



La riflessione sulla persona in Jacques Maritain

Piero Viotto

Negli scritti di Jacques Maritain il concetto di persona è analizzato nella multiformità delle sue dimensioni in relazione alle diverse scienze umane con continue riprese ed approfondimenti. La pubblicazione delle *Opere Complete*¹ permette di seguire le argomentazioni maritainiane nel loro sviluppo attraverso lo studio delle singole opere. Questa *analisi storico-bibliografica* presenta la riflessione maritainiana nella sua elaborazione, *opera per opera*, dalla quale risulta la coerenza e la organicità di una ricerca che ha impegnato il filosofo per tutta la vita nel vivo del dibattito culturale, politico, teologico. Occorre premettere a questa indagine una chiave interpretativa, perché per Maritain la nozione di *persona in quanto persona umana*, spirito incarnato e corpo animato, appartiene alla *filosofia delle natura*, anche se la nozione di *persona in quanto persona*, ha un suo preciso riscontro ontologico, e a livello di teologia si riferisce anche agli angeli, spiriti puri e a Dio, Spirito Assoluto. D'altra parte tutte le scienze umane concorrono e convergono nella definizione della persona umana, da quelle fenomenologiche, come la psicologia e la sociologia, a quelle ontologiche, come la filosofia e la teologia. Mentre tra questi due livelli si situano le *scienze pratiche* come la pedagogia, la politica, la pastorale.

¹ Jacques et Raissa Maritain, *Oeuvres Complètes*, Editions Universitaires Fribourg - Editions Saint-Paul Paris, 1986-2000, voll. XVI; nei volumi XIV e XV sono raccolti gli scritti di Raissa Maritain, nel XVI gli inediti. È in corso di pubblicazione l'edizione in lingua inglese: *The Collected Works of Jacques Maritain*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana).

L'analisi che Maritain conduce parte dalla definizione di persona formulata da Boezio e dagli approfondimenti di san Tommaso, ma si sviluppa a confronto con la filosofia contemporanea, da Bergson a Cartesio, da Kant a Hegel da Freud a Marx, da Sartre a Dewey. Nel esaminare i testi raccolti bisogna tenere presente che Maritain usa sia il termine *personne* che il termine *personnalité*, e solo dal contesto si può comprendere che il termine *personne* ha un valore ontologico, riguarda di fatto la *natura* della persona, mentre il termine *personnalité* ha un valore sociale, riguarda la *cultura* della persona, in quanto si è sviluppata nel processo formativo. Userò pertanto entrambi i termini secondo i testi originali delle OC., con l'avvertenza che comunque la *personnalité*, acquisita con la cultura, include la *personne*, con tutti i diritti e i doveri inerenti alla sua natura. Il discorso maritainiano si amplia dalla antropologia al diritto, dalla politica alla morale, dalla pedagogia all'estetica, dalla teologia alla mistica, perché la persona è il soggetto di queste multiformi relazioni, ma nella analisi dei testi mi sono soffermato soprattutto sugli aspetti teoretici della ricerca. Ho raggruppato gli scritti, seguendo l'ordine cronologico, intorno alle tematiche che via via hanno interessato Maritain: l'integralità della persona umana (1910-1938), la dialettica della libertà (1939-1941), la soggettività ontologica della persona e le sue relazioni sociali (1942-1959), la religiosità della persona nel mistero della storia e del suo destino ultimo. (1960-1973). La ricognizione cronologica degli scritti conferma che il *realismo critico* di san Tommaso è alla base della filosofia di Maritain, la quale si è sviluppata non per contraddizioni e rotture ma per continui approfondimenti, adeguandosi con flessibilità ai problemi affrontati.² I testi citati rimandano ai sedici volumi delle *Opere complete*, e di ciascuna citazione si indica nel testo tra parentesi la fonte, riportando volume e pagine; comunque nelle note si fa riferimento alle traduzioni italiane.³

L'integralità della persona (1910-1938)

Maritain elabora le prime riflessioni sulla persona umana confrontandosi con la filosofia del suo primo maestro, in un volume non ancora tradotto in italiano, *La philosophie bergsonienne*⁴. La metafisi-

² Cfr. P. Viotto, *Introduzione a Maritain*, Laterza, Bari-Roma 2000.

³ Per una analisi approfondita si consulti Piero Viotto, *Dizionario delle opere di Jacques Maritain*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 500.

⁴ *La philosophie bergsonienne*, Rivière, Paris 1913 (I, 5-612).

ca per Bergson incomincia dalla psicologia, perché bisogna esplorare le profondità della personalità: «quella realtà che il filosofo, con una tensione eccezionale della sua volontà e della sua coscienza, perviene a conoscere sul bordo dell'inconscio, con una conoscenza, a dire il vero impossibile da fissare, chiamata *durata* o tempo concreto». (I, 103) «Io mi percepisco *durante*, io sono, io sono la durata, ecco il principio della filosofia. Io penso, dunque sono, dunque sono pensiero, aveva ragionato Cartesio. Qui non si tratta più di ragionare, i tre termini sono dati simultaneamente in una esperienza *sui generis* del senso intimo». (I, 103) La *durata* è la sostanza di tutte le cose, per cui il cambiamento è la realtà stessa. Questa operazione del soggetto viene chiamata intuizione e consiste nella «coscienza stessa che si ripiega sulla durata». (I, 104) Bergson contrappone l'intuizione alla conoscenza intellettuale, che considera una conoscenza pratica. Il concetto, nella sua fissità, non è che un nome «annunciante tutta una condensazione di ricordi, serve meravigliosamente per il linguaggio», ma non ha alcun riferimento alla realtà delle cose, «egli non è che un segno esteriore». (I, 105) Se, anziché usare l'analisi intellettuale, noi ci serviamo della intuizione, noi possiamo raggiungere la realtà delle cose nel loro continuo cambiamento: «la realtà significa il tempo, l'intuizione significa la coincidenza vissuta, sentita, del soggetto e dell'oggetto». (I, 111) Per il tomismo, il passato è realmente *passato* ed esiste in noi solo come segno, come *ricordo*; per il bergsonismo il passato esiste realmente nel presente, e il nostro spirito non è che la nostra memoria. Questa confusione dell'io con la memoria, distrugge la persona umana, che non può più dire *io cambio* ma deve dire *io sono il cambiamento*. Mentre Cartesio finisce per spazializzare lo spirito attraverso la ghiandola pineale, Bergson temporalizza lo spirito attraverso la memoria.⁵ Di fatto c'è un certo monismo nella antropologia bergsoniana, perché la differenza tra l'anima e il corpo non è una differenza di natura, ma solo una differenza di grado, di intensità di una stessa cosa, che non è *cosa*, ma piuttosto *azione*. Bergson «identifica l'anima e il corpo in una certa estensività, intermediaria tra l'esteso e l'ineseso; in una certa tensione intermediaria tra la qualità e la quantità; in una certa spontaneità e in una certa contingenza intermediarie tra la libertà e la necessità». (I, 387) Per il tomismo la sostanza lungi dall'essere un

⁵ Cfr. anche lo studio monografico *Le songe de Descartes*, Buchet Chastel, Paris 1932 (V, 9-222), nel quale Maritain analizza il dualismo antropologico cartesiano tra anima e corpo, che porta ad una sorta di machiavellismo, separando il diritto, la politica, l'economia (*res extensa*) dalla morale (*res cogitans*).

luogo vuoto, un quadro di fenomeni, è la prima radice ontologica di ciascuno nella sua permanente attualità. L'uomo è una sostanza, un essere, una *sussistenza*, costituito di anima e corpo in una unità fisico-spirituale, per cui l'anima intrinsecamente libera dal corpo, nel suo essere, è estrinsecamente condizionata dal corpo, nel suo agire; ed è immortale nella sua individualità.

In questa contrapposizione al bergsonismo Maritain non solo recupera storicamente la filosofia di san Tommaso⁶, rimane fedele e la sviluppa, ma si impegna a lavorare da filosofo sulla base di una rigorosa concettualizzazione e di una metodologia radicata nella logica, tanto che scrive un *Trattato di logica*.⁷

Maritain riprende il discorso antropologico in *Tre riformatori: Lutero, Cartesio, Rousseau*⁸, ma più sul piano del *valore* che su quello della *natura* della persona, tanto che usa il termine *personalità*. Il caso di Lutero mostra uno dei principali problemi del mondo moderno, che ha proclamato i sacri diritti dell'individualità ed ha pagato cara questa proclamazione. In realtà il mondo moderno ha confuso *individualità* e *personalità*. Secondo la filosofia cristiana, la persona è «una sostanza individuale completa, di natura intellettuale e capace di padroneggiare le sue azioni» (III 451), cioè la più nobile e la più alta delle cose dell'intera natura, mentre l'individualità non è altro che un principio d'individuazione, ed è comune all'uomo, all'animale, alla pianta, al microbo. «E mentre la persona si radica nella *sussistenza* dell'anima, (sussistenza indipendente dal corpo e comunicata al corpo, il quale è sostenuto nell'essere dalla sussistenza stessa dell'anima), l'individualità è radicata come tale sulle esigenze proprie della materia». (III, 452) Questa distinzione tra *individuo* e *persona* è importante nell'ordine spirituale perché «sviluppare la propria individualità significa farsi il centro di tutto e finire di essere schiavi di mille beni passeggeri, che non ci apportano che la miserabile gioia di un momento. La personalità, al contrario, cresce nella misura in cui l'anima, elevandosi al di sopra del mondo sensibile, con l'intelligenza e la volontà si lega a tutto ciò che fa la vita dello spirito». (III, 456) Infatti il pieno sviluppo della nostra personalità equivale a perderla in qualche modo

⁶ *Le Docteur Angélique*, Hartmann, Paris 1929 (IV 9-191). Tr.it. *Il Dottore Angelico*, Cantagalli, Siena 1936.

⁷ *Elements de philosophie II L'ordre des concepts (Logique)*, Pierre Téqui, Paris 1923, (II 275-763) Tr.it. *Elementi di filosofia II Logica minore*, Massimo, Milano 1990.

⁸ *Trois réformateurs* Plon, Paris, 1925; (III, 429-655). Tr.it. *Tre riformatori*, Morcelliana, Brescia 1928, successiva ed. 1967.

in quella di Dio. Non v'è personalità perfetta che nei santi, che l'hanno trovata senza cercarla, e perché non cercavano lei, ma Dio. Noi possiamo conquistare la nostra anima solo a condizione di perderla; e «se prendiamo l'io come nostro centro, la nostra sostanza si dissipa e noi passiamo al servizio delle forze cieche dell'universo». (III, 458) È chiaro che qui il discorso maritainiano sulla persona, qui, è più etico che ontologico, e l'individualità di cui si parla riguarda l'individualità corporea come tale e non l'individualità propria della sussistenza di ciascuna persona come tale.

Maritain con la riflessione su Cartesio porta l'analisi sul problema gnoseologico, e se in Lutero riscontra una riduzione della persona umana alla individualità materiale, qui rileva l'errore opposto, in quanto la persona viene svincolata da ogni relazione con la materia. Il vero peccato di Cartesio è quello di *angelismo*, perché «concepisce il pensiero umano sul tipo del pensiero angelico» (III, 486), cioè in modo del tutto indipendente dalle cose. Si tratta di un attentato alla ragione umana, che avviene ad un alto grado di astrazione. Maritain esamina questo atto rilevandone i principali caratteri. L'intelletto umano è, infatti, l'ultimo degli spiriti, il più lontano da Dio; sopra di lui ci sono gli spiriti puri, che ricevono anche loro l'esistenza da Dio, ma che ciascuno di loro concentra in sé più consistenza metafisica dell'intera razza umana. Il loro intelletto «è sempre in atto rispetto agli intelligibili, per cui non ricava, come il nostro, le idee dalle cose, ma le ha infuse direttamente da Dio» (III, 488). La mente umana secondo Cartesio è come la mente angelica: non può sbagliare. «Io mi sbaglio, perché lo voglio, solo la mia libera volontà è colpevole» (III, 492). Cartesio non riconosce la dipendenza del nostro sapere dal passato: «egli non comprende il ruolo essenziale del tempo nella maturazione della conoscenza umana». (III, 494) Le idee dell'angelo sono innate, cioè infuse in lui; e così anche le idee cartesiane non provengono dalle cose, ma da Dio. La nostra anima riceve tutta la sua perfezione da Dio, senza bisogno dei sensi.

Con Rousseau si va oltre, la persona umana pretende di salvarsi da sola, e assume le connotazioni della santità di Dio. Rousseau, si proclama buono per natura, si presenta come l'uomo della bontà naturale, per cui il suo io diviene così interessante da meritare di essere amato per se stesso, affinché diventi come Dio. Maritain commenta «mimetismo della santità, trasposizione della vita eroica in un religioso godimento di se stesso, ambizione di raggiungere Dio e la vita divina con la sensibilità e l'immaginazione affettiva». (III, 147) Si pone qui il problema della persona in relazione al mistero della Trinità, sul

quale la filosofia medioevale aveva tanto discusso, e dei rapporti tra Dio e l'uomo, cioè della presenza soprannaturale di Dio in noi, che solo una teologia mistica può esplorare.

In *Umanesimo integrale*⁹, Maritain incomincia ad analizzare i rapporti tra la persona e la società, dopo avere sottolineato che il *bene comune temporale* non può essere il fine ultimo dell'uomo ed avere proposto un nuovo tipo di società, non più sacrale come nel Medioevo ma laico, nel quale la libertà della persona sia il fondamento delle relazioni sociali, per cui si abbassa il livello di unificazione oggettiva, per quanto riguarda le convinzioni, ma si innalza il livello soggettivo, per quanto riguarda il rispetto della dignità della persona, e quindi si può parlare di «una *extraterritorialità* della persona nei confronti dei mezzi temporali e politici». (VI, 492) La città pluralistica è «molto meno concentrata della città medioevale, ma molto più della città liberale» (VI, 497), perché la legge civile torna ad essere il pedagogo della libertà per ottenere la convinzione e non solo la subordinazione ai valori comuni. La missione da compiere non consiste più in un'opera divina da realizzare in terra ma in un'opera umana da animare spiritualmente in nome di un ideale di amicizia fraterna, per cui il bene comune non consiste solo in una redistribuzione a ciascuna persona del benessere materiale, ma soprattutto nella promozione del valore della persona, «per ciò stesso, ciascuno subordinandosi all'opera comune, si subordina al compimento della vita personale degli altri, delle altre persone» (521). Credenti e non credenti non possono rinunciare alle loro convinzioni, «sono chiamati non alla ricerca d'un minimo teorico comune, bensì all'attuazione di un'opera pratica comune». (VI, 522)

La libertà della persona (1939-1941)

Nel periodo americano Maritain approfondisce l'analisi dei rapporti intersoggettivi ed elabora una filosofia morale che fa della libertà responsabile il fondamento del valore della persona. In *I diritti dell'uomo e la legge naturale*,¹⁰ pone i presupposti metafisici per una

⁹ *Humanisme intégrale*, Aubier, Paris 1937 (IV, 257-1110). Tr.it. *Umanesimo integrale*, Studium, Roma 1946, Borla, Torino e Roma 1962-1968.

¹⁰ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Editions de la Maison Française, New York 1942, Hartmann, Paris 1945, 1947; (VII, 617-695). Tr.it. *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Comunità, Milano 1953, Vita e Pensiero, Milano 1977. Su questo argomento si consultino anche le *Nove lezioni sulla legge naturale*, pubblicate postume da F. Viola sulla base degli appunti degli studenti, Jaca Book, Milano 1985; e poi nel testo francese da G. Brazzola sulla base degli appunti ritrovati di Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*, Editions Universitaires, Fribourg Paris 1986 (XVI, 687-918).

politica democratica, personalistica e comunitaria. L'uomo è un *individuo* ed una *persona*, come individuo è una *parte* della natura e della società, ma come persona è un *tutto* superiore alla natura ed alla società. «La nozione di personalità implica quella di totalità e di indipendenza; per povera e oppressa che possa essere, una persona è, come tale, un tutto e, in quanto persona, sussiste in maniera indipendente». (VII, 621) L'uomo per natura è portato alla *comunione sociale*, sia come individuo bisognoso di aiuto che come persona sovrabbondante in generosità: «Così è sociale non soltanto a causa dei bisogni e delle indigenze della natura umana, in ragione dei quali ciascuno necessita degli altri per la propria vita materiale, intellettuale e morale, ma anche a causa della radicale generosità iscritta nell'essere stesso della persona, a causa di quella attitudine alla comunicazione dell'intelligenza e dell'amore, propria dello spirito, che esige di mettersi in relazione con altre persone» (VII, 622). La società ha un suo bene proprio ed una propria opera da compiere distinti, ma non separati, dai beni individuali: «Il bene comune della civitas non è né la semplice collezione dei beni privati, né il bene proprio di un tutto che (come la specie, per esempio, riguardo gli individui o come l'alveare rispetto alle api) frutti soltanto per sé e sacrifichi a sé le parti; è la buona vita umana della moltitudine, di una moltitudine di persone, ossia delle totalità carnali e spirituali insieme, e principalmente spirituali, benché accada loro di vivere più sovente nella carne che nello spirito. Il bene comune della civitas è la loro comunione nel vivere bene; comune dunque al tutto e alle parti, dico delle parti come fossero esse stesse dei tutto, poiché la nozione stessa di persona significa totalità; comune al tutto e alle parti sulle quali si riversa e che debbono beneficiare di lui» (VII, 624). La cultura e la religione sono *valori metapolitici*, che riguardano la persona in quanto tale.¹¹ La società può chiedere ad un matematico di insegnare la matematica, perché l'insegnamento è una funzione sociale, ma non può chiedere al matematico di insegnare questo o quel tipo di matematica, perché «le verità matematiche non dipendono dalla comunità sociale e concernono l'ordine dei beni assoluti della persona come tale» (VII, 629) In questa prospettiva il primo diritto della persona umana è la *libertà di coscienza*. «Di fronte a Dio ed alla verità, essa non ha diritto di scegliere a suo gradimento una qualsiasi strada, egli deve scegliere il vero cammino per quanto sia in suo potere di conoscerlo. Ma di fronte allo Stato, alla comunità tempo-

¹¹ *Religion et culture*, Desclée de Brouwer, Paris (IV, 193-255). Tr.it. *Religione e cultura*, Guanda, Bologna 1938, Morcelliana, Brescia 1966.

rale ed al potere temporale, essa è libera di scegliere la sua vita religiosa a suo rischio e pericolo» (VII, 671). Il *pluralismo*, per Maritain, è quindi una connotazione della società democratica, ma non è una filosofia, perché sarebbe relativismo e si negherebbe la verità, come avviene nella filosofia politica di Hans Kelsen¹².

Questa trascendenza della persona sulla società è anche una conseguenza della sussistenza e della immortalità dell'anima. Maritain in *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*¹³ analizza a livello di conoscenza intuitiva e di conoscenza filosofica la natura di questa immortalità della persona. «Non-essere è un non senso per la persona» (VIII, 55), e l'uomo istintivamente, attraverso una coscienza spontanea e concomitante, coglie «una esperienza di Se soprafenomenica; una esperienza non concettualmente formulata, ma praticamente vissuta dall'intelletto» (VIII, 53), come è facilmente riscontrabile nei popoli primitivi, che vivono in un clima mentale crepuscolare dominato dalla immaginazione. La conoscenza filosofica richiede certezze che vanno dimostrate: l'intelligenza umana, anche se estrinsecamente condizionata nel suo funzionamento dal corpo, è nel suo essere intrinsecamente libera dal corpo, perché la sua attività intellettuale è immateriale. Da questo fatto si deduce l'immortalità dell'anima; l'uomo aspira ad essere immortale come uomo in carne ed ossa, ma solo la religione può rispondere a questa domanda, quella indù con la dottrina della metempsicosi, quella cristiana con il dogma della resurrezione della carne. Ma il destino della persona umana si gioca nella storia, perché l'uomo non nasce libero, nasce libero di liberarsi e diventa libero solo attraverso l'educazione e la cultura, ed è responsabile verso se stesso, verso gli altri, verso Dio.

In *Per una politica più umana*¹⁴, Maritain descrive il processo di liberazione della persona, constatando che la libertà non consiste tanto nell'atto della scelta quanto nell'atto dell'esistere, e definisce questa libertà come una *libertà di spontaneità*: «Essa non implica l'assenza di necessità, ma soltanto l'assenza di coercizione. È il potere di agire in virtù della propria inclinazione interiore e senza soffrire coazione im-

¹² Cfr. gli scritti raccolti in *Le philosophe dans la cité*, Alsatia, Paris 1960 (XI, 9-130). Tr.it. *Il filosofo nella società*, Morcelliana, Brescia 1976.

¹³ *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Ed. de la Maison Française, New York 1944., Hartmann, Paris 1947 (VIII 9-174); Tr.it. *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, Mondadori, Milano 1947, Vita e Pensiero, Milano 1980.

¹⁴ *Principes d'une politique humaniste*, Editions de la Maison Française, New York 1944, Hartmann, Parigi 1945 (VIII 177-355). Tr.it. *Per una politica più umana*, Morcelliana, Brescia 1968.

posta da un agente esterno» (VIII, 189). Un gabbiano che vola liberamente sulla scogliera è più libero di un uomo che si ubriaca. Nell'uomo questa libertà non è un dato ma una conquista, perché l'uomo è dotato di libero arbitrio, per cui in lui la libertà di spontaneità diventa una *libertà di indipendenza*. «Quando la libertà di spontaneità varca la soglia del mondo dello spirito e diventa, così, la spontaneità di una natura spirituale, essa diviene, parlando propriamente libertà di indipendenza; perciò, dunque, essa non consiste soltanto nel seguire l'inclinazione della natura, ma nell'essere o nel rendersi attivamente essa stessa il principio sufficiente della sua operazione e cioè nel possedersi, nel perfezionarsi e nell'esprimersi come un tutto indivisibile nell'atto che viene prodotto». (VIII, 189) L'uomo deve conquistare il suo essere uomo, deve passare dalla *persona* che è per *natura* alla *personalità* che diventa per *cultura*. La libertà di indipendenza presenta diversi gradi, Dio è l'Essere in cui la libertà è al sommo grado: «Dio è la personalità in atto puro e la libertà di indipendenza in atto puro; è talmente personale che la sua esistenza è il suo stesso atto di conoscere e di amare; ed talmente indipendente che, causando tutte le cose, resta tuttavia assolutamente senza causa, essendo la sua essenza il suo stesso atto di esistere». (VIII, 190) L'uomo invece deve farsi personalità realizzando le sue aspirazioni alla libertà, che si manifestano in due direzioni, una socio-politica, secondo le aspirazioni connaturali della persona in quanto persona *umana*, e una religiosa, secondo le aspirazioni trasnaturali della persona in quanto *persona*. Maritain analizza questi due tipi di aspirazioni. «Le *aspirazioni connaturali* tendono ad una libertà relativa e compatibile con le condizioni di quaggiù; e il fardello della natura materiale infligge loro, fin dall'inizio, una terribile disfatta». «Le *aspirazioni trasnaturali* della persona tendono ad una libertà sovrumana, alla libertà pura e semplice» (VIII, 191), che è propria solo di Dio. Sia sul piano politico che sul piano religioso c'è una falsa e una vera liberazione dell'uomo. Sul piano politico la prima consiste nell'affermazione della assoluta individualità, la seconda nel riconoscimento del diritto e del bene comune; sul piano religioso la prima consiste nel pretendere di essere dio a se stessi nell'assoluta autonomia, la seconda nel riconoscersi creature di Dio accettando la grazia liberatrice.

La soggettività della persona (1942-1959)

Nel *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*,¹⁵ Maritain affronta il nodo centrale della persona, cioè la sua *sussistenza* che è la struttura della persona e ne qualifica la originalità irripetibile, per cui ciascuna persona è un universo a se stesso. «S. Tommaso chiama *suppositum* ciò che noi chiamiamo *soggetto*. L'essenza è ciò che una cosa è, il supposito, il soggetto, è chi ha un'essenza, chi esercita l'esistenza e l'azione, chi sussiste. Ci imbattiamo qui in quella nozione metafisica, che procura l'emicrania a tanti studenti, e contro la quale urtano tutti coloro che non hanno compreso il vero fondo, esistenziale, della metafisica tomista: la nozione di sussistenza». (IX, 65) Maritain si domanda: «Perché stupirsi che gli spiriti, che amano la facilità, reputino vana raffinatezza scolastica, rompicapo cinese, le delucidazioni del Gaetano e di Giovanni di San Tommaso, che ci mostrano come la sussistenza si distingua ad un tempo dall'essenza e dall'esistenza e ce la descrivono come un modo sostanziale? Concedo che lo stile delle loro dissertazioni sembra portarci molto lontano dall'esperienza nel terzo cielo dell'astrazione. In realtà, però, si trattava di farsi una *nozione oggettiva* del soggetto stesso, di raggiungere oggettivamente, nell'analisi ontologica della struttura del reale, le proprietà per cui il soggetto è soggetto e non oggetto, e trascende, o piuttosto supera, in profondità tutto l'universo degli oggetti» (IX, 66-7). In una nota Maritain precisa che «l'esistenza non è soltanto *ricevuta*, come se grazie all'essere si avessero solo essenze ritagliate fuori dal nulla, come dei quadri appesi ad un muro, ma è anche *esercitata*. E questa distinzione tra l'esistenza in quanto ricevuta e l'esistenza in quanto esercitata è centrale per la teoria filosofica della sussistenza». (67) Ora per esercitare l'esistenza ci vuole il supposito, o la *persona*, cioè la soggettività, che nulla aggiunge all'essenza ma «la costituisce come un in sè, una interiorità di fronte all'esistenza, in modo che essa possa fare suo quell'atto di esistere che la trascende e per la quale è fatta». (IX 67) Qui l'esistenzialismo di s.Tommaso si manifesta in tutta la sua estensione, perché «Dio non crea delle essenze alle quali darebbe come ultima rifinitura la sussistenza per farle esistere! Dio crea dei soggetti, o dei suppositi esistenti, che sussistono nella natura individuale, che li costituisce, e che derivano la loro natura dall'influsso creatore come la loro sussistenza, la loro esistenza e la loro attività» (IX, 69). Questa

¹⁵ *Court traité de l'existence et de l'existant*, Hartamm, Paris 1947 (IX, 9-140); Tr.it. *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965.

sussistenza diventa piena soggettività soltanto nella persona. «Salendo man mano la scala degli esseri, ci si imbatte in soggetti di esistenza e in suppositi dalla complessità interna sempre più profonda, la cui individualità è sempre più concentrata e integrata, e la cui azione manifesta una spontaneità sempre più perfetta, dall'attività semplicemente transitiva dei corpi non viventi fino all'attività immanente-larvata della vita vegetativa, immanente in modo palese della vita sensitiva, perfettamente immanente della vita intellettuale». (IX, 70)

Su questa base Maritain considera il dinamismo intrinseco all'atto morale: «La verità dell'intelletto pratico si intende in generale, non più per conformità all'essere extra-mentale, ma al retto appetito, perché il fine non è più conoscere ciò che è, ma fare esistere ciò che non è ancora. L'atto di scelta morale è talmente individualizzato ad un tempo dalla singolarità della persona da cui emana, e da quella del contesto delle circostanze contingenti in cui prende posto, che il giudizio pratico in cui si esprime può essere retto solo se attualmente il dinamismo del mio volere è retto e tende ai beni autentici della vita umana». (IX, 56) Infatti la saggezza pratica, la prudenza, è una virtù morale ed intellettuale ad un tempo: «Nel sillogismo pratico, la premessa maggiore, che enuncia la regola universale, parla solo all'intelletto; ma la premessa minore e la conclusione cambiano piano e sono proferite dall'intero soggetto, il cui intelletto è trascinato verso i fini esistenziali, ai quali, in ragione della sua stessa libertà, i suoi poteri di appetizione sono attualmente soggetti». (IX 57) Non si tratta di applicare una regola, ma di *inventare un ordine nell'hic et nunc* delle condizioni esistenziali in cui si deve porre un atto.

Questa soggettività di natura e di valore della persona umana è un mistero personale; e non è conoscibile: «La soggettività in quanto soggettività non è concettualizzabile, è un abisso inconoscibile - inconoscibile per modo di nozione, di concetto o di rappresentazione, per modo di scienza, qualunque sia, introspezione, psicologia o filosofia». (IX, 72). Quando conosciamo i soggetti per mezzo della intellesione li oggettiviamo, perdendo la loro soggettività individuale. È possibile una intuizione della soggettività attraverso una intuizione esistenziale, che non ci rivela alcuna essenza, ma nel sovraconscio dello spirito ci mette in comunione con gli altri soggetti. Si tratta di una «conoscenza per modo di inclinazione, di simpatia, o di connaturalità, non per modo di conoscenza» (IX, 73) come avviene nella conoscenza pratica, che giudica i fatti morali; nella conoscenza poetica, che nell'intuizione-emozione creatrice coglie l'oggettività attraverso la soggettività; e nella conoscenza mistica dei santi. «Ma in nessun caso la conoscenza

la conoscenza della soggettività in quanto tale, per quanto sia reale, è una conoscenza per modo di conoscenza, cioè per modo di oggettivazione concettuale» (74). Così l'uomo è come prigioniero di due immagini di sé, una soggettiva per intuizione esistenziale ed una oggettiva per conoscenza intellettuale, che non sono sovrapponibili, né sono conciliabili. «Oscillo abbastanza miserevolmente dall'una all'altra. Se mi abbandono alla prospettiva della soggettività, assorbo tutto in me e, sacrificando ogni cosa al mio unico, sono legato all'assoluto dell'egoismo e dell'orgoglio; se mi abbandono nella prospettiva della oggettività vengo assorbito dal tutto, e dissolvendomi nel mondo, tradisco il mio unico e rinuncio al mio destino. E solo dall'alto che l'antinomia può essere risolta. Se Dio esiste, il centro è Lui, non io» (IX, 77). Solo Dio può capirmi e rendermi giustizia, perché «Egli mi conosce interamente in quanto soggetto. Sono, presente a lui nella mia stessa soggettività; egli non ha bisogno di oggettivarmi per conoscermi» (IX, 79). Gli uomini, tutti gli altri soggetti, mi conoscono solo come oggetto ed ignorano la mia soggettività; non possono con la loro intelligenza penetrare e giudicare la mia inesauribile profondità.

A questo punto Maritain si pone il problema di come sia raccordabile questa soggettività impenetrabile con l'oggettività delle regole sociali della vita politica. Ne *La persona e il bene comune*,¹⁶ riprendendo la distinzione tra individuo e persona, trova la soluzione in due testi di san Tommaso: «Ogni persona individuale si riferisce all'intera comunità come parte al tutto» (*Summa Theologica* IIa IIae 61 a.1) e «L'uomo non è ordinato alla comunità politica secondo tutto se stesso e secondo tutto ciò che è in lui» (*Summa Theologica* Ia IIae 21 a.4) (IX 214). Pertanto l'uomo come *individuo* è interamente subordinato alla comunità, che può richiederli anche il sacrificio della vita per il bene comune; ma come *persona* subordina a sé la società, perché i valori culturali e religiosi propri della persona trascendono la vita politica. L'uomo è interamente sociale, ma non secondo tutto se stesso. La storia è così animata da due movimenti, uno orizzontale verso la realizzazione di una società capace di liberare la persona umana e di trattare ciascun uomo come un tutto; ed uno verticale, che riguarda il destino trascendente dell'uomo, che solo in Dio può trovare la sua piena realizzazione nella visione beatifica. Maritain nella subordinazione della persona alla società, e alla oggettività delle leggi dello Stato, recupera una certa soggettività sociale, nel senso che lo *Stato* è solo

¹⁶ *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Paris 1947 (IX, 167-237). Tr.it. *La persona umana e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1948.

l'organizzazione amministrativa della *società*, che si è costituita in *corpo politico*, mentre l'anima di questo corpo sociale è il *popolo*, cioè una *persona morale*, che ha una sua storia, una sua biografia, per cui il genocidio di un popolo è un delitto contro l'umanità. In *L'uomo e lo Stato*¹⁷ Maritain studia il formarsi del corpo politico: «La società politica, voluta dalla natura e realizzata dalla ragione, è la più perfetta delle società temporali. È una realtà concretamente e interamente umana, che tende verso un bene concretamente e interamente umano, il bene comune. E un'opera della ragione, nata dagli oscuri sforzi della ragione, liberatasi dall'istinto, e implicante essenzialmente un ordine razionale; ma non pura ragione allo stesso modo che non lo è l'uomo. Il corpo politico è fatto di carne e di sangue, ha degli istinti, delle passioni, dei riflessi, un dinamismo e strutture psicologiche inconscie, e tutto questo insieme è sottoposto, se necessario, per mezzo della coercizione legale, all'imperativo di un'idea e di decisioni razionali. La giustizia è la condizione primaria per l'esistenza del corpo politico, ma l'amicizia è la sua vera forza animatrice. Il corpo politico è il tutto. Lo Stato una *parte*, la parte dominante questo *tutto*» (IX 491). Questo popolo non è sovrano perché si è fatto sovrano, come pretendeva Rousseau, ma è *sovrano* perché ha ricevuto da Dio l'autorità di governarsi. Maritain precisa che il popolo è libero di governarsi secondo le leggi che il corpo politico intende darsi, nel rispetto del *diritto naturale*, che precede la volontà del popolo e deriva dalla *legge eterna* di Dio. Solo in senso relativo il popolo è sovrano. Gli illuministi hanno scambiato l'*esercizio* di questo diritto con il *possesso* di questo diritto. Maritain aggiunge: «Il diritto del popolo a governarsi procede dalla legge naturale: e similmente l'esercizio di questo diritto è soggetto alla legge naturale. Se la legge naturale è sufficientemente valida per dare questo diritto basilare al popolo, è pure valida per imporre i suoi precetti non scritti nell'esercizio di questo diritto. Una legge non è *giusta* per il solo fatto che esprime la volontà del popolo. Una legge ingiusta, anche se esprime la volontà del popolo, non è legge» (IX 534).

L'importanza della soggettività è rilevata da Maritain anche nello strutturarsi della coscienza morale che nel suo dinamismo si evolve nella coscienza religiosa. Infatti nelle *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*,¹⁸ analizza la psicologia dell'atto morale nel suo

¹⁷ *Man and the State*, University of Chicago Press, Chicago 1951, Tr. francese *L'homme et l'Etat*, Presse Universitaire de France, Paris 1953, (IX, 471-736) Tr.it. *L'uomo e lo Stato*, Vita e pensiero, Milano 1963, successiva ed. 1981.

¹⁸ *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Téqui, Paris 1951. Tr.it. *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, Vita e Pensiero,

processo di autodeterminazione verso il fine ultimo della vita, rilevando come un fanciullo, nel sovraconscio dello spirito, avverte che una cosa non è giusta perché è comandata, ma è comandata perché è giusta in se stessa. Bisogna infatti distinguere tra le proibizioni proprie di un certo gruppo sociale e i precetti propri della legge morale. Ad un certo momento della sua vita un fanciullo riconosce che il bene è da farsi, perché è bene (ordine del valore, *ordine di specificazione*) e decide di vivere secondo quel bene (ordine del fine, *ordine di esercizio*). In quel momento, e in ogni altro momento simile della vita, l'uomo compie un atto di libera scelta e orienta la sua vita al fine ultimo, per quanto insignificante sia l'oggetto della scelta stessa.

Da questa dialettica immanente dell'atto di libertà derivano tre implicazioni: a) il fanciullo distingue tra il bene e il male, «motivazione che trascende tutto l'ordine dei desideri e degli appetiti empirici» (IX 866); b) riconosce l'esistenza di una norma, che deve regolare gli atti umani; c) riconosce l'esistenza di un bene, che vale per se stesso ed è il fine ultimo della vita: «fin dall'origine l'atto stesso, al di là del suo oggetto immediato, tende a Dio come bene separato, in cui l'agente morale, lo sappia o no, fa consistere il suo proprio fine ultimo». (IX 868) Tutto questo avviene nell'atto di scelta, anche se non viene espresso dal fanciullo concettualmente. Entrano qui in gioco le condizioni socio-culturali: se il fanciullo ha avuto un'educazione religiosa inizia la sua vita morale con un atto di amore di Dio; se non ha avuto un'educazione religiosa «egli non pensa esplicitamente a Dio nè al proprio Fine ultimo, ma volendo il bene per amore del bene, egli si ordina implicitamente, come al proprio Fine ultimo, a Dio inconsciamente conosciuto e amato, in virtù del dinamismo interno di questo atto di scelta (IX 870); ed anche questo fanciullo compie tale scelta in virtù della grazia divina e tende al suo ultimo fine grazie alla carità teologale.

Ma per meglio comprendere la profondità di questi dinamismi psicologici bisogna richiamarsi alla nozione di inconscio come Maritain l'ha formulata in *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*¹⁹, quando precisa «Vi sono due specie di inconscio, due grandi regni dell'attività psicologica lontana dallo stato di consapevolezza: il pre-conscio dello spirito nelle sue fonti vive e l'inconscio della materia, istinti, tendenze, complessi, immagini e desideri repressi, ricordi

Milano 1979 (IX, 739-939).

¹⁹ *Creative Intuition in Art and Poetry*, Pantheon Book, New York 1953 (X, 101-601) Tr.it. *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, Brescia, Morcelliana, 1957.

traumatici, che costituiscono un insieme dinamico, chiuso e autonomo. Vorrei designare la prima specie di inconscio col nome di spirituale, o, per amore di Platone, inconscio o preconcio musicale; e il secondo con il nome di inconscio automatico, o inconscio sordo – sordo all'intelletto– ed esistente in un mondo suo proprio, distinto dall'intelletto; potremmo anche dire, in senso del tutto generale, lasciando da parte ogni teoria particolare, inconscio freudiano. Queste due specie di vita inconscia, sono in stretto rapporto e in continua comunicazione l'una con l'altra; nell'esistenza concreta esse di solito si mescolano e si frammischiano in modo più o meno grande; e io credo che mai – eccetto in qualche raro esempio di suprema purificazione spirituale – l'inconscio spirituale operi senza che l'altro sia presente, anche se in misura minima. Ma sono essenzialmente distinti e di natura completamente diversa». (X 217-218)

La religiosità della persona (1960-1973)

Nelle analisi delle aspirazioni umane e della dialettica del primo atto di libertà Maritain aveva sottolineato la religiosità della persona, perché la coscienza umana come *norma normata* postula una intrinseca relazione con Dio Legislatore e perché solo in Dio la persona si realizza nella sua compiutezza esaustiva. L'uomo in grazia di Dio trova nella contemplazione dell'Assoluto il compimento della sua vita. Negli ultimi anni della sua vita spinge la sua analisi fino ad esplorare le dimensioni della persona nel Cristo, che fa da mediazione tra l'umanità e la divinità e nella Chiesa, che continua nella storia l'azione salvifica del Cristo. Anche in questa ricerca, ai limiti dell'analisi filosofica, dichiara di volere fare opera di filosofo e di non invadere il campo della teologia.

Nel volume *Della grazia e della umanità di Gesù*²⁰ Maritain sottolinea nell'unità della persona di Cristo la realtà delle due nature, divina e umana, per cui il Verbo è veramente cresciuto, come ogni altro uomo in statura, sapienza e grazia, in quanto se non era *purus homo*; era pur sempre *verus homo*. Approfondendo l'analisi antropologica precisa che in Gesù la grazia abituale si trovava nei due stati differenti di *comprehensor*, in quanto Gesù è Dio, e insieme di *viator*, in quanto Gesù è uomo. «Cristo era insieme *comprehensor* e *viator*. Se non si

²⁰ *De la grace et de l'humanité de Jésus*, Desclée de Brouwer, Paris 1967 (XII, 1037-1176). Tr.it. *Della grazia e della umanità di Gesù*, Morcelliana, Brescia 1971. Cfr anche *La pensée de saint Paul*, Éd. de la Maison Française, New York 1941 pp. 252 (VII 427+615). Tr.it *Il pensiero di san Paolo*, Borla, Roma 1964.

ammette nell'anima di Cristo una differenza di livello: un *cielo dell'anima*, ma sovracosciente per lo stato di comprehensor, e un *quaggiù dell'anima*, il quaggiù della coscienza e delle operazioni coscienti e deliberate per lo stato di viator, si è inevitabilmente condotti a far torto all'uno o all'altro di questi stati». (XII 1091) Per questa antropologia cristologica Maritain recupera la nozione di inconscio sovraconscio e precisa «Bisogna che Gesù avesse una *sovracoscienza di sé* assolutamente ineffabile e assolutamente incomunicabile, e al di sotto di questa sovracoscienza, una *coscienza di sé* dello stesso tipo di quella di ogni uomo». (XII 1116)

Nel volume *La Chiesa del Cristo, la sua persona e il suo personale*²¹ Maritain sulla base della *Lumen Gentium* e di numerosi rimandi alle opere di Journet, riflette sulla natura della *persona della Chiesa*, che costituisce l'unità del Corpo mistico di Cristo, e passa a considerazioni che riguardano anche la filosofia della storia. La Chiesa è una realtà misteriosa, che si può conoscere veramente solo con la fede, «*visibile* nella sua struttura, nella sua predicazione, nel suo culto, e per la straordinaria fecondità con la quale non cessa di generare santi, è *invisibile* in ciò che è la cosa principale in lei e nella sua realtà più profonda», la sua santità. (XII, 901) «L'*anima increata* della Chiesa è lo Spirito Santo, *l'anima creata* è la carità». (XII, 903) Alla Chiesa invisibile appartengono, pur senza saperlo, anche i non credenti e gli atei, che nelle profondità della loro coscienza non rifiutano la segreta influenza della grazia di Dio. «La Chiesa forma con Cristo una sola *persona*, ma essa ha nel medesimo tempo una *personalità* sua propria, una personalità creata, altra da quella del Cristo» (XII, 908). In questo senso è sposa del Cristo: «veramente carne della Carne del Cristo e veramente distinta da Lui». (XII, 908) È questo il mistero della Chiesa, Regno di Dio incominciato in questo mondo; Chiesa santa e penitente quaggiù, ma che fa tutt'uno con la Chiesa del Cielo. Chiesa i cui membri peccano, in quanto la tradiscono, per cui la Chiesa non è senza peccatori, ma è senza peccato. Chiesa popolo di Dio, popolo messianico, fermento vitale per la salvezza del mondo.

Maritain rintraccia questa dottrina per cui la Chiesa non è un collettivo, un insieme di individui, ma una *persona*. in S. Paolo che «ci insegna che la Chiesa è una persona; non una moltitudine dotata, in senso del tutto analogico, di una personalità morale, ma veramente

²¹ *De l'Eglise du Christ. La personne de l'église et son personnel*, Desclée de Brouwer, Paris 1970, (XIII, 9-411) *La Chiesa del Cristo. La persona della Chiesa e il suo personale*, Morcelliana, Brescia 1971.

una persona; e questo è il suo privilegio essenzialmente soprannaturale e assolutamente unico» (XIII 25). Su questa base teologica afferma: «La Chiesa, considerata nella sua unità e nella sua universalità ha una personalità che trascende quella dei suoi membri» (XIII 41); e precisa «come diceva volentieri s. Agostino, la Chiesa per quanto riguarda insieme la sua anima invisibile e il suo corpo visibile ha una personalità distinta da quella dei membri che la compongono, e proprio in quanto Chiesa essa è una persona». (XIII 35). Passando a considerazioni di filosofia della storia,²² Maritain distingue la *persona* della Chiesa dal suo *personale*. «La persona in sè, come entità metafisica, è invisibile nella Chiesa, come in ognuno di noi. Nella Chiesa, come in ognuno di noi, essa è visibile agli occhi per mezzo del suo corpo, all'intelletto per mezzo dei *segni* che da lei emanano e che la manifestano». (XIII, 233) La Chiesa presa materialmente è *visibile* nella moltitudine dei fedeli, presa formalmente è *visibile in confuso*; ad esempio nel Papa, che «può essere un grande peccatore ma che (condizione presupposta dal suo carisma: “*conferma i tuoi fratelli*”) non perderà mai la fede» (XIII, 234); infine, è *visibile distintamente* nei Santi, nella Vergine, Madre della Chiesa, nell'ordine sacramentale, nella parola di Dio insegnata dal Magistero. Infine Maritain riscontra che spesso si fa la confusione tra la persona della Chiesa e il suo personale, per cui molte *Storie della Chiesa* in realtà sono una storia che riguarda il suo personale.

Il contadino della Garonna

Maritain dal suo rifugio di Tolosa segue il dibattito culturale, politico, ecclesiale e con un ultimo scritto *Il contadino della Garonna*,²³ conferma la sua filosofia della persona intorno alla quale ha lavorato tutta la vita, ricordando che il fondamento di questa filosofia si radica nella verità così come l'uomo la può conoscere ed il Vangelo ce l'ha rivelata. Premesso che «se non si ama la verità, non si ama l'uomo» e che «Cristo disse a Pilato di essere venuto al mondo per rendere testimonianza alla verità» (XII 780), M. esamina diversi testi dei Vangeli riguardanti la Verità e ne trae tre conclusioni: a) il Vangelo «insegna al filosofo il rispetto dell'intelligenza e dei concetti e degli altri strumenti che essa si forgia per afferrare le cose» (XII 787); b) «la perfetta carità

²² *On the Philosophy of History*, Scribner's Sons, New York 1957, *Pour une philosophie de l'histoire* Seuil, Paris 1959 (X, 603-761) Tr.it. *Per una filosofia della storia*, Morcelliana Brescia 1957.

²³ *Le paysan de la Garonne*, Desclée de Brouwer, Paris 1966 (XII, 663+1035); tr.it. *Il contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia 1969.

verso il prossimo e una fedeltà perfetta alla verità non sono incompatibili, ma si postulano l'un l'altra» (XII 788); c) l'efficacia di un comportamento non dipende dal risultato immediato ma dalla testimonianza della verità. La ragione umana è capace di elaborare una dottrina fondata sulla verità, una dottrina che non è opera di un uomo solo, che procede nei secoli lentamente, cresce continuamente, subisce errori ma si rinnova incessantemente. Non bisogna confondere la *filosofia*, che è studio dell'essere, con la *ideosofia*, che è una elaborazione di idee astratte slegate dalla realtà. La storia della filosofia da Cartesio in poi ha voltato il pensiero verso se stesso, anziché verso la realtà. «Bibbia e Vangelo escludono radicalmente ogni sorta di idealismo nel senso filosofico della parola». (XII 799) «La rivelazione giudaico-cristiana è la testimonianza più forte, la più insolentemente sicura di se stessa, resa alla realtà *in sé* dell'essere – dell'essere delle cose e dell'Essere sussistente di per sé –, parlo dell'essere che regna nella gloria dell'esistenza in una totale indipendenza dallo spirito che lo conosce». (XII 800)

Infine bisogna ancora ricordare che Maritain considera la nozione di persona anche nella storia della filosofia nel suo ultimo corso alla Princeton University *La filosofia morale*,²⁴ nel quale fa un'analisi dei grandi sistemi della filosofia morale, analizzando il valore della persona in ciascuno di essi. A proposito di Hegel parla di una «immolazione dialettica della persona» (XI, 495), perchè il singolo non è che provvisorietà ed apparenza, in quanto soltanto l'Assoluto è soggetto. «Kant, affermando la dignità assoluta della persona come fine in sé l'aveva divinizzata, trasportandola in un mondo intelligibile nel quale sparivano la singolarità empirica e le differenze connesse con lo spazio e il tempo. Hegel procede all'operazione inversa, relativizza completamente la persona individuale, che non è che un flutto che passa nell'oceano della storia». (XI, 501-502) L'uomo trova la sua personalità annientandosi nella comunità e trova la sua autonomia annientandosi nell'Assoluto. «La libertà di scelta è soltanto un momento illusorio» (XI, 492), quel che appare come una scelta non è che un evento; «la suprema coscienza della libertà risiede nell'amor fati, nella riconciliazione con il destino» (XI, 535); «l'autonomia si consuma nella morte, nell'accettazione della morte senza domani». (XI, 541) Kierkegaard restaura la moralità della coscienza, la rende responsabile verso Dio, ma rinchiude l'uomo in una singolarità soggettiva, senza autenti-

²⁴ *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*, N.R.F. Gallimard 1960, (XI, 233-1040). Tr. it. *La filosofia morale*, Morcelliana, Brescia 1971.

che relazioni che non siano intersoggettive da singolo a singolo, fino all'assoluto della fede oltre ogni razionalità kantiana o hegeliana. All'opposto, Sartre, «questo cartesiano che si rivolta contro il razionalismo dei suoi padri», (XI, 883) formula una visione del mondo e del destino umano senza Dio, che lo porta a nientificare l'essere e fare della libertà un assurdo. L'esistere è male, gli altri sono l'inferno, la malafede è il modo stesso d'esistenza della coscienza. «L'uomo dell'esistenzialismo sartriano è così più radicalmente viziato, più marcio dell'uomo del giansenismo; perchè il peccato originale è diventato il fatto stesso di essere nati, di partecipare all'esserci delle cose» (XI, 897) Per Dewey sono possibili giudizi di valore, ma questi non dipendono da una filosofia morale, «bensì dagli altri uomini che sono hic et nunc impegnati nell'azione e che si dettano la loro norma di condotta» (XI, 943) C'è quindi una identificazione del valore morale col valore sociale sulla base di una teoria puramente sperimentale, perchè solo l'esperienza può dimostrare che certe azioni sono buone. Il bene si risolve nell'utile e la morale di Dewey in realtà dà origine soltanto ad un ordine pre-morale, anche se il suo migliorismo etico tenta di fondare una norma vincolante la coscienza, superando la morale della situazione di Sartre.

Maritain nei suoi scritti di filosofia e di storia della filosofia riflette sulla persona, nella sua natura e nel suo valore, sia come *persona fisica* in ciascun individuo, che come *persona morale* in ciascun popolo e come *persona mistica* nel popolo di Dio. La persona umana è una realtà ontologica, che la filosofia può analizzare criticamente a livello di metodologia razionale, anche se per quanto riguarda il fine ultimo della vita e la realtà del male, che insidia e travaglia ogni uomo, la filosofia per costituirsi come scienza deve tenere conto dei dati forniti dalla teologia, trattandoli filosoficamente, proprio come la fisica si serve della matematica e la biologia utilizza le informazioni della chimica.²⁵ Ma oltre la saggezza filosofica, come Maritain ha indicato nella sua opera fondamentale *I gradi del sapere*²⁶, la saggezza teologica e la saggezza mistica aprono alla mente umana nella ricerca della identità della persona nuovi orizzonti e nuove prospettive.

²⁵ *De la philosophie chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris 1933 (V 225-316). Tr. it. *Sulla filosofia cristiana*, Vita e Pensiero, Milano 1978; *Science et sagesse*, Labergerie, Paris 1935 (VI, 11-250). Tr. it. *Scienza e saggezza*, Borla, Torino 1963; *Dieu et la permission du mal*, Desclée de Brouwer Paris 1963, (XII, 9-123). Tr.it. *Dio e la permissione del male*, Morcelliana, Brescia 1965.

²⁶ *Distinguer pour unir: ou les degrés du savoir* Desclée de Brouwer, Paris 1932 (IV, 257-1111). Tr.it. *I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1974.

***Summary:** Chronologically analysing Maritain's philosophical works, the essay presents the elaboration of his concept of person. The result is a systematic and coherent anthropology, which has been developed through continuous study in dialogue with modern and contemporary philosophy and being faithful to St. Thomas's realism. The corelationship of philosophy with other human sciences, from sociology to psychoanalysis is considerable. The emphasis on the ontological subjectivity of the person in responsible relationship with self, with society and God is particularly interesting. Man is seen as a mixed essence, completely material and spiritual, by nature a social person, but not subordinated to political society, not only creature but son of God through supernatural elevation to eternal life.*

Key words: Maritain, person, anthropology, contemporary philosophy.

Parole chiave: Maritain, persona, antropologia, filosofia contemporanea.