la povertà era dovuta prevalentemente a carenza individuale e al peso incontrollabile della sorte, provvedere giuridicamente all'estinzione del pauperismo è dovere sociale quando la povertà o la miseria è conseguenza di una organizzazione sociale che la prudenza politica può controllare e della quale la collettività è resa responsabile.

Alla elemosina succede la giustizia. La carità può essere un pretesto per eludere la giustizia e non sarà mai predicato abbastanza contro la subdola intenzione di restringere la sfera del dovuto per far crescere a dismisura, fino a renderla incontrollabile, la sfera dell'elargizione e del

dono. Ma guai alla coscienza dei doveri sociali che, per accettare la giustizia, non riconosca quell'eccedenza di amore che è il necessario *complementum legislationis*. C'è una disposizione di spirito che, come precede e condiziona la costituzione dell'apparato giuridico, così lo sormonta e gli porge l'indispensabile integrazione. Il Cristianesimo non s'è preoccupato di abolire la schiavitù con un atto legislativo, ma l'ha abolita anzitutto nella coscienza degli uomini, affinché dovesse fatalmente cadere anche nelle istituzioni.

Persiste il margine della carità e sarebbe nequizia credere che, esaurita la funzione del messaggio evangelico e superato il compito ch'esso riserva alla generosa iniziativa individuale, il lenimento dei mali sociali sia ormai riservato all'azione coattiva della legge. Alla formula di Marx che la morale interviene tardivamente a ratificare ciò che la storia ha già deciso, si oppone il principio infuso dal Cristianesimo nell'anima di una civiltà, cioè che frutta giuridicamente e istituzionalmente quello che è deciso e moralmente secondato dalla coscienza degli uomini.

Investitura personale dello Stato

Il diritto è una semplificazione della morale, ad uso degli uomini nei loro rapporti più generali ed esteriori, come lo Stato è una semplificazione della ragione, ad uso della struttura del vivere consociato.

È la persona che insedia lo Stato e gli conferisce quelle tra le sue prerogative che non riguardano la sua inalienabile intimità sostanziale. Ma, come la ragione, nel singolo, riduce all'unità i momenti discontinui dell'esperienza e compone la coerenza del carattere morale, così la ragione comune esercita sulla molteplicità degli individui un potere di coordinazione delle loro attività e dei loro interessi, garanzia di equilibrio e di compostezza sociale. Come la ragione è imperativa, nel singolo, sulle forze subalterne degli impulsi e degli istinti, così lo Stato è investito dalla ragione di sovranità sugli elementi che lo compongono. All'autonomia della coscienza personale fa riscontro l'auto-obbligazione (*Selbstverpflichtung*) che i giuristi riconoscono carattere dello Stato; e la ragione è fonte di riconoscimento dei limiti della persona individuale, come l'auto-obbligazione è per lo Stato fonte di autolimitazione (*Selbstschränkung* di Jellineck). Il paradosso della persona,

che è ad un tempo giudice e parte, si risolve, sulla base dell'autonomia razionale, insieme col paradosso dello Stato che mantiene potere d'impero e di coazione su coloro che lo insediano e ne eleggono i reggitori.

Non si tratta, dunque, d'alienazione della persona nello Stato, anzi di appropriazione personale della struttura essenziale della compagine collettiva.

Se poi si ravvisa realisticamente una tensione, che si trascina nei secoli della storia, tra la persona e lo Stato, bisogna osservare anzitutto se, almeno in parte, questa tensione non sia essa stessa endogena nella persona, per il conflitto che si determina nel seno di questa tra il principio impegnante della razionalità e le forze inferiori della individualità sensibile. La razionalità non è dato, ma conquista dell'uomo: e l'uomo conquista il principio ideale della propria personalità attraverso una lotta sempre aperta contro le tendenze antagonistiche della disgregazione psichica. Il dramma della vita individuale si ripercuote come dramma del vivere consociato, e l'individualità carnale dei singoli, nodo in cui s'intrecciano mille interessi particolaristici, è in perenne conflitto con l'ordine imposto da una disciplina razionale collettiva.

Vagheggiare per un prossimo o lontano avvenire un tale spontaneo accordo dei particolari nell'ordine generale da rendere superflua l'opera dello Stato, il quale dovrebbe quindi prepararsi al momento in cui sarà costretto a dare le proprie dimissioni, è fingere un tipo d'uomo di cui non troviamo nella realtà alcuna traccia. L'anarchia oscilla tra l'angelico e il bestiale: le sfugge l'uomo.

Nel caso esaminato, la tensione tra la persona e lo Stato si giustifica con un mancamento della persona che nei più è tarda a riconoscere il principio razionale che la lega all'ordine collettivo e che investe d'autorità lo Stato. Ma c'è anche il caso che la tensione si determini, anziché per un difetto della persona, per un eccesso dello Stato che, sul piano dell'immanenza storica, pretende avocare a sé tutta l'intimità della persona, esaurendo nel raggio politico la dimensione morale dell'animo umano. Se ciò potesse avvenire, non sarebbe la persona a conferire l'investitura allo Stato, ma

lo Stato ad investire la persona di un pregio che essa non avrebbe fuori dell'ordine assoluto da quello stabilito.

Certo, lo Stato non è soltanto *remedium peccati*, ma anche *signum dignitatis*: non solo strumento poliziesco di repressione, ma anche mezzo di elevazione umana per quella personalità ideale che la persona reale dell'uomo gli conferisce. Ma «la personalità *ideale* dello Stato non ha niente in comune con la *spirituale* persona degli individui, *idea* essendo cosa diversissima da *spirito*» (A. Guzzo, *La moralità*, Torino, 1950, p. 258). Come l'ordine economico non s'identifica con l'ordine politico, ma guarda a questo, attendendone una disciplina che da solo esso non potrebbe attribuire a sé medesimo; così l'ordine politico non s'identifica con l'ordine morale, ma guarda a questo, attendendone un'ispirazione che esso non saprebbe derivare da sé medesimo. Le ribellioni della coscienza morale degli uomini contro l'assolutismo e la statolatria sono dovute alla giusta esigenza di ristabilire le proporzioni, riportando nell'intimità della persona la fonte della dignità umana.

Trascendenza della società spirituale sulla società politica

Le più energiche ribellioni della coscienza umana contro l'assolutismo e la statolatria sono avvenute, nel corso della storia, in nome di una fede religiosa. Anche questo ha la sua giustificazione nel diritto della persona. La persona umana, infatti, non si concentra nella propria intimità se non per trovare in questa, ragioni perentorie della propria apertura metafisica. Si ribadisce qui il principio: *l'autonomia* della coscienza morale stringe il nodo risolutivo col riconoscimento, in sé medesima, di una *teonìa*. Senza questo nodo si scioglie tutta la trama tessuta dalla razionalità per legare la persona a sé medesima, cioè per farle conquistare la piena libertà spirituale. Uno spirito finito, incapace di sostenersi nell'esistenza per virtù dell'atto proprio, ricade in balia di forze irrazionali se non riconosce l'atto trascendente che lo fonda e non si rapporta alla sorgente assoluta della spiritualità con una dedizione che prepara il compimento religioso dell'uomo.

Un'autonomia della coscienza morale, fondata sul sofisma dell'assolutezza umana, dovrebbe conferire assolutezza a tutti i momenti della

vita empirica, abbandonando l'uomo all'anarchia degli impulsi ovvero alla tirannia di un unico impulso ove questo, cristallizzando attorno a sé gli altri impulsi, riuscisse ad immobilizzare la vita dell'uomo in una deformità. Tutti i precedenti teoremi sulla deduzione irreversibile della socialità dalla persona, sul diritto della persona ad essere trattata come un «fine in sé», sulla primalità dell'ordine morale sull'ordine politico e su quello economico, tutti questi teoremi sono sostenuti dalla ragione iniziale che fonda la divina dignità umana su un'investitura divina. Il *Durchsichselbstsein* di Marx, cioè la presa di coscienza dell'autocreazione umana, invece di tornare a gloria dell'uomo, importerebbe una falsificazione della sua natura e quindi una corruzione di tutti i rapporti umani fondati su quel falso presupposto. Alla formula marxistica: «più l'uomo mette in Dio, meno serba per sé medesimo», si oppone quella cristiana: «più l'uomo ribadisce il suo legame con Dio, più approfondisce ed esalta la sua libertà spirituale».

Tutto ciò, che vale per la sfera individuale, ha il suo equivalente nella sfera sociale. *La trascendenza di una società spirituale sulla società politica è, storicamente e logicamente, la prima forza liberatrice dell'uomo*. Come la persona immanente è la persona abbandonata al tumulto delle tendenze o alla tirannia di una tendenza, così la storia immanente nel suo infinito andare e la società immanente nello Stato non evitano i due estremi della libertà arbitraria, senza ordine, o dell'ordine dispotico, senza libertà. Epigoni disillusi dell'idealismo assoluto lo riconoscono: «Tra anarchia e statolatria, la concezione immanentistica oscilla continuamente, senza che si sappia sottrarla agli estremi... Il che spiega come la crisi caratterizzata dalla lotta tra borghesia e proletariato assuma un carattere metafisico e rappresenti la crisi stessa della filosofia moderna in quanto filosofia dell'immanenza» (U. Spirito, *La filosofia del comunismo*, Firenze, Sansoni, pagine 60-77).

La storia ha recato la sua sanzione a questi teoremi della ragione. La difesa dell'indipendenza della Chiesa dallo Stato – difesa condotta da Roma con inflessibile coerenza contro tutti i potentati della terra, da Leone Isaurico a Enrico IV, da Filippo il Bello a Enrico VIII, da Napoleone a Hitler – è la grande impresa storica che è valsa a sbloccare nei secoli il circolo mortale dell'immanenza politica, educando l'uomo civile al culto

della libertà spirituale. Tutte le altre fedi – avessero il nome idi Budda o di Maometto, di Aria o di Michele Cerulario, di Lutero o di Elisabetta d'Inghilterra – tutte le altre fedi si sono arrese, pacificamente o violentemente, alla prepotenza di un'intenzione politica. Roma, senza svicolare l'uomo dalle leggi dello Stato, ha limitato queste leggi ad una sfera che non esaurisce tutto l'uomo, ma dalla quale eccede una dignità che deve essere riconosciuta e rispettata nell'ordine sociale, quantunque non emerga da un puro rapporto sociale e non venga conferito da questo.

Il convergere sull'uomo del duplice rapporto – quello politico e quello Religioso – determina problemi di straordinaria complessità, alla cui soluzione deve presiedere il principio stessa che disciplina nella singola persona il rapporto delle sue risorse razionali e naturali con un ordine trascendente e sovrannaturale.

La fede non esclude l'esercizio della ragione, anzi lo implica, e si falserebbe qualora l'uomo non predisponesse tutto ciò che egli sa e può all'accettazione del vincolo sacro che immette in lui una forza superiore. L'ordine sociale, nella sua proiezione storica, importa del pari un'espressione di tutte le risorse umane e terrene, appunto allo scopo di predisporre l'umanità al suo compimento religioso, senza una nirvanica risoluzione del temporale nel seno dell'eterno. L'autonomia dello Stato, nella sua sfera propria, è il corollario della distinzione tra i due ordini che si compenetrano tanto più validamente quanto più ciascuno mantiene il suo peso specifico. *La teocrazia sarebbe l'equivalente sociale e politico del fideismo*: e l'immanenza dello Stato nella Chiesa sarebbe altrettanto deleterio quanto l'immanenza della Chiesa nello Stato. Anche qui è da intendere un magistero secolare. Nemmeno ai tempi di Innocenzo e Bonifacio è stata elisa la distinzione tra il sacro e il profano. Quando le condizioni storiche rendevano impossibile in altro modo la difesa della sua indipendenza spirituale, la Chiesa romana ha dovuto portare il peso, talora opprimente, di uno Stato: essa ha avuto per sé uno Stato, ma non è mai stata Stato.

Insistendo nell'ambito che le è proprio, esercitando fino in fondo la sua vocazione, senza annullarsi né contraddirsi, la ragione umana rico-

nosce ciò che la trascende. La personalità esercita pienamente la sua autonomia nello scoprire in sé medesima le radici della propria dipendenza metafisica. Parimenti, per quel tanto di razionalità di cui la persona umana investe il massimo organo terreno della vita consociata, lo Stato è messo in condizioni di esercitare la sua sovranità perfino nell'atto con cui si autolimita (*Selbstschränkung*) rispetto alla destinazione religiosa dei suoi sudditi.

L'esecuzione di tale compito, estremamente delicato, è affidata, in ultima analisi, alla coscienza di reggitori che sieno aperti al senso del divino, anziché prigionieri nel circolo dell'immanenza storica e politica. Trattati e concordati, che disciplinino l'ardua materia dei rapporti tra Chiesa e Stato, sono necessario strumento di questa coscienza, ma non valgono a sostituirla. Ciò che è fondato sul diritto della persona ritorna alla persona per essere pienamente riconosciuto ed eseguito.

«Il rovesciamento della prassi»

Potrebbe riuscire sconcertante il confronto di queste tesi con quelle clamorosamente divulgate sulla sovrastruttura religiosa, la quale, da Marx ed Engels a Lukacs e Banfi, sarebbe un comodo espediente della società feudale e borghese per conferire assolutezza al privilegio conseguito da una classe e armare gli sfruttatori di diritti loro conferiti dall'alto. Il succedaneo dell'eterno sarebbe il conservatorismo e la reazione, il succedaneo della trascendenza sarebbe una conclamata giustizia da imporsi, quale camicia di Nesso, al dinamismo della storia per imprigionare le forze rivoluzionarie erompenti dalla varietà delle situazioni e dalla complessità dei rapporti economici. La religione, in tal modo, avrebbe la stessa: funzione e seguirebbe il destino di ogni ideologia, cioè di ogni sistema di pensiero rivolto alla contemplazione dell'Idea, come all'oggetto assoluto da cui dipende la dialettica della realtà. Al contrario, nessuna verità oggettiva sarebbe oggetto di teoria, ma di pratica. L'ideale sarebbe niente altro che, il materiale trasportato e tradotto nel pensiero dell'uomo. Quindi, rovesciando la dialettica che Hegel faceva poggiare sulla testa, si dovrebbe rimetterla sui piedi e farla camminare

con le forze del lavoro che autocreano l'uomo e gli concedono di trasformare il mondo, invece di interpretarlo oziosamente. La prassi, in tal modo rovesciata, annienterebbe gli elementi negativi della estraniazione umana: la religione e l'ideologia filosofica.

Non dobbiamo ignorare questo programma che minaccia di decidere nuovi destini della società. Si chiarisce l'antitesi, di fronte ad esso, ma anche se ne coglie un insegnamento.

L'antitesi si definisce con la funzione sociale, storicamente accertata, che il rapporto religioso ha esercitata, ben oltre il limite angusto dell'unilaterale visione marxistica. È la paternità divina che ha educato gli uomini al rispetto reciproco, allevando le forze della carità e del diritto. È la spiritualità delle plebi cristiane che ha fatto crescere contro il feudo le organizzazioni del lavoro e su queste ha costituito la libertà del Comune. È l'insensibilità religiosa delle borghesie affaristiche che ha alimentata la fredda computistica del capitalismo, spietata nello sfruttamento del lavoro e nell'applicazione della legge di bronzo del salario. Una trascendenza, che colloca l'ideale umano oltre ciò che l'uomo può e fa rispetto ad esso, tutt'altro che non immobilizzi la vita, accende in essa l'anelito ad un'indefinita ascensione. Le civiltà immanentistiche si sono presto esaurite nello sforzo orgoglioso e apatico, decadendo nell'inerzia e nell'edonismo, mentre la trascendenza cristiana ha immesso nei solchi della civiltà – che reca il suo nome – un inestinguibile fermento di rinnovazione. Un attivismo orientato verticalmente sovrastrutturisce sul passato, elevando e perfezionando; un attivismo senza fine, abbandonato alla successione insignificante dei tempi, è convulsivo e distruttivo dei beni accumulati. Quello è sostenuto da una fede che feconda il lavoro; questo scende con tristezza o con rabbia impotente la china della storia, qualora, ad insufflarvi un alito caldo, non intervenga il miraggio di paradisi terrestri che costituiscono un surrogato caricaturale delle mète spirituali prefisse all'umanità credente.

Tutto questo vale a correggere l'unilateralità dell'interpretazione marxistica del significato storico della «sovrastruttura» religiosa.

Ma dal disegno marxistico si ricava un insegnamento. Il caso in cui Marx e i suoi epigoni tipizzano la funzione sociale della sovrastruttura

religiosa è quello che rappresenta il tradimento dell'ispirazione religiosa, da parte di uomini che si servono di Dio per farne il tutore della propria oziosa sicurezza e il gerente responsabile dei propri interessi particolaristici. Commemoriamo Emmanuel Mounier, ricordando il suo monito: «Necessità di dissociare lo spirituale dal reazionario». Non si tratta di tradimento sociale operato dal Cristianesimo, quanto di tradimento operato sul Cristianesimo da uomini che ne vestono la divisa. Non c'è, infatti, forma d'immanenza più subdola di quella che fa del trascendente il punto, di fuga dai propri doveri sociali, della tradizione la trincea del privilegio, dell'elemosina lo scotto pagato in cambio della giustizia, dell'ordine il pretesto per l'immobilità, dell'amore di Dio, come diceva Péguy, il pretesto per non amare nessuno.

Si ricava anche un altro insegnamento che riguarda più direttamente la filosofia. Il marxismo è la nemesi storica contro un razionalismo illuministico che elabora le idee con una deduzione impersonale, con un processo analitico di pura inferenza logica, fuori dell'atto personale che le conquista in rapporto a situazioni concrete e le legittima col riferimento costante al nucleo vivente dell'umana personalità. Il marxismo è la nemesi storica contro il *Cogitare* che da Cartesio a Hegel ha preso il posto del *Cogito*; contro tutte le forme del logicismo e del cerebralismo che, lasciando fuori l'atto meritorio e sanguinoso con cui la persona conquista la propria idealità, hanno resa necessaria la ritorsione dell'azione, della volontà, del sentimento, delle varie specie di pragmatismo che nel mondo contemporaneo agitano a propria insegnna il motto faustiano: *Anfangs war die Tat*.

Ma, a parte il valore della ritorsione marxistica contro il falso razionalismo, vale contro la stessa prassi marxistica l'antitesi del sano razionalismo che identifica la prassi umana, degna di questo nome (*actus humanus*), con l'atto per mezzo del quale la persona conquista la propria intimità spirituale nella razionalità. Il pensiero, nel significato pieno di Logos, cioè di espressione spirituale, ha la sua prima dimensione nella profondità della coscienza dov'è la sorgente del valore, il criterio della valutazione, la norma dell'operare: questa prima sua dimensione misura l'altra orizzontale, che si sviluppa nel tempo, ma non ne è misurata. Esso non è un ingrediente

della situazione sociale o economica, soggetto alla contingenza degli eventi e all’urto di forze incontrollabili. È il lavoro essenziale che condiziona il significato umano di ogni altro lavoro. Si esplica bensì in un continuo confronto con i fatti, ma non ha in essi la sua sorgente, come la luce si manifesta riflettendosi sul corpo opaco, ma non ne scaturisce. Trasforma bensì il mondo, ma interpretandolo nelle sue leggi e nei suoi valori, per non dover trasformarlo rovinandolo. Avendo in sé una realtà propria, radicata nell’eterno, emerge sulla realtà degli accadimenti per contenerla, controllarla, orientarla, costruirla, giudicarla.

Così intesa, la prassi non attende di essere rovesciata, ma sta nella posizione normale, ben piantata sui piedi e soprattutto con la testa alta e diritta.

L’epilogo non profana una formula sacra, ma ne rende i riflessi in tutte le attinenze della vita storica e sociale. Il primato ritorna dalla prassi al verbo: *In principio erat Verbum*. Il verbo, infatti, è sempre la prassi umana per eccellenza. Ma la prassi, senza il verbo, è sempre agitazione e può farsi eversione.

La prospettiva di Luigi Stefanini e i nuovi possibili itinerari
verso una “filosofia della persona”.
[Intervista (inedita) ad Armando Rigobello (1924-2016)]

a cura di *Angelo del Cimmuta*

Introduzione

L'intervista inedita, che viene qui presentata, è stata posta in Appendice della tesi di laurea dedicata a Luigi Stefanini (1891-1956) con cui concludevo nel 1992 il percorso di studi universitari¹. Dopo aver descritto il percorso speculativo di Stefanini e aver indicato come fosse rilevante mettere a confronto il suo personalismo con quello di Emmanuel Mounier, mi parve opportuno allora chiedere un'intervista al Professore Armando Rigobello, che era stato allievo di Stefanini e da cui aveva ereditato la sensibilità per la riflessione teoretica ed etico-politica sulla persona. La profonda umanità ed empatia che aveva il Professore Rigobello per l'ascolto e l'incontro con gli studenti mi fecero da subito comprendere il valore della sua autentica testimonianza sia di studioso esperto e meticoloso verso la riflessione filosofica sia di docente disposto al dialogo e alla condivisione del sapere, aspetti che in lui non erano mai disgiunti dalla partecipazione diretta intorno ai temi, e ai problemi, della condizione umana.

Armando Rigobello, nato a Badia Polesine (Ro) il 3 febbraio 1924, è stato uno dei pensatori più autentici del personalismo di ispirazione cristiana sviluppatosi in Italia a partire dagli anni Cinquanta del Novecento e proseguito

¹ La tesi, dal titolo *Luigi Stefanini. La filosofia del personalismo tra eredità neoidealistica ed impegno razionale*, era centrata su una rilettura del pensiero del filosofo trevigiano alla luce degli sviluppi che il personalismo italiano, da lui rappresentato, aveva vissuto attraverso il confronto con l'esperienza di Emmanuel Mounier e le ricadute nel contesto sociale e politico del suo tempo.

nei decenni successivi². Dopo aver conseguito la laurea prima in Lettere e poi in Filosofia presso l'Università di Padova, divenne allievo di Luigi Stefanini da cui derivò l'interesse speculativo per la persona e il personalismo e che coniugò in maniera speculare e propositiva con l'attenzione per il dialogo e il confronto prospettico verso gli approcci speculativi sia classici (Platone, Agostino e Kant) sia a lui contemporanei (Mounier, Husserl e poi Ricoeur). Nello stesso tempo testimoniò in maniera esemplare, nella sua lunga e fertile attività di docente nelle Università di Perugia, Roma "Sapienza", Tor Vergata e LUMSA, la passione per l'insegnamento e per quella attività seminale che è la formazione dei futuri studiosi e studiose di filosofia. Fra le opere si segnalano: *Il contributo filosofico di Emmanuel Mounier*, Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Padova, Fratelli Bocca Editori, Roma 1955; *L'intellettualismo in Platone*, Liviana Editrice, Padova 1957; *Platone, Senofonte, Aristotele: il messaggio di Socrate* (a cura di), Editrice La Scuola, Brescia 1957; *Determinazione ed ulteriorità nel Kant precritico*, U. Silva Editore, Milano-Genova 1963; *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva Editore, Milano-Genova 1963; *Il personalismo: scelta antologica* (curata assieme a Gaspare Mura e Marco Ivaldo), Città Nuova Editrice, Roma 1975; *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Armando, Roma 1977; *Studi di ermeneutica* (a cura di), Città Nuova, Roma 1979; *Lessico della persona umana* (a cura di), Edizioni Studium, Roma 1986; *Autenticità nella differenza*, Edizioni Studium, Roma 1989; *L'altro, l'estremo, la persona* (a cura di), Città Nuova, Roma 1999; *L'apriori ermeneutico: domanda di senso e condizione umana*, Rubbettino,

² La *bibliografia scientifica completa di Armando Rigobello*, a cura di Matteo De Boni e Tommaso Valentini, è stata pubblicata in Appendice al volume monografico L. ALICI, O. GRASSI, G. SALMERI, C. VINTI (a cura di), *Armando Rigobello. La filosofia come testimonianza*, «*Studium*», 113 (2017), pp. 859-908. Per una prima analisi critica sul pensiero dell'autore italiano cfr. A. PIERETTI (a cura di), *Estraneità interiore e testimonianza. Studi in onore di Armando Rigobello*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995; M. BORGHESI, *Lotta per il significato e immanenza metodica. Il pensiero di Armando Rigobello*, in M. MARIANELLI, L. MAURO, M. MOSCHINI, G. D'ANNA, *Animus, corpo, relazioni. Storia della filosofia da una prospettiva antropologica*, Città Nuova, Roma 2022, Vol. 3, pp. 69-79.

Soveria Mannelli (CZ) 2007; *L'insuperabile singolarità dell'avventura umana: dalla determinazione completa alla rottura metodologica*, Il Ramo Editore, Rapallo (GE) 2010; *Struttura ed evento: tempo di vivere, tempo di dare testimonianza alla vita, la vita come testimonianza*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2012. Il Professore Rigobello si è spento a Roma il 5 aprile 2016.

Intervista al Prof. Armando Rigobello

Professore Rigobello, lei è stato discepolo di Luigi Stefanini ed ha avuto, quindi, la possibilità di conoscere direttamente il suo insegnamento e il suo pensiero. In questa intervista vorremmo partire proprio dal pensiero dello Stefanini. Esso è stato definito in vari modi: spiritualismo cristiano, imaginismo, ontologia personalistica e ontologia semantica. Quale ritiene sia l'espressione più valida?

Non credo che ci sia una espressione da preferire ad un'altra, perché, nella loro pluralità, queste espressioni colgono aspetti e accentuano una tonalità piuttosto che un'altra nel pensiero di Stefanini. Direi soprattutto che esse si riferiscono a diversi momenti della sua formazione e della sua produzione. Il termine personalismo, ad esempio, è certamente il termine conclusivo della sua riflessione, che si determina all'indomani della fine della seconda guerra mondiale e di fronte alla crisi di tante posizioni precedenti; in quella circostanza emerse il valore della persona e non solo in Italia. Stefanini cercò di interpretare questa posizione e di portarla innanzi, ma il personalismo era già implicito nelle posizioni precedenti.

La caratterizzazione spiritualistica era andata configurandosi in Stefanini negli anni del primo dopoguerra, all'inizio del suo itinerario, ed esprimeva in maniera adeguata quell'attenzione per l'attività spirituale che non va confusa con l'idealismo trascendentale o meglio con il neo-idealismo italiano. Lo spiritualismo si differenzia, quindi, dall'attualismo e con la connotazione di cristiano trova nella soggettività, nella persona la sua espressione più rappresentativa e appunto per questo indica anch'esso adeguatamente il pensiero di Stefanini.

In quegli anni la parola spiritualismo aveva una sua particolare risonanza, più tardi sul finire degli anni Quaranta e nei primi anni Cinquanta

la parola personalismo appare più adeguata, riesce a dire qualche cosa di più. Non risolve soltanto le polemiche interne all'idealismo e nel rapporto idealismo-materialismo, onde rivendicarne l'autonomia e l'efficacia dello spirito, ma serve a richiamare anche la connessione con la comunità, il confronto con le posizioni totalitarie, in fondo ha in sé un vivace significato etico-politico oltre che religioso.

Il termine *imaginismo* è connesso, invece, alla riflessione che Stefanini andava facendo sulla filosofia patristica, in particolare sulla filosofia agostiniana e bonaventuriana della *imago Dei*. Un *pre-imaginismo* è presente anche nei Greci, come dice lo Stefanini stesso in un suo saggio di storia dell'estetica. L'*imaginismo* sottolinea il ruolo che la *imago* ha di mediare tra la sensibilità e la spiritualità; anche qui emerge un bisogno di concretezza ed insieme di un rinvio a un orizzonte spirituale, una presenza di tipo ulteriore.

Si possono usare, per indicare la prospettiva stefaniniana, anche le espressioni di ontologia personalistica o semantica; ontologia perché la persona viene intesa come una realtà, un ente nella sua sostanzialità, e semantica in quanto, e qui ci si riallaccia all'*imaginismo*, la persona si esprime, compie dei gesti che alludono, che indicano un significato. Quindi tutte queste denominazioni sono tra di loro connesse e non ne privilegieri nessuna se non in sede storiografica. Nell'esporre lo sviluppo storico del pensiero di Stefanini è opportuno accentuare aspetti diversi in periodi diversi, anche in consonanza delle tematiche che in quell'epoca, in quel momento avevano maggior rilevanza. La sua intuizione di fondo mi pare rimanga, comunque, un'intuizione socratico-platonica che si trascrive poi nell'esperienza cristiana.

Qual è stato il ruolo svolto da Stefanini nel proporre il personalismo in Italia?

Il panorama speculativo di quegli anni era dominato da un problema: come uscire dal neo-idealismo e in particolare dall'attualismo gentiliano. Tutta la filosofia italiana precedente era stata, infatti, largamente influenzata dal neo-idealismo; Stefanini indicò una strada, una strada che immetteva la riflessione italiana in un contesto europeo, anche perché il

suo personalismo si presentava come mediazione originale e singolare tra le istanze dell'attualismo gentiliano e della tradizione spiritualistico-idealistica e le esigenze dell'esistenzialismo. La persona diviene con Stefanini l'atto spirituale esistenzializzato. Ciò lo poneva con una sua peculiarità nel contesto della filosofia italiana e rispetto anche ad altri pensatori che si muovevano nella stessa direzione, come ad esempio Michele Federico Sciacca, Felice Battaglia, Augusto Guzzo.

Nel saggio “Personalismo sociale”³³ lo Stefanini ebbe, poi, una particolare sensibilità verso i problemi etico-politici, e volle dare una interpretazione personalistica alla vita sociale e politica. Nel saggio, che risale al 1952, si faceva riferimento alla democrazia, ma ad una democrazia non puramente formale, ma personalistica sebbene non comunitaria. La parola comunitaria è più consona al personalismo francese di Emmanuel Mounier, con il quale Stefanini aveva atteggiamenti comuni ma anche differenze teoretiche ed etico-politiche. Le affinità erano proprio nell'affermare il carattere centrale della persona nella scena speculativa, per quanto in Stefanini la persona sia maggiormente fondata sul piano metafisico. Un elemento di differenziazione è di origine etico-politica, in quanto il personalismo di Mounier era maggiormente aperto alle istanze del marxismo e delle sinistre, mentre la posizione di Stefanini si richiamava ad una tradizione italiana di equilibrio mediatore, a Gioberti in particolare, di cui è stato un notevole studioso. Tra gli anni Quaranta e Cinquanta di personalismo si parlò molto e si continuò a parlarne anche nei decenni fino a noi, ma in una sede non accademica, una sede prevalentemente politica, dove la posizione di Stefanini ebbe una minore risonanza. Nelle discussioni all'Assemblea Costituente, soprattutto da parte democristiana, non si faceva riferimento a Stefanini ma a Jacques Maritain ed Emmanuel Mounier. Vi è, quindi, un altro personalismo non accademico né speculativo, nel senso rigoroso del termine, un

³³ Il volume è stato pubblicato nel 1952 per i tipi della Studium di Roma. Nel 1979 è comparsa una nuova edizione con l'introduzione di Armando Rigobello sempre per gli stessi tipi.

personalismo che non ha popolato le cattedre universitarie, ma piuttosto le assemblee politiche e la sua derivazione è prevalentemente francese.

Negli anni del secondo dopoguerra il personalismo stefaniniano può essere inteso come una risposta da parte cattolica alle tesi personalistiche di Mounier, che si presentavano maggiormente aperte a un confronto con l'ideologia marxista? In sostanza, ha avuto influenza su Stefanini il clima di contrapposizione politico-ideologica di quel tempo?

Qualcosa di vero forse c'è in questo, ma non vedrei in maniera così netta la posizione di Stefanini; il clima politico italiano era molto diverso. In Francia vi è, inoltre, un'altra sensibilità, un'altra tradizione e quindi un altro modo di sentire i problemi; Mounier è un fervente cattolico e non ha senso parlare di una difesa di posizioni cristiane in Stefanini contro Mounier; si tratta, piuttosto, di un'altra tradizione che si manifesta in un diverso contesto. Noi, in Italia, abbiamo dietro le spalle Vico, in Francia hanno Cartesio e Pascal. Il personalismo francese nasce nel clima dell'intuizionismo bergsonian, di una filosofia dell'azione e quindi non presenta una fondazione metafisica, ma soprattutto psicologico-etico-politico-religiosa, mentre in Italia si trattava per lo più di misurarsi con una posizione speculativa, la neo-idealistica.

La Francia nel corso dell'Ottocento e poi tra Ottocento e Novecento non ebbe filosofi idealisti; è vero ci furono Hamelin e poi Lavelle che in qualche modo si occuparono di temi idealisti, ma non si determinò una consolidata esperienza idealistica. Il piano privilegiato è quello di un intuizionismo psicologico, di una filosofia dell'azione, della volontà, di un'analisi interiore (Maine de Biran, ad esempio, a metà dell'Ottocento) e tutto questo fece sì che la speculazione originatosi in Italia da parte di Stefanini prendesse le distanze da una filosofia che, vista dalla posizione di Stefanini, era pressoché priva di un fondamento ontologico e metafisico e appariva una bella, affascinante affermazione di carattere spirituale, psicologico, morale ma mancante di un'autentica fondazione. Anche la maggiore o minore apertura verso il marxismo, più che verso il comunismo, dipende da questa differenziazione speculativa: il personalismo di Mounier è un personalismo comu-

nitario, quello di Stefanini è sociale. Il termine comunitario indica la comunità, cioè è un'accezione più pregnante, più unificante che non l'altro termine di società e Stefanini diffidava di queste fusioni interpersonali.

In merito al personalismo di Stefanini lei ha scritto che si è svolto secondo le forme di un “approccio storiografico”. Si può intendere per approccio storiografico la linea lungo la quale è venuta svilendosi la riflessione personalistica del filosofo veneto?

Io direi di sì ed in parte no. Ho utilizzato questa espressione nel mio contributo al volume di studi collettivi che la Facoltà di Magistero dell'Università di Padova dedicò a Luigi Stefanini all'indomani della sua scomparsa⁴. Io venni incaricato di elaborare uno scritto su *Luigi Stefanini storico della filosofia moderna e contemporanea* e lì ho messo in luce l'approccio storiografico. La storiografia di Stefanini è sempre una storiografia anche speculativa; Stefanini ha l'esigenza, che è insita nella stessa cultura italiana, di situare il discorso filosofico nel contesto storico e infatti i suoi primi lavori, a parte quello sul Blondel, sono dedicati a Platone. L'idea della persona, di una sua ricchezza interiore nasce già nell'indagine sulla *skepsis* di cui parla Platone nella VII lettera e che Stefanini pone alla base della sua interpretazione di Platone. È confrontandosi con il Socrate platonico, con Platone, con Agostino, con Bonaventura, in qualche misura con il Vico ma soprattutto con il Gioberti e più tardi con l'esistenzialismo che Stefanini perviene all'approfondimento della visione personalistica. Sotto questo aspetto si può parlare di un approccio storiografico, in quanto le idee speculative che Stefanini espone sono sempre idee che nascono nel tentativo di chiarire un personaggio storico o una teoria o una prospettiva storicamente configurate.

Nell'analizzare “Metafisica della persona” e poi “Personalismo sociale” si nota una certa differenza fra le affermazioni rigorose e compiute della prima opera, che disegnano la dimensione metafisico-trascendente della persona umana, e le asserzioni della seconda

⁴ Cfr. il volume a più voci *Scritti in onore di Luigi Stefanini*, Liviana, Padova 1960, pp. 69-106.

che, invece, appaiono distanti da una traduzione pratica dei concetti e non aprono uno spazio d'azione al soggetto. Insomma, ci si aspetterebbe, dopo la lucida presa di posizione metafisica, una analoga presa di posizione in ambito pratico, la quale invece non è riscontrabile. Cosa ne pensa?

Io penso che pensatori e filosofi devono chiarire le idee, essi non si possono caricare anche di compiti pratici. Spesso parlando mi si chiede: “ma in concreto, ma praticamente cosa farebbe?”. Praticamente, rispondo, io mi occupo di un’altra cosa, poi devono pensarci altre persone ad applicarla; come uomo ho anche dei problemi di applicazione pratica, ma non bisogna chiedere di risolvere dei problemi di natura pratica a una persona che si occupa di idee; può darsi che Stefanini avrebbe potuto svolgere un più articolato raccordo con problemi più scottanti e concreti, ma io difenderei in qualche modo l’operato di Stefanini facendo due considerazioni: la prima è quella che ho detto, e cioè ad un pensatore si deve chiedere conto del pensiero più che della traduzione pratica delle modalità particolari di attuazione nel concreto, che mi pare siano compiti di altre persone con competenze diverse. L’altra considerazione è questa: noi adesso siamo in una situazione diversa; negli anni Quaranta e Cinquanta si era più abituati a fare discorsi di ordine generale, ora invece si è così perfezionato l’apparato metodologico e gli studi particolaristici che, leggendo adesso le pagine di Stefanini, esse ci sembrano un po’ lontane dal mirare direttamente alla questione specifica, ma direi che quel modo di affrontare le questioni era nella situazione culturale del tempo.

Il personalismo, tuttavia, già sul finire degli anni Cinquanta accusava una crisi. A suo parere, essa scaturiva da una insufficiente fondazione delle basi teoretiche oppure dall’intervento di fattori esterni che vennero a mutare il quadro di riferimento?

Si tratta di due elementi che ebbero una loro rilevanza. A proposito delle basi teoretiche non sufficientemente fondate si tratta di vedere con quali strumenti si fa teoresi; certo, nel prevalere di un’impostazione fenomenologica, analitica, ad esempio, le affermazioni personalistiche sembrano constatazioni retoriche, letterarie, nobilissime magari ma che si collocano al

di fuori di una metodologia di tipo fenomenologico, analitico, come potrebbe essere la fenomenologia husseriana o altre metodologie come l'analitica del linguaggio o dei comportamenti, la psicanalisi e così via. Un esempio tipico è proprio quello di Paul Ricoeur, che proviene dal gruppo di Mounier. Ricoeur ha voluto riprendere i temi di fondo del personalismo ma passando attraverso la fenomenologia, la psicanalisi, l'analisi linguistica, il pragmatismo stesso confrontandosi con certe forme di filosofia dell'azione americana. Ricoeur, pur sottolineando come il personalismo inteso come movimento sia finito, rileva, però, con forza la vitalità della riflessione sulla persona. La crisi del personalismo può essere ricondotta anche allo sviluppo di strumenti di analisi della realtà che Mounier, Stefanini o Jacques Maritain certamente non potevano possedere. Ciò che occorre fare è un'azione come quella fatta da Paul Ricoeur, che conserva l'animazione di fondo ontologico-personalistica ma passando attraverso un'esperienza diversa, apprendo delle possibilità e cercando nuovi linguaggi.

Va detto poi che l'affermarsi del neo-positivismo, non solo come dottrina ma anche come prassi, indicava un tipo di vita funzionale, rivolta al guadagno, alla efficienza, alla produttività che ha condotto al declino del personalismo stesso, in quanto venendo meno le motivazioni ideali della vita e organizzandosi quest'ultima nella forma di un razionalismo, di un tecnicismo, di un calcolo d'interesse le posizioni personalistiche apparivano delle affermazioni evasive, delle posizioni romantiche. Ci fu un momento, però, in cui il personalismo riprese vigore, sia pure in forme radicali, ed è stato proprio nel '68, quando nel corso della contestazione si riscoperse il valore antiideologico del personalismo. Jean Lacroix in *Le personnalisme comme antiidéologie*⁵ avanza l'ipotesi che il personalismo non sia una filosofia ma una anti ideologia, quindi uno strumento di contestazione, di protesta, di dissenso. Naturalmente questo non è il programma di Stefanini, ma certo anche in Stefanini esiste questo atteggiamento di distacco da un mondo

⁵ Edito nel 1972 a Parigi dalle Presses Universitaires de France e tradotto in italiano da Evandro Botto nel 1974 presso i tipi di Vita e Pensiero: *Il personalismo come anti-ideologia*.

culturale e politico dominati dall'impersonalità, dal totalitarismo anche se poi questo atteggiamento viene indirizzato alla fondazione in positivo della vita e della società attraverso la *skepsis* platonica, la *educazione* giobertiana, la ricostruzione teistica dell'esistenzialismo.

In una sua opera del 1977 intitolata ‘L’impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana’ lei affermava che nel clima di quel periodo si avvertiva un “senso di evasione”, una “evasività anche quando il discorso sembra impegnato, anzi proprio in quanto impegnato senza un autentico impegno.” Su questo sfondo si notava la incapacità di una “libera interpretazione globale della realtà”⁶ insieme alla mancanza di un convinto giudizio sulla situazione storica presente. Da questo stato di cose si originava un disagio, l’acuirsi del quale conduceva al malessere che veniva ad investire in modo pieno l’esistenza umana. Questo malessere poneva in luce come il mancato approfondimento della dimensione ontologica avesse originato quello stato di smarrimento e di disagio esistenziale fortemente avvertito. Può darsi se questa situazione ha punti di contatto con la realtà attuale?

In quel momento e in quell’opera mettevo in luce sia una insufficienza teoretica che si manifestava a proposito di una visione neo-positivistica dell’esistenza, che in Italia però non ha mai avuto una grande diffusione, sia la neutralità speculativa che molti studiosi di filosofia italiana, e in particolare gli storici della filosofia, avevano fatta propria, rivolgendo la loro attenzione a questioni di carattere prevalentemente filologiche: sentirsi rassicurati da un documento, fare ricostruzioni minuziose di ambienti, evitare di prendere posizione di fronte ai problemi di fondo. Questo mi è parso, intorno agli anni Settanta, un atteggiamento che portasse con sé, come reazione, la contestazione, la quale rifiutava l’appiattimento d’interesse su questioni esclusivamente filologiche e logiche, le quali lasciavano fuori di sé i problemi e non li risolvevano. Questi problemi, rimasti insoluti, in alcuni periodi possono esplodere nella contestazione radicale oppure

⁶ A. RIGOBELLO, *L’impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Armando, Roma 1977, p. 175 e sgg.

rimanere sottesi dando quel senso di disagio. La situazione attuale è caratterizzata, per alcuni aspetti, da un acuirsi di questo disagio, mentre sotto altri esso appare più attutito; da un lato, infatti, c'è un permanere di un indirizzo filologico soprattutto nella storiografia, che è divenuta una cronaca della filosofia, una ricostruzione puntigliosa di ambienti, di testi, di letture, di interpretazioni puntuali, però, dall'altro c'è stata tutta una corrente di pensiero che si rifa ad Heidegger e al nichilismo. Sono posizioni, queste ultime, che mettono in crisi le sicurezze logico-filologiche determinando un disagio, una crisi profonda.

Il panorama si è radicalizzato: da una parte vi è una posizione più disincantata, più funzionale che avverte meno il disagio e dall'altra, invece, c'è un ripiegamento su posizioni neo-esistenzialistiche con qualche venatura decadente. È divenuto difficile anche compiere delle sintesi, in quanto per giungere a una sintesi ci vogliono delle idee, delle idealità, ci vogliono delle motivazioni forti; oggi, invece, si vive spesso in un atteggiamento di abbandono, di distacco, di commento, quasi di mestiere: come diceva Heidegger, non si pensa più, ci si occupa di filosofia, nel senso deteriore del termine.

Di fronte a questo quadro di riferimento così profondamente mutato, rispetto ai tempi di Stefanini e di Mounier, esiste ancora la possibilità di un sapere che partendo dalla persona possa restituire un significato all'esistenza?

Io penso proprio di sì: è certamente possibile riproporre oggi le tematiche personalistiche. Gli uomini, io sono convinto, sono sempre gli stessi, sebbene dentro a situazioni diverse; certo bisogna rinnovare il linguaggio, non si possono ripetere le cose che diceva Stefanini, ovvero si può ripetere il significato peculiare del suo messaggio ma con una metodologia diversa. In fondo, è quello che ho cercato di fare negli ultimi anni, tentando di situare il messaggio personalistico attraverso delle riflessioni che si rifanno alla fenomenologia, a un rinnovarsi del linguaggio, ed è quello che fa, e con una certa versatilità verso quelle che vengono chiamate scienze umane, anche Paul Ricoeur. Con un'espressione heideggeriana si può dire che bisogna “ripetere il problema”, ovvero riportare il discorso del personalismo alle

esigenze profonde da cui nasce e poi cercare di esprimere secondo le tematiche e le sensibilità dei nostri giorni. Ma come? mi si chiederà. Per fare un esempio, il mio libro *Autenticità nella differenza*⁷ indica un modo con cui penso sia possibile riproporre la struttura della persona, il senso del soggetto umano all'interno della riflessione dei nostri giorni; questo cammino deve avvenire da un lato attraverso la fenomenologia e dall'altro mediante l'ermeneutica. In questo libro si discute di mondo della vita, di orizzonti di senso, si propone un rinnovarsi di tematiche e di linguaggi. Tutto questo per dire poi sempre le medesime cose che sono quelle che già ci sono in Socrate, in Platone, in Agostino, in un filone che non viene certamente meno, perché autenticamente umano.

⁷ Edito a Roma presso Studium nel 1989.

