

PHILOSOPHY

Gregorio Piaia-Lucia Stefanutti (curr.)

L'EUROPA
E L'IDEA DI "PERSONA"



TRIVENETO
THEOLOGY
PRESS

Questa pubblicazione afferisce alle seguenti aree dell'Anvur
(Agenzia nazionale di valutazione della ricerca universitaria):

Area 10 (Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche)

Area 11 (Scienze storiche, filosofiche e pedagogiche)

Area 12 (Scienze giuridiche)

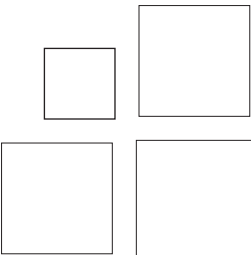
Area 14 (Scienze politiche e sociali)

PUBBLICAZIONE OPEN ACCESS
www.fttr.it - Sezione "Digital Press"

ISBN 979-12-81328-25-9 (pdf)
ISBN 979-12-81328-27-3 (cartaceo)

Editing: Facoltà Teologica del Triveneto
editoria@fttr.it

© 2026 Triveneto Theology Press
Facoltà Teologica del Triveneto - Padova
www.fttr.it



Gregorio Piaia-Lucia Stefanutti (curr.)

L'EUROPA E L'IDEA DI "PERSONA"

Progetto organizzato dalla Fondazione Luigi Stefanini, realizzato con il contributo del
Ministero della Cultura - Direzione generale Educazione, ricerca e istituzioni culturali

Con i saggi di:
Gregorio Piaia
Glori Cappello
Giuseppe Goisis
Giovanni Catapano
Flavia Silli
Francesco Solitario
Andrea Favaro

Fondazione Luigi Stefanini



DIREZIONE GENERALE
EDUCAZIONE,
RICERCA E
ISTITUTI CULTURALI

Fondazione Luigi Stefanini

La Fondazione Luigi Stefanini è stata costituita a Treviso, città natale del filosofo, il 21 giugno 1996, per volontà dei figli Lucia e Paolo, e di tre appassionati cultori trevigiani di filosofia: Giacomo Bernardi, Gian Paolo Cellini e Renato Pagotto. Scopo della Fondazione, assente ogni fine di lucro, e gestita in puro volontariato, è lo studio e l'interpretazione dell'opera di Luigi Stefanini (Treviso 1891-Padova 1956), come pure la diffusione e la riproposta del suo pensiero per lo spessore speculativo e l'attualità che lo caratterizzano. Essa è per questa ragione a disposizione di chiunque sia interessato, per motivo di studio, di ricerca, di lavoro, di cultura, alla sua speculazione filosofica.

Stefanini, illustre docente dell'Università patavina, tra i maggiori interpreti di Platone, fu il teorico dell'"imarginismo filosofico", e soprattutto il metafisico più coerente in campo europeo del movimento personalistico, in diretto confronto con tutte le correnti filosofiche della prima metà del secolo XX. Studioso di estetica e importante pedagogista (in questa veste, collaboratore del Ministero della Pubblica Istruzione), si occupò di molteplici problematiche filosofiche tanto di ordine teoretico quanto di ordine storico, con una competenza e una intelligenza non comuni, e una produzione di scritti notevole.

La "Biblioteca Luigi Stefanini", donata alla Fondazione dai figli Lucia e Paolo, ricca di circa duemila volumi, è conservata dalla Fondazione stessa presso il Seminario Vescovile di Treviso. Vi si trovano tutte le opere scritte dal filosofo trevigiano (la maggior parte in edizione originale, talvolta con annotazioni autografe), i volumi della sua biblioteca filosofica personale, nonché gran parte delle opere scritte su di lui.

www.fondazionestefanini.it

PHILOSOPHY - 3

RELIGIOUS STUDIES

ABSTRACT

Il volume raccoglie saggi elaborati tra il 2017 e il 2025 che interrogano l'identità europea alla luce delle crisi contemporanee: guerre, migrazioni, trasformazioni digitali e tensioni geopolitiche. Al centro emerge l'idea di persona come nucleo storico e normativo dell'Europa, oggi minacciata da modelli autoritari, da un tecnicismo disumanizzante e da un "totalitarismo soft" algoritmico. I contributi ripercorrono la genesi storico-culturale dell'Europa, dalle radici greco-romane e cristiane alla secolarizzazione moderna, mettendo in guardia contro la perdita di senso dei valori fondanti. Vengono analizzate la tradizione personalista, la crisi del *Lógos*, il dialogo con l'Oriente e i rischi di un autoritarismo digitale che riduce l'individuo a un dato. Nel confronto con lo scenario globale dominato da logiche di potere e cinismo politico, il libro rivendica la necessità di una riflessione culturale condivisa. Difendere la persona significa difendere l'Europa stessa come spazio di libertà, dignità, pluralità e responsabilità, e rilanciare una speranza attiva per il suo futuro politico e civile. Nella deriva neo-imperialista attuale, è importante continuare a scommettere sul valore dell'Europa.

Parole chiave: persona, Europa, filosofia, crisi, futuro

*The volume collects essays prepared between 2017 and 2025 that question European identity in the light of contemporary crises: wars, migrations, digital transformations and geopolitical tensions. At the center emerges the idea of the person as the historical and normative core of Europe, today threatened by authoritarian models, by a dehumanizing technicality and by an algorithmic "soft totalitarianism". The contributions retrace the historical and cultural genesis of Europe, from Greco-Roman and Christian roots to modern secularization, warning against the loss of sense of founding values. The personalist tradition, the crisis of the *Lógos*, the dialogue with the East and the risks of a digital authoritarianism that reduces the individual to a given are analyzed. In comparison with the global scenario dominated by the logic of power and political cynicism, the book claims the need for a shared cultural reflection. Defending the person means defending Europe itself as an area of freedom, dignity, plurality and responsibility, and relaunching an active hope for its political and civil future. In the current neo-imperialist drift, it is important to continue to bet on the value of Europe.*

Keywords: person, Europe, philosophy, crisis, future



Questa pubblicazione afferisce all'attività di didattica e di ricerca della Facoltà Teologica del Triveneto (Padova) e di tutti gli Istituti a essa collegati (Ita e Issr)
www.fttr.it

Comitato Editoriale della Facoltà Teologica del Triveneto (Fttr) / *Editorial Board*
editoria@fttr.it

Gruppo Redazionale

Gaburro Sergio (*Ita di Verona*) – responsabile sezione Didaché
Curzel Chiara (*Issr di Trento*)
Osto Giulio (*Issr di Padova*) – responsabile sezione Praxis

Membri

Barcaro Marco (*sede Fttr*)
Boscolo Gastone (*sede Fttr*)
Dal Pozzolo Alessio (*Issr di Vicenza*)
Didonè Stefano (*direttore "Studia patavina"*)
Frausin Sergio (*Issr di Gorizia, Trieste, Udine*)
Merlo Luca (*Ita di Verona*)
Girolami Maurizio (*preside Fttr*) – responsabile sezione Episteme
Zambon Gaudenzio (*segretario generale Fttr*)
Zonato Simone (*Issr di Vicenza*)

Segreteria: Paola Zampieri (*ufficio stampa Fttr*)

Le opere proposte o richieste per la pubblicazione sono sottoposte a peer review.

SOMMARIO

<i>Lucia Stefanutti</i> Introduzione	11
<i>Gregorio Piaia</i> Europa, dove sei? Storia (e crisi) di un'idea	17
<i>Glori Cappello</i> Luigi Stefanini: Europa, una "sfida etica"	33
<i>Giuseppe Goisis</i> Europa, torna alla tua anima	51
<i>Giovanni Catapano</i> L'apporto medievale all'idea di persona nella prospettiva di Luigi Stefanini	59
<i>Flavia Silli</i> Luigi Stefanini, Jan Patočka, Benedetto XVI e l'identità spirituale d'Europa	87
<i>Francesco Solitario</i> L'Europa e l'Oriente. Genesi di un approccio comparato	109

Sommario

Andrea Favaro

"Persona" e Unione Europea: tra il giuridico e il digitale 123

Gregorio Piaia

Per concludere: dal disincanto alla speranza 139

Profili delle autrici e degli autori 143

INTRODUZIONE

Lucia Stefanutti

Le riflessioni proposte dai vari autori dei saggi qui raccolti sono state prodotte in un arco di tempo che va dal 2017 (mi riferisco al testo della compianta presidente Glori Cappello) al 2025. In particolare, viene qui riproposta una serie di conferenze organizzate *on line* dalla Fondazione Stefanini nel 2021-22 sul tema «L'Europa e l'idea di persona», poi rivedute e aggiornate. Abbiamo ritenuto d'interesse porre in circolazione tali materiali, anche se oggi la questione si è fatta più urgente e meno 'accademica'. L'Europa si risveglia ogni giorno tra le notizie sulle guerre in corso, le pressioni migratorie, le sfide energetiche e le tensioni tra blocchi geopolitici, e la domanda su cosa significhi essere 'persona' torna con forza bruciante. Mentre nuovi imperialismi – dalla Russia alla Cina – avanzano con modelli autoritari e tecnocratici, e persino le democrazie occidentali sembrano tentate da derive illiberali o populiste, l'Europa si trova a un bivio: difendere la propria identità fondata sulla dignità della persona o cedere al fascino di un ordine efficiente ma disumanizzante. Nel contempo la trasformazione digitale, accelerata da crisi sanitarie e conflitti globali, rischia di diventare il cavallo di Troia di un nuovo totalitarismo soft: invisibile, algoritmico, silenzioso. Il potere non si impone più con la forza, ma si insinua nella vita quotidiana, nei dati che cediamo, nei dispositivi che usiamo, nelle identità digitali che ci vengono proposte come progresso. In questo scenario la persona rischia di essere ridotta a utente, a consumatore, a ingranaggio di una macchina amministrativa che promette sicurezza e trasparenza, ma chiede in cambio obbedienza e rinuncia alla complessità che contraddistingue l'essere umano.

Venendo ai contributi qui raccolti, Gregorio Piaia prende spunto dall'etimologia della parola "Europa" e dal mito evocato nelle *Metamorfosi* di Ovidio per una carrellata storico-culturale sull'idea di Europa. Quella del nostro continente è una storia tutt'altro che unitaria: si parte dalle radici greche, in cui vige però una visione ellenocentrica, si passa al periodo ellenistico-romano che, pur con intenti universalistici, limita l'Europa al bacino settentrionale del Mediterraneo, per giungere a quel periodo fra tarda romanità e alto Medioevo in cui si forma la prima "idea" di Europa, grazie a una complessa interazione (operata dalla religione cristiana e in particolare dal monachesimo benedettino) di elementi greco-romani, germanici e poi slavi. Il saggio ripercorre i momenti più significativi dello sviluppo dell'idea di Europa nel corso del secondo millennio, per poi soffermarsi sul fenomeno della secolarizzazione. La società europea nasce cristiana, ma di un cristianesimo che ammette la laicità ed è capace di distinguere (pur negli immancabili conflitti) la Chiesa dallo Stato. L'affermarsi recente di movimenti di de-cristianizzazione decisi a cancellare, in nome del multiculturalismo, ogni traccia di queste radici spirituali, rischia di minare alla base i valori fondanti della stessa *koinè* europea.

Glori Cappello si richiama al pensiero di Luigi Stefanini (1891-1956), che già negli anni 50 si era occupato della questione, affermando che le nazioni dell'Europa, tutte diverse per storia e cultura, devono mantenere le loro peculiarità storico-culturali, naturalmente senza tornare a quei nazionalismi che hanno portato a catastrofi come le due guerre mondiali. Nel percorso di integrazione bisognerà evitare i due opposti pericoli della "differenziazione divergente" e dell'"unificazione livellatrice". La prima può essere fatta risalire al 1517, anno della Riforma luterana, che rompendo l'unità della cristianità ha dato origine a quei conflitti di cui si diceva, ormai in via di superamento. Ma altrettanto sbagliato sarebbe basare la futura unione su un appiattimento livellatore sul modello del mercato globale, che produce nazioni "fatte in serie", sottomesse alle esigenze della finanza e dell'economia. La chiusa del breve saggio suggerisce l'idea dell'«armonia spirituale» come luogo d'incontro delle differenze e condizione dell'autentico dialogo europeo.

Giuseppe Goisis condivide la preoccupazione per un'Europa a rischio dimenticanza di quei principi spirituali e culturali sedimentati nel corso dei secoli. In tal senso la secolarizzazione e la crisi delle radici possono produrre una crescente opacità semantica in campo valoriale: parole come "persona", "dignità", "libertà" diventano suoni vuoti, se scollegati dalla loro matrice culturale. In un contesto europeo come l'attuale, pervaso da teorie complottistiche, populismi e slogan che alimentano la sfiducia, è urgente riaffermare un'idea di Europa fondata sulla ragionevolezza, sul dialogo critico e sull'approfondimento culturale. Si tratta di nutrire una speranza tragica e consapevole, radicata nei grandi snodi storico-filosofici – da Erasmo a Kant – che hanno forgiato l'Europa come spazio aperto, pluralista, permeabile. L'Unione Europea, pur con tutte le sue imperfezioni, resta un tentativo prezioso di tradurre quella vocazione in un ordine politico fondato su valori non negoziabili: i diritti umani, la democrazia, la legalità, la libertà delle minoranze, la giustizia.

Ecco perché bisogna puntare sull'educazione delle giovani generazioni, su un rinnovamento dello spirito europeo *in interiore homine*, nelle coscienze di cittadini responsabili.

A partire da alcune definizioni date da Stefanini per l'*Enciclopedia Filosofica* del Centro di studi filosofici di Gallarate, Giovanni Catapano documenta con rigore storico-filologico la centralità dell'idea di "persona" nella formazione della coscienza europea. Non c'è dubbio che la nozione di Persona nasca in seno alla tradizione cristiano-medievale, secondo cui la Soggettività, lungi dall'essere entità astratta, è un vivente irripetibile che si esprime nel conoscere, volere e amare. Questo è l'approccio dei Padri della Chiesa, in particolare di Agostino, che sarà approfondito dai maggiori rappresentanti della Scolastica come Tommaso, ma verrà ripreso anche nel Novecento, specie dai filosofi della corrente personalista, di cui lo stesso Luigi Stefanini è riconosciuto esponente. La prima celebre definizione di *persona* è quella di Boezio: "sostanza individuale di natura razionale". Tommaso prosegue su questa linea, sottolineandone la conoscenza riflessiva di sé, l'essere fine in sé stessa e il dominio sui propri atti, affermandone la libertà responsabile

connessa alla verità e al bene (la “libertà maggiore” di cui già parlava Agostino). Sempre nel Medioevo nasce in ambito di diritto canonico la nozione giuridica di “persona *ficta*”, a dimostrare quanto il concetto di persona abbia inciso fin dall’inizio anche sul piano istituzionale.

In un confronto filosofico tra Luigi Stefanini, Jan Patočka e Benedetto XVI, Flavia Silli si interroga sulla crisi antropologica dell’Europa attuale, ponendola in correlazione alla perdita del *Lógos* inteso come principio sapienziale, relazionale e personale. Nella *Lectio* di Ratisbona Ratzinger vedeva, come tappe di questa progressiva perdita di centralità del *Lógos*, la frattura tra fede e ragione della Riforma protestante, il criticismo kantiano, il pregiudiziale rifiuto delle filosofie attuali verso la tradizione metafisica. Fenomeni di tale portata hanno contribuito a relegare la Razionalità a strumento tecnico.

Patočka, con la sua idea di “cura dell’anima” ispirata alla tradizione greca, richiama la filosofia al suo compito originario: interrogare il senso dell’essere e custodire i beni invisibili. In questo orizzonte, la persona non è misura di sé stessa, ma si realizza nel dialogo e nella responsabilità. Solo una prospettiva capace di coniugare pluralità e unità, memoria e apertura, libertà e verità, in questo tempo segnato da conflitti e smarrimento, può essere capace di restituire al nostro continente la sua anima, che – come ricordava Stefanini – è un’anima universale.

Francesco Solitario esamina il processo che ha condotto l’Europa a un progressivo allargamento del proprio orizzonte culturale attraverso il confronto con le civiltà orientali. A partire dalla scoperta dei testi sanscriti, si è sviluppato uno spirito che ha coinvolto linguisti, filosofi, antropologi del calibro di Humboldt, Schlegel, Max Müller, i quali hanno promosso una “scienza comparata” riconoscendo nell’Oriente non solo un oggetto esotico, ma una fonte di sapienza complementare all’Occidente.

In seguito la filosofia comparata si è consolidata come disciplina autonoma. Corbin ha criticato lo storicismo occidentale e ha proposto una fenomenologia spirituale fondata sul recupero degli archetipi e

sull'immaginazione creatrice. Izutsu ha elaborato una "metafilosofia" capace di mettere in relazione i concetti chiave delle diverse tradizioni. Marchianò ha integrato queste prospettive, mostrando di poter giungere a una visione più ampia e articolata dell'umano.

Tuttavia siamo ancora in una fase iniziale che richiede sempre maggiore coscienza critica da parte degli studiosi occidentali, spesso portatori inconsapevoli di pregiudizi eurocentrici. Il confronto con l'Oriente e il dialogo con altre civiltà può aiutare l'Europa stessa a ritrovare una propria anima.

Andrea Favaro, partendo dall'analisi del *Digital Compass* dell'Unione Europea, mette in luce il rischio che la digitalizzazione trasformi la democrazia in un "autoritarismo digitale" dove la persona viene ridotta a un insieme di dati, gestita da algoritmi e piattaforme.

Richiamandosi al pensiero di P. Florenskij, Favaro riflette sul rapporto tra soggetto e oggetto, visto che gli stessi strumenti tecnologici non sono neutri, ma prolungamenti dell'identità umana. Il diritto, in questo contesto, rischia di perdere la sua funzione di garanzia, diventando un meccanismo flessibile e privo di fondamento, come denunciato anche da Opocher.

La crescente centralità dell'amministrazione digitale alimenta una "ideologia della post-privacy", che pretende trasparenza assoluta, ignorando la complessità dell'essere umano. A tale proposito Favaro richiama Santi Romano per ribadire che il diritto deve proteggere la libertà della persona, evitando di trasformarsi in uno strumento di controllo. Il rischio è quello di un panottico digitale, dove il cittadino è sorvegliato e complice della propria sorveglianza al tempo stesso. Il futuro dell'identità europea dipenderà dalla capacità di difendere l'autonomia della persona come fondamento della convivenza democratica.

Concludo osservando che oggi l'Europa deve affrontare diverse sfide, ma, al di là della loro urgenza, le è necessaria una profonda riflessione su se stessa e sulla sua identità, come mostrano gli scritti degli studiosi che hanno preso la parola in questo dibattito. L'Europa è nata soprattutto da un'idea: quella della persona libera, responsabile, capace di

verità e di relazione. È questa visione – che ha le sue radici nella filosofia greca, nel diritto romano e soprattutto nel messaggio cristiano – che ha dato forma ai suoi ordinamenti, ai suoi diritti, alla sua cultura. Perciò difendere la persona significa difendere l'Europa stessa. Non come fortezza chiusa, ma come spazio aperto alla libertà, alla pluralità, alla dignità umana. In un mondo che rischia di scivolare verso nuove forme di dominio – economico, tecnologico, ideologico – l'Europa può ancora essere un laboratorio di civiltà, ma solo se saprà rimettere al centro la persona, non come slogan, ma come criterio di giudizio e di azione. Perché senza l'idea di "persona" l'Europa può anche sopravvivere. Ma non "vivrà".

EUROPA, DOVE SEI? STORIA (E CRISI) DI UN'IDEA

Gregorio Piaia

La debolezza istituzionale e politica dell'Unione Europea ha il suo corrispettivo nell'appannamento dei valori che stanno alla base della sua identità, le cui matrici sono la civiltà greco-romana, il cristianesimo e l'illuminismo. Di qui l'opportunità di ripercorrere il cammino dell'idea d'Europa sul piano culturale e valoriale: un'idea incentrata nella "persona" quale valore primario rispetto alla società e allo stato, per cui il rifiuto o la dimenticanza del nostro passato fanno sì che la stessa nozione di persona diventi qualcosa di vago, riconosciuto a parole ma poi, di fatto, travisato o misconosciuto.

Parole chiave: Identità, storia dell'idea di Europa, crisi dell'UE, persona, secolarizzazione.

The institutional and political weakness of the European Union has its counterpart in the blurring of the values that underlie its identity, whose matrices are Greco-Roman civilization, Christianity, and Enlightenment. Hence the opportunity to retrace the path of the idea of Europe on a cultural and value-based level. It is an idea that has its center on the Person as a primary value in relation to Society and the State, so that the rejection or forgetting of our past leads to the very notion of "person" becoming something vague, recognized in words but then, in fact, misinterpreted or misrepresented.

Keywords: Identity, history of the idea of Europe, EU crisis, person, secularization.

«Europa, dove sei?». Parrebbe la domanda che si posero le ancelle della giovane e bella figlia del re di Tiro quando – racconta il mito greco – fu rapita da Zeus, che aveva assunto le sembianze di un toro bello e mansueto (Ovidio, *Metamorfosi*, II, 846-875). E non a caso in Grecia la moneta da due euro riproduce sul verso il ratto d'Europa così com'è raffigurato in un mosaico del III sec. d.C. In realtà la domanda riguarda l'Europa di oggi, dato che lo stallo in cui si trova il processo di unificazione europea è sotto gli occhi di tutti. Auspicato e delineato

durante la II guerra mondiale (agosto 1941) da Altiero Spinelli, Ernesto Rossi ed Eugenio Colorni nel Manifesto di Ventotene (*Per un'Europa libera e unita*), definito sul piano istituzionale da Umberto Campagnolo (*Repubblica Federale Europea*, 1945) e poi avviato con saggio realismo nell'aprile 1951 con la costituzioni della Ceca (Comunità europea del carbone e dell'acciaio) a opera dei francesi Jean Monnet e Robert Schuman, del tedesco Konrad Adenauer e del nostro Alcide De Gasperi, questo processo si era concretizzato nel marzo 1957 con l'istituzione a Roma della Cee e dell'Euratom. Ulteriori progressi sono segnati dal trattato di Maastricht (1992) e dall'euro quale moneta unica (2002), ma tale processo appare da tempo bloccato. Unita sul piano monetario e (con notevoli intoppi e ambiguità) sul piano economico, attaccata dagli "euroscettici", priva di una politica estera unitaria e incisiva e di una adeguata forza deterrente (e quindi incapace di far fronte alle superpotenze), l'Unione europea, che tante attese e speranze aveva a suo tempo suscitato, si trova così in una sorta di stagnazione che la lunga guerra fra la Russia e l'Ucraina e i conflitti nel vicino Oriente hanno reso ancora più evidente. Si tratta di una profonda crisi istituzionale e politica, dato che l'Unione europea non si è evoluta in una effettiva federazione (o quanto meno confederazione) e gli stati nazionali che la compongono rischiano di fare la stessa fine delle città-stato dell'antica Grecia e degli staterelli dell'Italia rinascimentale. Ma si tratta anche di una crisi culturale, che investe i valori posti alla base dell'identità europea e quindi dell'"idea" stessa di Europa. È su quest'ultimo aspetto che, dopo una rapida carrellata storica, vorrei qui richiamare l'attenzione, per riflettere con sereno distacco sugli esiti socio-culturali (e non solo strettamente religiosi) del processo di secolarizzazione che ha contraddistinto gli ultimi tre secoli della storia d'Europa.

Cominciamo dal nome "Europa", sulla cui origine esistono due ipotesi: una fenicia (e quindi semitica), da *ereb* (= occidente), opposto ad Asia, nome derivato forse dall'accadico *asu* (= oriente); l'altra greca, forse da *eurus* (= ampio) e *op* (= occhio, cioè «dall'ampio sguardo»). Ma come si è giunti all'idea di Europa e come si è formata l'identità europea? Due punti vanno qui tenuti ben presenti: anzitutto l'Europa

geografica, che è soltanto la parte terminale a occidente dell'immenso continente asiatico, non coincide con l'Europa della storia, che è invece il risultato di un percorso assai complesso. Infatti l'identità europea, che a noi oggi sembra un dato ovvio e scontato, ha avuto una lunga genesi *per differentiam*, in maniera graduale e alle volte paradossale. Non dimentichiamoci, ad es., che "la prima Europa" è stata quella dei Celti, che nella loro massima espansione (sec. III a.C.) giungevano dalle isole britanniche e dalla penisola iberica, attraverso la Gallia transalpina e cisalpina, l'Elvezia e la Pannonia, fino alla Galazia nel cuore dell'Asia minore. Siamo poi soliti pensare che lo "spirito europeo" abbia avuto la sua genesi remota nella contrapposizione, al tempo delle guerre persiane (sec. V a.C.) fra la società "occidentale" delle libere città-stato della Grecia, culla della democrazia, e le dispotiche società "orientali", quando la vittoria contro i "barbari", esaltata da Erodoto, Eschilo, Simonide, fu vista come il segno di una supremazia insieme civile e culturale. Ma a dire il vero presso gli antichi Greci questa idea originaria di *Occidente*, che ha il suo tratto distintivo nel binomio *libertà-razionalità* (intesa come «forma»), non si poneva affatto in una dimensione continentale ovvero "europea", ma faceva tutt'uno con la coscienza di appartenere a una *nazione* ben distinta da tutte le altre (non solo dell'Asia ma anche dell'Europa del tempo) e superiore a esse (ellenocentrismo). Sono illuminanti al riguardo le considerazioni che Aristotele (384-322 a.C.) fa nella *Politica* (7, 1327 b 23-33):

«Quelli [= i popoli] che abitano nei paesi freddi e nell'Europa sono pieni di impulsi, ma mancano d'intelligenza e non hanno fatto progressi nelle arti, ragion per cui godono di maggior libertà, ma non hanno un vero e proprio governo e non sono in grado di dominare sui loro vicini. I popoli dell'Asia sono intelligenti e abili nel progresso tecnico, ma sono privi di vivacità di spirito, sicché continuano a vivere da schiavi e da servi. La stirpe greca, così come occupa una posizione geografica intermedia tra l'Asia e l'Europa, partecipa dei caratteri che contraddistinguono i popoli dell'una e dell'altra: perciò è intelligente e di spirito vivace, vive in libertà, ha le costituzioni migliori e potrebbe dominare su tutti, se fosse sotto una sola costituzione»¹

¹ ARISTOTELE, *La Politica*, introduzione di C.A. Viano, Laterza, Roma-Bari 1967, 126.

Non v'è dubbio che oggi noi europei ci consideriamo eredi della civiltà greca e poi romana; però l'impero romano e la stessa cultura ellenistico-romana, pur essendo universalistica e trasversale sul piano etnico, ruotarono di fatto intorno al Mediterraneo, cuore del Vecchio Mondo, creando un'unità politico-culturale che, al di là delle differenti sorti dell'impero romano d'Oriente e d'Occidente, s'infranse solo nel sec. VII con il rapido espandersi del mondo islamico, che segnò la fine del mondo antico. È da qui che trae origine l'"idea" di Europa, sulla quale il cristianesimo esercitò un influsso essenziale a partire dai concetti universali di uguaglianza e fraternità, ignoti al mondo antico (Gal 3,28: «Non c'è più né giudeo né gentile, non c'è più né schiavo né libero, non c'è più né maschio né femmina; voi siete uno solo in Cristo Gesù»)². Non è certo il caso di sottolineare il ruolo centrale svolto da san Benedetto da Norcia (480 ca.-547 d.C.) e dal monachesimo benedettino; è infatti nel travagliato periodo compreso fra la tarda antichità e l'alto Medioevo che va propriamente posta la genesi dell'idea di Europa, connotata da una dimensione *inter-nationes* che, muovendo dallo scontro/confronto/incontro fra l'elemento romano (e romanizzato) e quello germanico, tende ad allargare progressivamente verso l'Oriente slavo-bizantino e l'Occidente arabo (la penisola iberica) il suo spazio politico e culturale, sino a farlo coincidere con l'assetto geografico continentale. Ed è uno spazio che, pur riconoscendo l'apporto rilevante fornito dalla civiltà

² La letteratura su questo tema è assai vasta. Oltre alla fondamentale opera di F. CHABOD, *Storia dell'idea d'Europa*, a cura di E. Sestan e A. Saitta, Laterza, Roma-Bari 1961 (2001), mi limito qui a segnalare le seguenti opere: E. PAOLINI, *L'idea di Europa. Nascita e sviluppi*, La nuova Italia, Firenze 1979; G. REALE, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'"uomo europeo"*, Raffaello Cortina, Milano 2003; B. DE GIOVANNI, *La filosofia e l'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna 2004; E. BERTI-S. AVERINCEV-E. NOLTE-L. SIEDENTOP, *La filosofia dell'Europa*, Senato della Repubblica febbraio-giugno 2003, introduzione di M. Pera, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2004; P. VIOLA, *L'Europa moderna. Storia di un'identità*, Einaudi, Torino 2004; O. LONGO, *Per una storia dell'idea di Europa*, Accademia Galileiana di Scienze Lettere e Arti, Padova 2010; G. GALASSO, *Storia d'Europa*, Laterza, Roma-Bari 2019; M. MAZZOCCA, *Dall'Europa del mito all'Europa di Dante*, Marcianum Press, Venezia 2021; G. CAMBIANO, *Filosofia greca e identità dell'Occidente. Le avventure di una tradizione*, Il Mulino, Bologna 2022.

islamica nei secoli IX-XIII, ha le sue coordinate essenziali nell'eredità greco-romana e nella religione cristiana (editto di Tessalonica, 380 d.C.; Sacro Romano Impero di Carlo Magno, 800 d.C.).

Questa nuova *koinè* politica e culturale si caratterizza sin dall'inizio per il suo intrinseco dualismo, ora latente ora evidente, fra *potestas* civile e *autorità* religiosa, ossia, in termini moderni, fra stato e chiesa. È un dualismo che accompagna in vario modo l'intera storia d'Europa, malgrado i tentativi di soluzione radicale in senso *teocratico* (Gregorio VII, Innocenzo III, Bonifacio VIII) oppure *cesaropapista* (dal modello bizantino fino a Enrico VIII d'Inghilterra o a Giuseppe II d'Asburgo-Lorena) o nel senso della *religione civile* (il culto della dea Ragione durante la fase più radicale della Rivoluzione francese) o dell'*ateismo di Stato* (Urss e Paesi satelliti). E qui dovremmo porci una domanda, al di là della tradizionale, frusta contrapposizione fra clericali e anticlericali, ovvero fra guelfi e ghibellini: da molti deprecato nel corso dei secoli (basti pensare a Dante), questo dualismo con la sua dialettica a volte drammatica e sanguinosa non ha forse contribuito in modo essenziale al progressivo affermarsi di quei principi di *libertà* e di *tolleranza* che stanno alla base della nostra identità di europei e che sono invece deficitari nel mondo islamico, dove questo dualismo è assente?

Le prime tracce linguistiche di una "prospettiva europea" si possono cogliere, verso la metà del sec. VIII, in un anonimo chierico di Toledo, che nella sua continuazione della *Cronaca* di Isidoro di Siviglia descrisse la celebre battaglia di Poitiers (732) tra gli *Arabes* (o *Ismaelitae*) e i Franchi guidati da Carlo Martello, che sono qui indicati con il nome *Europenses*, con riferimento geografico alle terre poste al di là dei Pirenei. Altra traccia, più significativa: nel *Carmen de Karolo Magno* (attribuito un tempo al poeta Angilberto) è celebrato l'incontro di Paderborn (799) fra re Carlo, *pater Europae*, e papa Leone III, *summus pastor in orbe*, e qui appare chiara l'equivalenza fra l'"Europa", cioè l'ormai imminente Sacro Romano Impero (Natale dell'anno 800), e la *christianitas* latina.

Sempre procedendo a volo d'uccello, superata la data fatidica dell'anno 1000 si passa progressivamente dall'Europa dei monasteri all'Europa delle cattedrali (e delle università). Nei secoli XI-XIV è soprattutto sul

piano architettonico che possiamo trovare il comune denominatore di un'Europa che, pur considerandosi erede dell'antichità, veniva ormai assumendo una sua precisa configurazione a un tempo visiva e ideale. È l'Europa delle cattedrali, il cui sorgere accompagna e suggella la forte, capillare ripresa della vita urbana avviata con l'inizio del secondo millennio. Unità nella varietà: una situazione che non trova riscontro in altri continenti, ove le grandi distese quasi disabitate si alternano a villaggi anonimi oppure a giganteschi agglomerati urbani che rappresentano la negazione della *civitas*. Ed è dalle scuole annesse alle cattedrali che nascono le "università" medievali (*universitas*: pluralità di cose o persone; in questo caso: corporazione di studenti e docenti). È una vera e propria costellazione di università o *Studia*, che ha il suo prodromo nella celebre scuola medica di Salerno (sorta nel sec. IX su modello arabo) e che poi si propaga, a partire dall'*Alma Mater* di Bologna (1088), con le sedi di Oxford (1096), Salamanca, Parigi, Cambridge, Padova (1222), Napoli, Lisbona, Coimbra, Praga (1348), Cracovia (1364), Vienna, Heidelberg, Lipsia (1409), Uppsala (1477).

Ci avviamo così verso l'inizio dell'età moderna, segnata dall'Umanesimo e dal Rinascimento. Si tratta di un fenomeno all'inizio tutto italiano, anche se nei suoi primordi strettamente legato ai rapporti con Bisanzio e il mondo greco, ma che nel suo diffondersi in Europa assume una duplice connotazione. Se gli umanisti italiani si vantano d'essere eredi diretti dell'antichità greco-romana, al di là delle Alpi il valore universale della cultura umanistica è vissuto in chiave anche nazionale, per cui il sentirsi "europei" (ossia eredi dei Greci e dei Romani) convive con un forte senso d'identità nazionale. Si pensi a Erasmo da Rotterdam, fiero d'essere un *batavus* (olandese), e al suo ideale "sodalizio" che univa umanisti d'oltralpe di diversa provenienza geografica. «*Nostri enim sunt Gotthorum, Vandalorum Francorumque triumph...*»: scriveva con orgoglio l'umanista Beatus Bild, detto Rhenanus, in una lettera del 17 agosto 1531, vantandosi della propria remota ascendenza "barbarica", che a prima vista ha poco a che fare con le *humanae litterae*... È un'altra espressione di quel dualismo che ancor oggi contraddistingue il nostro "essere europei", come ad es. si può cogliere nelle prese di posizione,

in nome dell'Europa, dell'attuale presidente della Repubblica francese.

Dalla *Respublica litterarum* alla *République des lettres*: così si può sintetizzare l'evoluzione dal Rinascimento e dall'età barocca all'età dei lumi. Un processo caratterizzato dal dilatarsi della circolazione delle idee grazie a tre fattori: l'istituzione delle accademie, che fioriscono ovunque, spesso in antitesi al tradizionale sistema universitario; la nascita delle riviste periodiche a partire dal *Journal des sçavans* e dalle *Philosophical Transactions of the Royal Society* (1665); gli scambi epistolari, che danno luogo a una vera e propria "rete" (l'antenata di Internet) che copre quasi l'intera Europa. Al di là dei conflitti politico-militari e delle lacerazioni religiose, la coscienza dell'unità culturale accomuna gl'intellettuali europei (si pensi a figure come Leibniz, Muratori o Voltaire), i quali si sentono membri di una comunità sovranazionale che usa come lingua veicolare dapprima il latino e poi il francese. «[...] i veri uomini di scienza in ogni ramo hanno stretto i legami di questa grande società degli spiriti (*société des esprits*), ovunque diffusa, e sempre indipendente»: così scrive Voltaire nel cap. 34 del suo *Siècle de Louis XIV* (1751).

Lumières, *illuminismo*, *enlightenment*, *Aufklärung*, *ilustración*: sono termini corrispondenti che hanno un denominatore comune ma che anche in questo caso assumono modulazioni diverse a seconda delle tradizioni nazionali con cui si confrontano. L'affermazione di una coscienza europea a partire dal sec. XVIII è dunque opera degli *hommes de lettres* e dei *philosophes*, ovvero degli intellettuali, ed è accompagnata da un movimento duplice ma convergente. Alla valorizzazione dei caratteri *nazionali* (anche sul piano intellettuale) entro il concerto europeo affermatosi con la pace di Westfalia (1648) si affianca il confronto critico con il *diverso* (le antiche civiltà asiatiche e gli abitanti del Nuovo Mondo, e poi dell'Africa subsahariana) che nel sec. XIX sfocerà nella pratica e nell'ideologia del colonialismo. In tale quadro la Rivoluzione francese segna la piena acquisizione del ruolo politico, e non solo culturale, assunto dall'intellettuale (si pensi a Robespierre), che subentra al sovrano dell'*ancien régime* e all'uomo di chiesa nella funzione di guida della vita sociale, e non è più al servizio della Repubblica delle lettere

bensì della Nazione: sì, perché il richiamo ai principi universali della libertà, dell'eguaglianza e della fraternità va di pari passo con l'affermarsi dell'idea di nazione, dapprima in chiave difensiva («*Allons, enfants de la Patrie!...*») e poi espansiva (l'impero napoleonico) e con la conseguente esaltazione del compito che la Storia – uso volutamente l'iniziale maiuscola – avrebbe assegnato al popolo francese.

Va rilevato come questo venir meno, a volte rapido e drammatico, del ruolo sociale e politico svolto per molti secoli dalla chiesa cattolica non ha sempre comportato l'esclusione *ipso facto* del messaggio cristiano dalla nuova prospettiva politica e culturale messa in campo dalla Rivoluzione francese e poi variamente accolta e rimodulata in ambito europeo. Nel corso dell'Ottocento fra i sostenitori della modernità e del progresso vi è infatti un duplice atteggiamento verso la religione cristiana: essa va fatta scomparire perché è il principale ostacolo al pieno affermarsi dei principi del 1789 (Pierre-Joseph Proudhon, Karl Marx...) oppure va riconosciuta nel suo contributo storico, ma inverata e quindi superata tramite l'azione dell'intellettuale laico, che soppianta il tradizionale impegno religioso e sociale del clero (Victor Cousin, Auguste Comte...). Anche in quest'ultimo caso la persistenza della chiesa cattolica in quanto struttura organizzata è naturalmente vista come un ostacolo da abbattere o da ridimensionare radicalmente, ma questo orientamento culturale va tenuto ben presente se vogliamo cogliere a fondo la matrice cristiana della moderna idea d'Europa.

È significativa al riguardo la posizione di Hegel († 1831), per il quale la civiltà e la cultura sono sorte senza dubbio in Oriente (Cina e India), ma il concetto di libertà è nato in Europa, non presso i Greci o i Romani ma – e qui daccapo la prospettiva europea e quella nazionale vanno a braccetto – a opera delle «nazioni germaniche» e grazie al cristianesimo, che ha reso inaccettabile il concetto di schiavitù e ha posto in primo piano l'interiorità spirituale, superando il «dissidio fra l'intimità del cuore e l'esistenza»³.

³ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, La nuova Italia, Firenze 1963, III, 261-264; IV, 4-6, 10-11, 31-32.

Nella parte III dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, dedicata alla «Filosofia dello spirito», dopo aver rilevato che «la libertà è l'essenza propria dello spirito, e cioè la sua realtà stessa», il filosofo tedesco fa presente che

«Intere parti del mondo, l'Africa e l'Oriente, non hanno mai avuto questa idea, e non l'hanno ancora: i Greci e i Romani, Platone e Aristotele, e anche gli Stoici non l'hanno avuta: essi sapevano, per contrario, soltanto che l'uomo è realmente libero mercé la nascita (come cittadino ateniese, spartano ecc.) o mercé la forza del carattere e la coltura, mercé la filosofia (lo schiavo, anche come schiavo e in catene, è libero). Quest'idea è invece venuta nel mondo per opera del Cristianesimo, per il quale l'individuo *come tale* ha valore *infinito*, ed essendo oggetto e scopo dell'amore di Dio, è destinato ad avere relazione assoluta con Dio come spirito, e far che questo spirito dimori in lui: cioè l'uomo è *in sé* destinato alla somma libertà»⁴.

È il tema delle radici cristiane (più precisamente: "giudaico-cristiane") d'Europa, che più di un secolo dopo verrà ribadito con forza da un pensatore decisamente laico come Benedetto Croce nel celebre articolo *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*, apparso nel 1942 in piena guerra mondiale⁵. In seguito su questa linea troviamo, ad es., Federico Chabod – che non era certo un baciapile – con la sua fondamentale *Storia dell'idea d'Europa*, apparsa postuma nel 1961:

«Noi siamo cristiani, e non possiamo non esserlo [...], anche se non seguiamo più le pratiche di culto, perché il cristianesimo ha modellato il nostro modo di sentire e di pensare in guisa incancellabile, e la diversità profonda che c'è fra noi e gli antichi, fra il nostro modo di sentire la vita e quello di un contemporaneo di Pericle e di Augusto è proprio dovuta a questo gran fatto, il maggiore fatto senza dubbio della storia

⁴ ID., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. di B. Croce, introduzione di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1994, § 481, 473-474 (corsivo nel testo).

⁵ Mi permetto qui di rinviare al mio contributo G. PIAIA, *Benedetto Croce: una figura da riscoprire*, in *Atti e Memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere e Arti in Padova*, Memorie della classe di Scienze morali Lettere e Arti, 135 (2022-2023), 3, 173-187, in particolare, 178-187.

universale, cioè il verbo cristiano. Anche i cosiddetti “liberi pensatori”, anche gli “anticlericali” non possono sfuggire a questa sorte comune dello spirito europeo»⁶.

Un’eco di questa consapevolezza storica si può cogliere in un passo del discorso d’insediamento (15 maggio 2006) del defunto presidente Giorgio Napolitano: «Raccolgo [dal messaggio d’augurio di Benedetto XVI] il riferimento ai valori umani e cristiani che sono patrimonio del popolo italiano, ben sapendo quale sia stato il profondo rapporto storico tra la cristianità e il farsi dell’Europa». E qui, nuovamente, la dimensione europea e quella nazionale si trovano congiunte insieme.

Questa prospettiva storico-culturale, che – sottolineo – prescindere dall’essere o meno credenti o praticanti sul piano personale, non è però unanimemente riconosciuta e anzi è stata rovesciata nel corso del Novecento. Basti pensare all’anticristianesimo di Nietzsche o alla celebre opera di Bertrand Russell, *Perché non sono cristiano* (1927) o, per venire ai nostri giorni, al meno celebre pamphlet *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)* (2007) di Piergiorgio Odifreddi, esponente di spicco della Uaar (Unione atei agnostici razionalisti). Ma, al di là di queste singole, rispettabili prese di posizione sul piano intellettuale, negli ultimi tempi si avverte un diffuso movimento volto alla de-cristianizzazione dell’identità europea ovvero alla “sterilizzazione” delle radici cristiane seguendo il modello francese (ma quanti cittadini francesi sono consapevoli che il trionfo *liberté-égalité-fraternité*, che campeggia su tutti i loro edifici scolastici, non è altro che la traduzione sul piano politico e sociale di alcuni principi fondamentali del messaggio cristiano?). E v’è soprattutto, ispirata dal mondo anglosassone, una politica sistematica di occultamento/cancellazione delle radici e dei simboli cristiani dell’Occidente, a cominciare dagli auguri di “buon Natale” e dalla datazione “prima di Cristo” e “dopo Cristo”. Una vera e propria *cancel culture*, che viene giustificata con il *politically correct* e finalizzata al “rispetto degli altri” (in particolare del mondo islamico) in vista della cosiddetta multiculturalità – ma poi, guarda caso,

⁶ CHABOD, *Storia dell’idea d’Europa*, cit., 195.

sono gli stessi *imam* musulmani che rinfacciano a noi “europei doc” di avere rinnegato la religione dei nostri avi⁷.

L'esito finale di questo movimento è l'insignificanza del messaggio religioso cristiano (roba vecchia da confinare nel solaio, ma ormai di case col solaio ce ne sono assai poche) e quindi anche delle opere artistiche e letterarie che esso ha ispirato nel corso di tanti secoli; e qui viene in mente quella turista che, visitando un grande museo italiano, si è stupita per l'insistente ricorrenza di un tema pittorico che rappresenta una donna con un bambino... Non a caso la studiosa francese Danièle Hervieu-Léger ha coniato il termine «esculturazione» (*exculturation*) per indicare la “fuoriuscita” del cristianesimo dalla cultura corrente⁸. È un problema che papa Francesco aveva ben presente, come appare, ad es., dal discorso alla Curia romana del 21 dicembre 2019:

«Non siamo nella cristianità, non più! Oggi non siamo più gli unici che producono cultura, né i primi, né i più ascoltati. Abbiamo pertanto bisogno di un cambiamento di mentalità pastorale, che non vuol dire passare a una pastorale relativistica. Non siamo più in un regime di cristianità perché la fede – specialmente in Europa, ma pure in gran parte dell'Occidente – non costituisce più un presupposto ovvio del vivere comune, anzi spesso viene perfino negata, derisa, emarginata e ridicolizzata».

Va rilevato come questa emarginazione sia stata promossa anche dalle “alte sfere” d'Europa, come traspare dalla premessa del «Preambolo» al *Trattato sull'Unione Europea* (Conferenza di Lisbona, 13 dicembre 2007) che fu oggetto di un acceso dibattito e che così suona nella sua redazione definitiva, molto “francese”: «Ispirandosi alle *eredità culturali, religiose e umanistiche* dell'Europa, da cui si sono sviluppati i valori

⁷ Su questo aspetto sono interessanti le provocatorie considerazioni di Federico Rampini in F. RAMPINI, *Suicidio occidentale*, Mondadori, Milano 2023 e ID., *Grazie, Occidente! Tutto il bene che abbiamo fatto*, Mondadori, Milano 2024.

⁸ D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003. Su questo tema cf. ad es., E. GRIMI (ed.), «Europa cura te ipsam!». *Essays in honour of Rémi Brague*, Stamen, Roma 2021; D. ANTISERI-M. PERA, *Europa senz'anima? Politica, cristianesimo, scienza*, Scholé, Brescia 2024; J.H.H. WELLER, *L'Europa è ancora cristiana? Saggio esplorativo su Cristianesimo, laicità e identità europea*, postfazione di M. Cartabia, Bur, Milano 2025.

universali dei diritti inviolabili e inalienabili della persona, della democrazia, dell'uguaglianza, della libertà e dello Stato di diritto...». Restano così sotto traccia i tre elementi generativi dell'idea d'Europa (la cultura greco-romana, il cristianesimo, l'illuminismo), che danno senso e sostanza ai proclamati «diritti inviolabili e inalienabili della persona» e alla stessa nozione di «democrazia»⁹. Non è soltanto questione di parole né si tratta solo di reminiscenze scolastiche: se viene meno la consapevolezza di questo retroterra storico-culturale è la stessa nozione di "persona" che rischia di diventare qualcosa di vago e di astratto, da tutti riconosciuto a parole ma poi, di fatto, travisato o misconosciuto. Ma allora, perché questa scelta da parte della Comunità Europea? Daccapo, in nome del *politically correct* e come segno di apertura verso la comunità islamica, ormai ben presente in Europa. Ma perché mascherare o annacquare il nostro passato culturale in nome di una malintesa multiculturalità, che dovrebbe invece essere molteplicità e ricchezza, conoscenza (non eliminazione od oscuramento) di identità diverse, in vista di un confronto libero e aperto sui valori? Siamo sicuri che dando un'immagine sbiadita e generica della nostra tradizione culturale poniamo buone basi per il dialogo fra culture diverse?

Detto in breve, un popolo senza memoria è un popolo senza vero futuro. Non si può infatti costruire un futuro diverso prescindendo dal proprio passato; si può certo tentare, e lo si è fatto anche in tempi recenti (si pensi all'Urss), ma gli esiti contraddittori e poco esaltanti sono sotto gli occhi di tutti. Occorre semmai distinguere fra le proprie convinzioni interiori e l'*humus* culturale, con le sue diverse sedimentazioni, in cui si sono storicamente formate le nostre categorie mentali e i nostri sistemi valoriali: un processo animato da una dialettica complessa e a volte paradossale, che non si può ridurre alla semplicistica, comoda contrapposizione tra fede e ragione, tra credente e non credente. Siamo sicuri, ad es., che Voltaire, de Sade, Nietzsche, Sartre e così via, che assunsero un atteggiamento assai critico verso la fede cristiana,

⁹ Rinvio in proposito a G. PIAIA, *Radici cristiane e identità europea: "nichilluminismo"?*, in *Id., I segni dell'umano. Percorsi fra ethos e storia delle idee*, Cleup, Padova 2008, 123-138.

avrebbero pensato nel modo in cui hanno pensato se fossero vissuti in un ambiente culturale islamico o buddista?

Al di là delle facili quanto sterili polemiche, cerchiamo allora di mettere meglio a fuoco l'evoluzione della cultura europea avvenuta nei tre ultimi secoli. A partire dal Settecento il tradizionale rapporto ragione (scienza)-fede (in parole povere, "Terra-Cielo") viene ribaltato da un sempre più pervasivo processo di secolarizzazione. La fede perde il carattere di assoluta trascendenza e viene non solo proiettata nella storia (cosa che il cristianesimo ha sempre fatto, a differenza delle religioni acosmiche come il buddhismo), ma *risolta* in essa, come progetto politico-sociale onnicomprensivo, come attesa di un'età nuova, come costruzione dell'uomo nuovo: cosa non facile, che richiede impegno, sacrificio, eroismo, martirio in vista del progresso, della rigenerazione e della "salvezza" dell'umanità (tutti concetti, a ben vedere, di matrice cristiana). Questa fede del tutto immanente sembra trovare il suo naturale alleato nella scienza, essendo entrambe animate dall'idea di progresso. È qui, fra l'altro, la genesi del *totalitarismo* novecentesco, che nelle sue diverse espressioni (comunismo, fascismo e poi nazismo) rappresenta indubbiamente una novità rispetto al passato.

Ma veniamo all'oggi, il che significa prendere anzitutto coscienza dell'avvento del "postmoderno" e valutarne gli effetti. Il dibattito sul postmoderno, che ha animato assai il finale del secolo passato, sembra ormai messo da parte, come se avesse esaurito la sua carica problematica e innovativa. In realtà dovremmo trarre le debite conseguenze da questa presa di coscienza e cioè dal fatto che sotto più punti di vista (dall'uso senza limiti delle risorse naturali alla progettualità politica e allo stile del "far politica") siamo ben oltre le idee di fondo che hanno guidato l'Europa nei tre ultimi secoli. In particolare la fede immanente tutta calata nella storia e nell'azione politica e sociale, che ha caratterizzato l'ultima, tumultuosa fase della modernità, è ormai alle nostre spalle. Non a caso il nostro tempo è segnato, anche nel campo del progressismo politico ovvero della "sinistra", da una notevole dose di disincanto e soprattutto da una forte carica individualistica che ha preso il posto delle grandi idealità sociali: una deplorable degenerazione, a prima

vista; in realtà è il tentativo di coprire in qualche maniera (enfaticizzando la sempre più estesa gamma dei "diritti soggettivi") il vuoto culturale che si è prodotto con il venir meno della fede nella Storia (basti pensare alla crisi prodotta in molti "fedeli" dall'implosione del regime sovietico e che oggi si traduce nel sostegno più o meno larvato all'imperialismo russo e quindi nella critica all'appoggio che l'Unione Europea continua a fornire all'Ucraina).

Rileggiamo allora, calandolo nel clima attuale, il passo di Hegel sopra citato: nel cristianesimo «l'individuo *come tale* ha valore *infinito*, ed essendo oggetto e scopo dell'amore di Dio, è destinato ad avere relazione assoluta con Dio come spirito, e far sì che questo spirito dimori in lui: cioè l'uomo è *in sé* destinato alla somma libertà». Venuta meno, in seguito alla secolarizzazione, la «relazione assoluta con Dio come spirito», è la libertà di cui gode «l'uomo come tale» che assume un carattere assoluto, sciolto da ogni legame; ma è una libertà cui è venuta meno la *fede* anche in senso immanente e puramente terreno, a meno che non diventi, come in Nietzsche, fede assoluta in sé stesso, visto come «superuomo». Non credo però che nell'attuale clima socio-culturale, condizionato dall'imperante consumismo e appiattito dalla frenetica frequentazione del *web*, il tema nietzschiano del superuomo goda di molta attrattiva, a parte, forse, qualche teorico del transumanismo e del postumanismo. Più modestamente, credo che in questa fase iniziale del postmoderno ci si accontenti di una comoda deriva individualistica ed egotistica, ammantata da un velo di progressismo di cui rischiano di fare le spese le persone più deboli e meno protette.

Dobbiamo allora rassegnarci, limitandoci a inveire: «*O tempora, o mores!*»? A ben vedere il postmoderno ci offre un'opportunità insperata, perché la crisi o quanto meno il forte ridimensionamento della fede immanente (e totalizzante) può ridare spazio e vigore alla fede trascendente, che ha come obiettivo primario e distintivo non l'attuazione di una società più giusta (cosa in sé più che auspicabile, che però non esaurisce il senso del nostro essere-nel-mondo) bensì l'annuncio evangelico che muove dall'Incarnazione del *Verbum* e si conclude con la promessa della Resurrezione, andando ben al di là dell'azione politico-sociale.

Non è un caso che nel deserto interiore che connota il nostro tempo la domanda di spiritualità sia in aumento, anche se, per effetto dell'individualismo, si risolve spesso nel "fai da te" (che nelle punte più elevate riprende l'antica gnosi) o peggio ancora, per sfuggire alla chiusura individualistica, si rifugia nelle sette o nelle conventicole di iniziati. Si tratta allora di intercettare questa domanda di spiritualità, e qui torniamo al richiamo di papa Francesco a una nuova e più adeguata pastorale, cui è molto sensibile anche papa Leone, pur con uno stile diverso. Una pastorale che in prima battuta, paradossalmente, potrebbe essere svolta in maniera più efficace dai credenti laici piuttosto che dagli uomini di chiesa, ai quali – penso al nostro Veneto – tocca oggi scontare le conseguenze del ruolo fortemente direttivo/impositivo svolto in passato dai loro predecessori, in un contesto socio-culturale ben diverso dall'attuale. È dunque una sfida che ci riguarda tutte e tutti, clerici e laici, ed è qui che si giocano le sorti del messaggio di Cristo (ma anche della nostra vecchia, amata Europa) in questo travagliato secolo XXI.

LUIGI STEFANINI: EUROPA, UNA "SFIDA ETICA"

Glori Cappello

Luigi Stefanini (1891-1956) propone una visione dell'Europa fondata sulla persona, sulla singolarità come forma concreta dell'universale e sulla "dialettica del diverso" quale alternativa al nichilismo e all'omologazione. Solo una diversità concorde può dare vita a un'Europa spirituale, capace di unire pluralità e libertà in un progetto umano condiviso.

Parole chiave: singolarità, persona, dialettica del diverso, diversità concorde.

Luigi Stefanini (1891-1956) proposes a vision of Europe based on the person, on singularity as a concrete form of the universal, and on the "dialectic of the different" as an alternative to nihilism and homologation. Only a concordant diversity can give life to a spiritual Europe, capable of uniting plurality and freedom in a shared human project.

Keywords: singularity, person, dialectic of the different, concordant diversity.

1. Premessa

L'istanza dell'interculturalità e del pluralismo culturale è ormai acquisita nella società attuale benché sia molto recente, essendosi affermata nella seconda metà del secolo scorso a seguito delle esperienze del colonialismo e soprattutto della decolonizzazione. Sulla base di questa doverosa quanto evidente precisazione, mi sembra stimolante richiamare le riflessioni che il filosofo trevigiano Luigi Stefanini (1891-1956) propose a suo tempo sull'Europa. Egli ne tratta seguendo una linea di continuità che percorre tutti i suoi scritti, dai manuali per la scuola degli anni Venti e Trenta sino alle ultime opere che evidenziano un pensiero maturo, formatosi attraverso ampie frequentazioni del pensiero europeo dall'esistenzialismo alla *Gestalttheorie*, in una produzione che

spazia dai temi storico-filosofici a quelli pedagogici, dall'estetica alla filosofia della storia, fino alle considerazioni sulla natura dell'immagine e del linguaggio. Le riflessioni sull'europeismo sono sostenute dalla solida base teoretica del suo pensiero e hanno il pregio di aver affrontato il problema in un momento in cui tutti o quasi gli avvenimenti che caratterizzano la lunga e travagliata storia dell'unificazione europea si dovevano ancora verificare¹.

Nel contesto del pensiero stefaniniano l'Europa si colloca come un modo e un luogo privilegiati dove esercitare in concreto un dialogo interculturale che consenta la realizzazione di un'entità unitaria nel pluralismo delle esperienze; un'entità che non si muova soltanto sulla linea politico-economica (anche questa peraltro lontana nel momento in cui Stefanini scriveva), ma trovi sostanza in un minimo comun denominatore che consenta lo scambio e la comprensione di idee ed esperienze diverse, che diverse devono rimanere, ma che si devono poter incontrare e confrontare. «Armonia spirituale», dice Stefanini parlando dell'Europa come "luogo" di questo incontro, con un'espressione oggi desueta ma che esprime un'aspirazione di forte attualità: mantenere le differenze tra soggetti, nazioni, culture, facendo di queste differenze il vero punto di forza e non di debolezza, su cui basare il dialogo per evitare «l'urto e la collisione» che finirebbero per determinare il venir meno della responsabilità e della dignità. In questo senso si può parlare di "sfida etica"².

2. Una domanda: che cos'è l'Europa?

Due sono gli interventi principali in cui Stefanini espone le sue idee sull'Europa, che qui analizziamo confrontandole con osservazioni sullo

¹ Cf. A. SPINELLI, *Europeismo*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1977, vol. II, 855-864: 856: «Che l'Europa, benché sempre divisa politicamente, avesse una tal quale esigenza di unità, era stato un sogno antico, che aveva, nel corso dei secoli, sedotto alcuni poeti, pensatori, statisti, avventurieri politici, ma non si era tradotta in realtà».

² L. STEFANINI, *Personalismo educativo*, Fratelli Bocca, Milano 1955, 197-198.

stesso argomento presenti in altri suoi scritti. Si tratta di due articoli: *Che cos'è l'Europa*³ e *L'anima d'Europa è la singolarità*⁴. Nel primo Stefanini così risponde al quesito:

«I Greci hanno creato il mito d'Atene: mito che ha soggiogato perfino la mentalità di Tucidide, il più positivo degli storici antichi. Noi creiamo il mito d'Europa e possiamo rispondere alla domanda: Che cos'è l'Europa? in quanto teniamo presente un dover essere, un'idea eterna a cui l'Europa s'è avvicinata al massimo nella sua storia secolare. I continenti, le nazioni, gli individui, la storia sono sempre al di sotto dell'ideale da cui sono attratti. L'Europa, nella sua idealità, è il massimo dell'approfondimento e della differenziazione dell'umano col massimo dell'unificazione giuridica, religiosa, culturale»⁵.

L'Europa è dunque «un dover essere, un'idea eterna», che si fonda sulla dimensione dell'*humanitas* nella massima articolazione delle differenze e che si coniuga col «massimo dell'unificazione» delle istituzioni che la reggono e la caratterizzano. In altri termini, se queste ultime sono il dato "forte" su cui giocare l'unità politica europea, gli elementi caratterizzanti l'umano (o la persona, come Stefanini dirà altrove) sono, e devono essere, quelli della "differenziazione", data la sua contrarietà alla massificazione e al conseguente appiattimento della ricchezza delle umane potenzialità. Se all'inizio negli anni Cinquanta il progetto dell'unità europea comincia a delinearsi con qualche speranza quale rimedio ai devastanti nazionalismi, causa di due conflitti mondiali nel breve

³ ID., *Che cos'è l'Europa*, in *Humanitas* 5 (8-9/1950) 781-783. L'intero fascicolo è dedicato al tema «Che cos'è l'Europa?» e riunisce interventi di molti studiosi europei; tra gli italiani, ad es., Arangio-Ruiz, Caramella, Ferrabino, Filiassi Carcano, M. Gentile, Mondolfo, Padovani, Pastore, Redanò, Spirito; fra gli stranieri, Brugger, Chaix-Ruy, Daniel-Rops, Muñoz Alonso, Schlüter-Hermkes e molti altri.

⁴ ID., *L'anima d'Europa è la singolarità*, in *Fiera Letteraria*, 24 maggio 1953 (numero dedicato all'«Unità d'Europa e la cultura») 1-4, ristampa in L. STEFANINI, *Personalismo educativo*, 192-198 (cui facciamo qui riferimento). L'elenco completo degli scritti di Stefanini è in appendice a L. CORRIERI, *Luigi Stefanini: un pensiero attuale*, Prometheus, Milano 2002, 150-194. A Treviso è sorta nel 1996 la Fondazione Luigi Stefanini, che conserva tutte le opere del filosofo, la sua biblioteca, l'archivio delle lettere e dei documenti, e ha sede presso il Seminario vescovile.

⁵ ID., *Che cos'è l'Europa*, cit., 781.

volgere di un trentennio, le riflessioni di Stefanini mettono in guardia da facili ottimismo e individuano bene i pericoli da cui guardarsi, che avrebbero potuto determinare la crisi di un progetto allora solo allo stato aurorale: l'Europa realizzerà sé stessa e salverà i frutti della civiltà per sé e per gli altri solo se riuscirà a resistere alle forze disgregatrici e cioè all'azione negativa della *differenziazione divergente* e dell'*unificazione livellatrice*.

«Unificazione senza differenziazione è, al limite, la legge della materia. Differenziazione senza unificazione è, al limite, la legge del male. L'«essere», nella sua natura metafisica, non è né identità senza diversità né diversità senza unità: è somiglianza. Il regno dello spirito è fatto di «simili», ciascuno dei quali identico a sé stesso e quindi capace di avvicinarsi a tutti gli identici, d'intenderli, di comunicare loro i suoi beni e, in tal senso, d'unificarsi con essi. Dio non è il principio assorbente dell'unificazione nirvanica, ma il principio creatore della distinzione dei simili»⁶.

L'essere, correttamente inteso in senso metafisico, è dunque il «regno dello spirito fatto di simili». È singolare che nella sua considerazione dell'Europa come unità politica e culturale Stefanini faccia ricorso al principio della *similitudo entis*, che salva le infinite differenze degli esseri senza annullarle (come invece avviene nel nirvanismo) ma fa di queste differenze il vero potenziale, la forza di coesione. L'Europa viene vista quasi fosse un grande organismo come il cosmo del *Timeo* platonico, per cui più che all'*analogia entis*, di matrice chiaramente aristotelico-tomista, Stefanini in queste considerazioni si rifà al concetto di *similitudo* e *imago* che tanto gli era caro⁷. Anziché ricorrere alla metafisica classica, il cui concetto totalizzante e unificante di «essere» potrebbe impedire il confronto, egli prospetta cioè un «regno di simili» che si riconoscono come tali, e dunque si incontrano, che non pretendono di stabilire gerarchie e graduatorie e che mantengono le loro differenze. È Dio stesso il creatore, e dunque il garante, del «principio della distinzione dei simili».

⁶ *Ibid.*, 782.

⁷ L. STEFANINI, *Imaginismo come problema filosofico*, Cedam, Padova 1936.

Per il nostro filosofo la civiltà europea è unica non perché egli non riconosca le potenzialità e il valore delle civiltà extra-europee, ma perché il suo momento unificante è il carattere metafisico dell' "umano" che ne costituisce la premessa, cioè l'ineliminabile piano teoretico su cui si fonda la realtà dell'essere e quindi la possibilità stessa di una realtà europea come luogo di incontro e confronto di innumeri differenze, che sono condizione indispensabile per il dialogo. Le forze disgregatrici e antieuropee (si pensi al nazismo) derivano solo da elementi interni al nostro continente, che hanno trovato modo di «polarizzarsi» all'esterno ma hanno realizzato la loro forza distruttrice solo entro la realtà europea.

«Fuori dall'Europa o ai margini dell'Europa si sono andate polarizzando, in modo più o meno schietto e permanente, forme antitetiche di vita umana che l'Europa ha sempre portato in seno. Si potrebbe dire che il mondo è lo schermo su cui l'Europa diffrange la sua luce per riconoscerne le impurità, insieme con la ricchezza festosa della sua gamma colorata. Le forze antieuropee, che possono dunque agire dall'esterno solo in quanto trovano appiglio in un antagonismo endogeno che l'Europa ha sviluppato nel corso della sua storia secolare, derivano, come già abbiamo ricordato, da una *differenziazione divergente* e da una *unificazione livellatrice*»⁸.

«La differenziazione divergente ha spezzato l'unità religiosa d'Europa: ha alimentato l'egoismo dei popoli trasformandone la provvida singolarità nazionale in esclusivismo, brutalmente aggressivo; ha isolato, più o meno decisamente, le culture, sequestrandone i doni comuni in beni e prerogative d'uso privato; ha promosso, col liberalismo, l'individualismo economico, accendendo il culto della libertà là dove esso si presta (piuttosto che ad accentuare le benefiche differenze) ad acuire le diffidenze degli uomini e le ostilità delle classi»⁹.

Per Stefanini la prima forza che ha disgregato la civiltà europea è infatti consistita nella perdita dell'unità religiosa. Per chiarire ulteriormente questo concetto, cui Stefanini dà valenza prioritaria, dobbiamo rifarci

⁸ Id., *Che cos'è l'Europa*, cit. 782.

⁹ *Ibid.*

a una delle opere centrali della sua produzione: *La Chiesa Cattolica*¹⁰. Si tratta di una monografia assai compatta che sintetizza i duemila anni di storia della Chiesa senza sbavature, senza insistere su particolari secondari, senza misconoscere i problemi e i periodi di profonda crisi, ma che vuole affrontare il *quid* della presenza della Chiesa nel mondo europeo. Pervasa da una filosofia della storia che s'ispira all'agostinismo, ma sensibilissima ai rapporti della Chiesa con il pensiero di ogni epoca, essa prelude ai grandi temi della Chiesa conciliare¹¹.

Stefanini vede nella Chiesa l'istituzione che nel Medioevo unifica l'Europa, superando i particolarismi delle varie comunità locali, per dare al continente europeo unità di lingua, di istituzioni, di cultura. In questo mondo unitario si sintetizza senza elisione la multiforme diversità delle tradizioni e in tale processo il ruolo principe è giocato dalle università: «Così, per un naturale svolgimento delle forme della vita e della cultura proprie del Medioevo, non in contrapposizione con esse, sorsero quegli istituti che avrebbero dovuto essere il centro della rinnovata vita intellettuale d'Europa»¹². Ma nei secoli XVI e XVII si rompe l'unità medievale del continente; la Riforma spezza l'unità religiosa, le monarchie nazionali spezzano l'unità politica del Sacro Romano Impero. La Chiesa, attraverso vicissitudini che Stefanini non solo non ignora, ma analizza in dettaglio, supera i momenti difficili confrontandosi con il pensiero e

¹⁰ ID., *La Chiesa Cattolica*, Principato, Milano 1944 (altra edizione: Morcelliana, Brescia 1952).

¹¹ Si fa qui riferimento al saggio di A.M. MOSCHETTI, *Precorrimenti del Vaticano II* in L. Stefanini, in *Studia Patavina* 23 (1977) 571-616, ristampa in ID., *Cercatori dell'Assoluto. Maestri nell'Ateneo padovano*, Maggioli, Rimini 1981, 115-164 (da cui citiamo). «Nella suddetta opera Stefanini si è impegnato per "una visione unitaria della storia della Chiesa cattolica: visione che, penetrando l'anima del secolare istituto, controllasse da quel centro ogni variata esplicazione e calcolasse il peso d'un contributo alla cultura e alla civiltà". Questo proposito, che si precisa nel dimostrare quanto la Chiesa cattolica sia capace di fecondare le più diverse forme di cultura e di civiltà, salvando integralmente la natura del soprannaturale e senza identificarsi mai definitivamente con qualcuna delle forme stesse, è ciò che mi induce, soprattutto, a indicare in Stefanini un precursore lungimirante del Vaticano II, e, ancora una volta, sulla linea della spiritualità francescana e giobertiana, saldamente contenuta nella più schietta ortodossia e senza inquinamenti ideologici» (*ibid.*, 146).

¹² STEFANINI., *La Chiesa Cattolica*, cit., 214.

con le istituzioni europee sino al Novecento. Egli giudica positivamente il ruolo unificante della Chiesa, e quindi della religione e della cultura da essa portate avanti, ruolo che non ha le caratteristiche dell'assolutismo che da molte parti le è contestato:

«È stato detto che l'eupeismo è dramma¹³, e il dramma è dovuto alla tensione degli elementi che la Chiesa vi ha seminato, recandoli in sé stessa in antitesi irresoluta: natura e soprannatura, mondanità e spiritualità, libertà e grazia, storia ed eternità, politica e religiosità, spirito di pietà e spirito di governo, personalismo e organizzazione reggimentale, intimità di sentire e ritualismo, spontaneità di consenso e definizione letterale. Noi, invece, non affetti dalla moda antinomistica, vediamo la grandezza della Chiesa piuttosto nella sua capacità di sintesi che nella tensione dilaniante ch'essa avrebbe generato nel corso della storia; diciamo che i termini di ciascuna antitesi costituiscono gli elementi di una integrazione, esprime una verità totale nella ricchezza dei suoi aspetti, e i termini dissociati si sono contrapposti drammaticamente fuori del suo magistero, ovvero in taluna articolazione del suo organismo, nei momenti di depressione, nei quali è mancato il vigore per contenere gli elementi in equilibrata coesione»¹⁴.

È un passo importante che illumina la natura del dialogo interno all'Europa, che è dramma, cioè tensione continua, perché frutto di un delicato e precario equilibrio tra elementi naturali e soprannaturali, tra spiritualità e ragion di stato, tra forze disgregatrici e capacità intrinseca di coesione. I termini di ciascuna antitesi costituiscono gli elementi della successiva integrazione, nel contesto di un dialogo continuo, di un vero dialogo in cui ciascuno ha posizioni diverse, poiché il confronto non è monologo. Le differenze sono benefiche, le diffidenze sono distruttrici. Qui Stefanini associa eupeismo e Chiesa cattolica, perché la sua cultura è erede da un lato della filosofia greca classica, che creò il *mito* di Europa e fornì le categorie concettuali alla filosofia e alla teologia

¹³ «La storia della Chiesa non fu mai idillio, sempre dramma»: così si apre la terza parte dell'opera, intitolata appunto «Crisi morale e culturale» (*ibid.*, 139).

¹⁴ *Ibid.*, 403.

cristiana del Medioevo, e dall'altro della cultura romantica tedesca¹⁵. Se la grecità inventò il mito di Europa, la cristianità ne realizzò il disegno. Se la *differenziazione divergente* ha spezzato l'unità religiosa dell'Europa, ne ha anche accentuato il nazionalismo brutale e aggressivo; non dimentichiamo che queste osservazioni sono dei primi anni Cinquanta, periodo in cui il dramma del secondo conflitto mondiale, con l'esplosione dei nazionalismi che precipitarono il continente a un passo dalla distruzione, non è un lontano ricordo, ma vive sono ancora le ferite e le lacerazioni conseguenti.

Per Stefanini l'identità nazionale, che si contrappone al nazionalismo, non è un elemento negativo; anzi, essa si riferisce al concetto di *persona*, della quale la società e lo stato rafforzano le potenzialità con la ricchezza delle differenze individuali e la varietà delle istituzioni. Riprendiamo una citazione tratta da *Personalismo educativo*:

«Oltraggio alla persona è anche attentare alla nazione. La lotta contro i falsi nazionalismi, i quali mirano a sequestrare l'uomo nell'egoismo carnale dei popoli, non deve coinvolgere la più ampia sintesi sociale in cui il collettivo si personifica ulteriormente per rafforzare 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

¹⁵ Penso a Novalis e al suo *Die Christenheit oder Europa*, cf. NOVALIS, *La cristianità o Europa*, testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano 2002. Novalis è un autore che Stefanini apprezza e cita molto, anche se non esplicitamente nel saggio sull'Europa: L. STEFANINI, *Idealismo cristiano*, Zannoni, Padova 1931, 66; ID., *Imaginismo come problema filosofico*, cit., 60, 66, 79; ID., *Il dramma filosofico della Germania*, Cedam, Padova 1938, 125 e 179; ID., *Arte e critica*, Principato, Milano 1943, 15; ID., *La Chiesa cattolica*, cit., 397; ID., *L'arte come parola assoluta*, in *Giornale critico della filosofia italiana* 2, (1954) 218-240, qui 224; ID., *Trattato di estetica*, Morcelliana, Brescia 1955, 126.

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»¹⁶.

Nel processo di riunificazione europea è necessario accentuare le «differenze convergenti» in modo tale da creare un antidoto a quelle «antagoniste». Viene ribadito il concetto che riunificare e rendere coeso non significa pretendere di eliminare le differenze e nemmeno ridurre l'*umano* al dato della sola economicità. Con il concetto di persona, e con il conseguente personalismo, che è uno degli elementi più importanti del pensiero stefaniniano, si afferma il piano dell'*humanitas* come dato basilare, privo di contenuti specifici se non quelli dell'uomo in quanto tale, e dunque piano ideale per l'incontro/confronto delle diverse tradizioni e culture. La riduzione e l'appiattimento dell'*humanitas* della persona a contenuti specifici e limitanti, che l'Europa ha esportato nel resto del mondo, le vengono ora restituiti come forma di disgregazione:

«L'unificazione livellatrice tende a imporsi attraverso una contrazione dell'umano nella misura angusta dell'economicità; attraverso una estensione illegittima a tutti i domini umani dei procedimenti impersonali delle scienze esatte e sperimentali: attraverso la standardizzazione di mezzi algebrici e meccanici di accertamento psicologico e di educazione. Tecnicismo, macchinismo, statalismo, economicismo: sono altrettante forme d'appiattimento umano che l'Europa ha suggerito al mondo, quasi per espellerle da sé, e che il mondo le sta restituendo»¹⁷.

La chiusa del brevissimo saggio, chiara e sintetica, suggerisce l'«armonia spirituale» come luogo d'incontro delle differenze e condizione del dialogo autentico. Si potrebbe ipotizzare che qui Stefanini superi anche il piano tradizionale dell'ermeneutica, cui per più di qualche aspetto la

¹⁶ L. STEFANINI, *Personalismo educativo*, cit., 70-71. L'identico concetto è presente in ID., *Relazione introduttiva*, in *Persona e società. Atti del VI Convegno di studi filosofici cristiani (6-8 settembre 1950)*, Liviana, Padova 1951, 37-66.

¹⁷ ID., *Che cos'è l'Europa*, cit., 782.

sua filosofia può essere ricondotta come anticipatrice¹⁸, perché non esiste un soggetto privilegiato cui ricondurre la fusione degli orizzonti, ma solo il dato dell'universalità della persona umana, che pur conserva l'elemento irrinunciabile della singolarità, che è l'orizzonte entro cui può aversi il dialogo, non la camicia di forza che pretende risultati definitivi e a essi condiziona tutto il resto: «Non si unifica l'Europa sopprimendone le differenze che sono la ragione più alta del suo messaggio storico, anzi approfondendole fino al punto in cui il diverso umano superi la sfera della rivalità carnale e tocchi il livello dell'armonia spirituale»¹⁹.

3. La singolarità è l'anima dell'Europa

L'apertura del secondo saggio mette in luce un apparente ossimoro:

«L'Europa è portatrice della grande idea, pur spesso oscurata e contraddetta: *il grado che meglio racchiude la universalità dell'essere è il più singolare*. La singolarità è la concretezza dell'universale e l'universalità del concreto: si pone tra gli estremi sofisticati dell'universalità astratta e dell'individualità empirica. La spersonalizzazione dell'essere è il sofisma che conclude per un verso al nirvanismo, per un altro verso all'individualismo dissolutore»²⁰.

Nella costituenda Europa, continente dove le differenze tra popoli e storie rappresentano una gamma quasi infinita, minimo comun denominatore è dunque la singolarità, che è il contrario del piano dell'individuale, così come dell'astratto, ed è la condizione ineliminabile e pregiudiziale del confronto. Per Stefanini è questo l'insegnamento evangelico, che rappresenta una significativa e radicale rottura di continuità rispetto al mondo classico greco e latino:

¹⁸ G. CAPPELLO, *Pensare l'altro. Luigi Stefanini e l'ermeneutica contemporanea*, in G. CAPPELLO-R. PAGOTTO (curr.), *Luigi Stefanini e l'odierna antropologia filosofica*, Cleup, Padova 2011, 63-80.

¹⁹ L. STEFANINI, *Che cos'è l'Europa*, cit., 783.

²⁰ ID., *Personalismo educativo*, cit., 192-193 (corsivo dell'autore).

«La rivoluzione spirituale del Cristianesimo implica una rivoluzione di cultura rispetto al mondo classico, in quanto sottrae l'assoluto alla razionalità impersonale e astratta del mero intelligibile e ne fa un'intelligenza conclusa nel ciclo perfetto della volontà e dell'amore. È una rivoluzione teologica che interessa tutti gli strati dell'essere, perché l'universale, già determinatissimo in sé medesimo, non cerca nelle cose definite una determinazione che gli manca, anzi prolifera fuori di sé altro essere, segnato nelle nature razionali coll'impronta della singolarità, a cui conseguono libertà e responsabilità. Ogni forma di *nirvanismo* sarà incompatibile con la nuova civiltà»²¹.

Con il cristianesimo i diversi modi di nullificazione del piano dell'essere sono dunque superati: si tratta di una vera «rivoluzione teologica», che garantisce sia il piano dell'essere sia, di conseguenza, quello del volere; è cioè garantita la possibilità dell'etica, di un mondo di valori che sul piano dell'essere si fondano e si costituiscono non sul modo tradizionale basato sulla metafisica classica, ma sulla singolarità della persona e quindi sulla *metafisica della persona*²², cui «conseguono» libertà e responsabilità; e questo perché non è la persona che viene "dedotta" dalla società, al contrario è «deduzione irreversibile quella della società dalla persona». La persona è «fine in sé», «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; [...] il *bonum comune* coincide esattamente coll'espressione, l'esercizio e la

²¹ *Ibid.*, 193.

²² Cf. L. STEFANINI, *La metafisica della persona e altri saggi*, Liviana, Padova 1950, 4: «La metafisica della persona non intende oppugnare, come falsa, una metafisica dell'essere: soltanto la ritiene incompleta, quasi dicesse la verità, non tutta la verità»; *Id.*, *La mia prospettiva filosofica*, Liviana, Padova 1950, 205: «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» (corsivo dell'autore; questo saggio è stato ripubblicato a cura dell'Associazione filosofica trevigiana, con testimonianza di A. Rigobello e commento di R. Pagotto, Canova, Treviso 1996). È necessario che «l'ontologia personalistica diventi un'axiologia. Il valore s'accende nell'essere perché l'essere è persona o rientra nell'atto efficace della persona» (*ibid.*, 222).

preservazione dei valori della persona umana»²³. La persona è creatrice, non portatrice di valori, afferma Stefanini, confrontandosi in modo serrato già nel 1938 con il pensiero di Max Scheler²⁴.

La possibilità di nullificazione ontologica, che è pericolo incombente se manca una ri-fondazione della metafisica, viene articolata in più piani: dal piano teologico a quello logico, da quello etico a quello scientifico-tecnologico, per concludersi con il piano giuridico e politico. Come ci si può opporre alle forze dissolvitrici che agiscono all'interno di ciascun ambito? Elaborando un antidoto: se ci si vuole opporre efficacemente all'assenza di Dio (nirvanismo teologico) si deve salvare «la fede nell'uomo e nella sua opera», riaffermando decisamente la sua libertà contro ogni possibile predestinazione, libertà che è stata riaffermata, prima che dalle assemblee rivoluzionarie, dagli stessi concili, «sia pure nei confronti della grazia»²⁵.

Contro la nientificazione logica, ben rappresentata dall'unicità dell'intelletto averroista, ma anche dal circolo dialettico della logica hegeliana che ha travolto e annullato la persona, si è trovato un antidoto adeguato nell'esistenzialismo. Conformismo e furia rivoluzionaria sono gli artefici della nullificazione dell'etica, ma «in chi conserva passivamente e in chi distrugge voluttuariamente è la nostalgia sviata della partecipazione a beni comuni che non sono beni per il singolo se non dal singolo attivamente e consapevolmente conquistati»²⁶; dunque la *partecipazione consapevole* a beni comuni è la forza che preserva il piano dell'etica.

Dal nirvanismo scientifico-tecnologico (che «elide le differenze umane, estingue il desiderio delle cose rare e preziose, funzionalizza la vita in una ricerca di mezzi e di strumenti tra i quali non c'è posto per

²³ Id., *Personalismo sociale*, cit., 61-62.

²⁴ Id., *Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo*, Cedam, Padova 1938, 62-118; l'opera verrà ripubblicata senza modificazioni (a parte alcune pagine soppresse nell'edizione del '38 dalla censura fascista, che aveva ravvisato critiche allo stato nazista) con il titolo *Il dramma filosofico della Germania*, Cedam, Padova 1948. Al pensiero di Max Scheler è qui dedicato un intero capitolo (61-118).

²⁵ Id., *Personalismo educativo*, cit., 194.

²⁶ *Ibid.*, 196.

ciò che è degno di essere amato in sé e per sé») e dal conseguente meccanicismo che produce «uomini standardizzati, calibrati secondo la misura della macchina e delle merci», l'Europa si è difesa e riscattata tramite il «"contingentismo"²⁷, che è il primo tentativo di ristabilire le differenze irriducibili tra i piani dell'essere, e anche l'"indeterminismo"²⁸ della scienza attuale pone un'istanza, non ancora esattamente definita, ribelle al principio della macchina cosmica»²⁹.

Il nirvanismo giuridico è il risultato di un diritto che non si fonda sulla persona: «Chi ancora crede non essere possibile fecondare la legge senza farle violenza, manifesta una nostalgia sviata della equità. L'*aequum* è la forma personale dello *ius*, senza della quale il supremo diritto diventa somma ingiustizia»³⁰. La nientificazione sul piano della politica è analizzata con riferimento a quelle istituzioni che sembravano universalistiche ma non lo erano: «Scavalcando i secoli, è possibile congiungere con una linea ideale il *Sacro Romano Impero*, la *Santa Alleanza* e l'*Internazionale*. Hanno protetto le differenze, provocandole e combattendole»³¹, ma non hanno salvato le diversità. In sintesi, è proprio la metafisica della persona, che non è individualismo né particolarismo, ma *universalità personale in sé*, che può salvare l'Europa dal rischio di una nullificazione della vita politica e culturale, dando così fondamento all'etica³².

²⁷ Stefanini si riferisce in particolare alla filosofia di Émile Boutroux.

²⁸ Si allude qui alla fisica quantistica (W.K. Heisenberg), ma soprattutto all'"indeterminismo filosofico" di Boutroux e Bergson.

²⁹ STEFANINI, *Personalismo educativo*, cit., 196.

³⁰ *Ibid.*, 197.

³¹ *Ibid.*

³² Un'analogia si può cogliere anche in un breve, ma incisivo saggio di P. RICOEUR, *La persona*, tr. it. di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 1997 (ed. francese: *Meurt le personnalisme, revient la personne*, 1983). La *persona*, non il *personalismo* (che, come tutti gli *-ismi*, ci appare «semplice fantasma concettuale»), può dare un senso alla filosofia oggi: «Se la persona ritorna, ciò accade perché resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali evocate da altri: voglio dire: un candidato migliore rispetto a tutte le altre entità ereditate dalle bufere culturali sopra ricordate. [...] Ho designato quattro piani, o quattro strati, di ciò che potrebbe costituire una fenomenologia

All'opposto del *nirvanismo* sta il *particolarismo*, il quale si salva dall'universalità astratta esasperando negli uomini le differenze divergenti e antagonistiche: «Le parti, empiricamente sentite e concepite, non possono entrare in rapporto fra loro se non in ragione d'urto e di collisione. Allora il senso della dignità e della responsabilità personale decade nell'individualismo [...] È la perdita dell'universalità personale in sé, negli altri, in Dio: senz'altro, la perdita di Dio. L'Europa ha sperimentato la contrazione e la decadenza, toccando il fondo della tragedia»³³. La «tragedia» dell'Europa consiste nella perdita dell'«universalità personale in sé», che è vera e propria «perdita di Dio». La modernità in tutte le sue declinazioni culturali e politiche ha perso Dio perché ha perso l'uomo³⁴.

«Non sarebbe buon consiglio tentare di ricostruire l'anima universale d'Europa con l'applicazione sociale e politica di quell'antinomismo assoluto che alcuni filosofi vanno predicando»³⁵. Invece di presumere un arricchimento della storia, da conseguirsi con i brandelli rappezzati di un'umanità sanguinante, è da insegnare agli uomini il gusto di cercare

ermeneutica della persona: linguaggio, azione, racconto, vita etica. D'altronde si dovrebbe più correttamente parlare di: *uomo parlante*, *uomo agente* (e aggiungerei *uomo sofferente*), *uomo narratore* e infine *uomo responsabile*» (*ibid.*, 39). E più avanti: «Una ripresa, oggi, dell'idea di persona ha tutto l'interesse a dialogare con le filosofie ispirate da quella che è chiamata *la svolta linguistica*. Non che tutto si riduca al linguaggio, come talora con eccesso è affermato nelle concezioni in cui il linguaggio ha perso il proprio riferimento al mondo della vita, a quello della azione e a quello delle relazioni interpersonali». Se il piano della *semantica* dà l'occasione per un primo profilo della persona in quanto singolarità, è il piano della *pragmatica* che risulta determinante ai fini della relazione con l'altro (*ibid.*, 49-56).

³³ *Id.*, *Personalismo educativo*, cit., 197-198.

³⁴ «Il pensiero moderno non ha collocato l'uomo al posto di Dio: ha collocato al posto dell'uomo e al posto di Dio una logicità impersonale» e ha perso ad un tempo Dio e l'uomo, ma «ha perso Dio perché ha perso, innanzitutto, l'uomo» (L. STEFANINI, *Introduzione in Ricostruzione metafisica, Atti del IV Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari*, Liviana, Padova 1949, 27-28).

³⁵ Stefanini si riferisce qui alla fenomenologia, come dirà esplicitamente in L. STEFANINI, *Premessa metodologica all'estetica*, in *Giornale critico della filosofia italiana* 32 (2/1953) 136-154, precisando come questo «antinomismo assoluto» diventi in ultima analisi solo apparente (*ibid.*, 138). In sintesi, Stefanini non apprezza l'antinomia tra realtà e fenomeno che si risolve in un'antitesi, la quale non giova né a un elemento né all'altro.

nei propri vicini "qualche cosa di abbastanza affine da essere inteso, di abbastanza diverso da risvegliare l'attenzione, e di grande abbastanza da imporre ammirazione" (Whitehead). Il male non va cercato come incremento del bene: esso è l'antagonista del bene, che serve al bene solo in quanto può farcelo desiderare. La vitalità di un organismo non viene dalla malattia. C'è abbastanza ricchezza e varietà nell'essere perché si debba cercare di accendere la vita con i guizzi dell'incendio. Tra l'unità amorfa e la diversità antagonistica sta di mezzo il diverso concorde. Della diversità concorde gli uomini hanno bisogno per godere una musica e una poesia, come per compiere un lavoro produttivo o edificare lo Stato o unificare un continente: perfino per avvivare un organismo mistico. La dialettica del diverso – dopo quelle dell'identità e della contraddizione – non è stata ancora studiata dai filosofi. Quando l'intenderanno, potranno farla intendere anche ai politici»³⁶.

È importante precisare la natura di questa «dialettica del diverso», cui Stefanini dà particolare rilievo nella sua ultima produzione:

«Il pensiero vive nel richiamo che il diverso rivolge al diverso per entrare con lui nell'armonia del tutto e trovarvi una ragione sufficiente che non sia data dalla riduzione deduttiva del diverso nello schema angusto dell'identità. La *ragione sufficiente* delle cose è la *cagione sufficiente* di esse: e la cagione sufficiente si ritrova nell'umana produttività e nella creatività divina. Perciò alla logica dell'identità e alla logica della contraddizione io contrappongo rispettivamente la dialettica del diverso e la dilemmatica morale: *Aut-Aut; Et-Et*»³⁷.

Tale concetto è ripreso e chiarito in *Personalismo sociale*:

«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'*éteron* 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*»³⁸.

³⁶ Id., *Personalismo educativo*, cit., 198.

³⁷ Id., *La mia prospettiva filosofica*, cit., 221-222.

³⁸ Id., *Personalismo sociale*, cit., 75. Il concetto è presente anche nella riflessione estetica: la filosofia e l'estetica hanno preferito passare dalla *logica dell'identità* a quella della

La dialettica del diverso viene non a caso dallo studio di Platone, che si concretizzò in un'imponente monografia in due volumi che affronta tutto il pensiero dell'ateniese e occupa una posizione di primo piano nella storiografia platonica del Novecento³⁹.

Nel passo sopra riferito tale dialettica è significativamente collegata al concetto di "singolarità", che è momento centrale del breve intervento sull'Europa e intende proporsi come valida alternativa sia alla logica dell'identità e di non contraddizione di matrice aristotelico-tomista sia alla hegeliana, e neo-idealista, logica della contraddizione e del superamento dialettico. Questi due tipi di logica non convincono Stefanini: la prima salva l'identità dei concetti immobilizzandoli in una identità dalla quale risulta difficile uscire, l'altra annulla le differenze in un movimento dialettico che le supera senza salvaguardarle. Solo la logica del diverso può regolare i rapporti di una visione personalistica

*contraddizione saltando il metodo della logica del diverso. Se l'antinomismo assoluto del fenomenologo diventa antinomia apparente, se la logica hegeliana della contraddizione non si regge sulla negazione, ma sulla negazione della negazione, allora «gli opposti sono il grado massimo di diversità tra le variazioni comprese in un medesimo ciclo. La contraddizione è la contrarietà divergente, da cui non si può uscire se non con una scelta: l'opposizione è la contrarietà convergente che deve essere conclusa con la sintesi. [...] Chi possiede gli estremi dell'opposizione controlla tutto il terreno intermedio, per il motivo suddetto che l'opposizione è il grado estremo della diversità. Il buon metodo dell'estetica è quello che dico dell'opposizione: confronto con le posizioni polari dell'esperienza artistica affinché il concetto dell'arte possa riuscire al massimo comprensivo, evitando ogni parzialità» (L. STEFANINI, *Premessa metodologica all'estetica*, cit., 153-154).*

³⁹ ID., *Platone*, Cedam, Padova 1932-1935, 2 voll. (II ed. 1949). Nel 1991, centesimo anniversario della nascita di Stefanini, gli Istituti di Filosofia e Storia della Filosofia dell'Università di Padova curarono una reimpressione anastatica del *Platone*, ormai fuori commercio (Bertoncello, Cittadella-Padova). Sui nessi storico-teoretici che motivano l'opera di Stefanini cf. A. ZADRO, *Platone nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1987, in particolare 114-118; ID., *Scepsi e immaginismo nel Platone di Stefanini*, in *Verifiche* 20 (1991) 242-263 («L'ampia opera, che noi consideriamo il maggior contributo della tradizione filosofica italiana alla storiografia platonica fino ad ora apparso nel nostro secolo, si appoggia su alcuni capisaldi concettuali ed interpretativi, [...] capaci ancora di sostenere e di giustificare ulteriori sviluppi ed approfondimenti», *ibid.*, 243).

dell'essere, del conoscere, del volere⁴⁰. Un messaggio che suona quanto mai attuale nell'Europa di oggi, in cui la percezione delle differenze, vissute solo come ostacoli, ha arrestato un processo di unificazione che vada oltre la moneta unica.

⁴⁰ Della dialettica del diverso Stefanini tratta ampiamente anche nel suo L. STEFANINI, *Gioberti*, Bocca, Milano 1947, in particolare 340-343. «Il Gioberti si oppone sia alla sterile logica dell'identità, sia alla dialettica della contraddizione di Hegel» (*ibid.*, 340). Nel pensiero giobertiano Stefanini coglie anche un anticipo del suo personalismo (ID., *Personalismo giobertiano*, in *Giornale di Metafisica* 7 (1952) 545-558, rist. in ID., *Personalismo filosofico*, cit., 221-244).

EUROPA, TORNA ALLA TUA ANIMA

Giuseppe Goisis

L'Europa non può essere solo entità geografica o istituzionale, ma anima vivente, coscienza storica e progetto culturale. Se ha attraversato una fase critica che ha rischiato di trasformarla in una tecnocrazia senz'anima, è stato per l'oblio di quei valori che costituivano la base dell'Unione per i padri fondatori: la centralità della persona, della democrazia, il rispetto dei diritti umani, della libertà, della giustizia, dell'eguaglianza, delle minoranze. Solo riscoprendoli, l'Unione potrà ritrovare in sé le risorse necessarie per diventare una vera "comunità" e progettare il proprio domani.

Parole chiave: Europa, democrazia, diritti umani, libertà, giustizia, minoranze, comunità, futuro condiviso.

Europe cannot be just a geographical or institutional entity, but a living soul, a historical conscience and a cultural project. If it has gone through a critical phase that has risked transforming into a soulless technocracy, it has been due to the oblivion of those values, which constituted the basis of the Union for the founding fathers: the centrality of the person, democracy, respect for human rights, freedom, justice, equality, minorities. Only by discovering them the Union will be able to find within itself the resources necessary to become a true "community" and to plan its tomorrow.

Keywords: Europe, democracy, human rights, freedom, justice, minorities, community, shared future

Il titolo, forse un po' enfatico, del mio intervento richiama l'apertura di un famoso articolo di Jean Daniel: non proprio lo stesso titolo, ma con qualche risonanza in comune¹...

¹ Trascrizione della videoconferenza del 10 ottobre 2021, riveduta dall'autore.

L'amico e importante studioso Francesco Leoncini si domanda se l'Europa di oggi sia poi in grado di capire cosa significa "anima", cioè un'ispirazione profonda, una connessione che integra tutte le parti e i diversi aspetti, che un'analisi distingue, mentre un accurato sguardo ricomprende ed unifica (è nel periodo romantico che l'anima dei popoli diventa un tema saliente, per indicare l'organicità di una visione che sviluppandosi cammina verso una mèta comune)².

Sia quella dell'anima una semplice metafora, sia qualche cosa di più complesso, dettato dal gusto per una dimensione etica ricomprendente, mi pare esprima bene la volontà dell'Europa orientata, in un certo modo, a *rinunciare all'Europa stessa*, obliando, per inerzia o insipienza, il proprio lascito spirituale e quel sistema di valori che gioca, in una grande politica, un ruolo così importante, sollecitando a trovare quelle energie, di collaborazione e convergenza, che, a prima vista, non si pensa di possedere, almeno in modo adeguato rispetto alle grandi sfide della contemporaneità.

Se non si conosce che cosa è l'anima, neppure per analogia e per metafora, occorre accennare, come sfondo, all'inaridimento delle radici cristiane dell'Europa; il loro indebolirsi trascina con sé, inevitabilmente, quel linguaggio "religioso", in senso lato, entro il quale parole come "Divino", "anima" ... diventano perspicue³.

Lo studioso E.W. Böckenförde, seguito da R. Spaemann, paragona l'imponente eredità ebraico-cristiana che ha permeato la storia e la cultura europea ad un grande focolare, dal quale si dipartono mille scintille, che hanno riscaldato tanti cuori, spingendoli, come ha sottolineato V. Mathieu, ad alimentare lo spirito d'avventura e, soprattutto, facendo lievitare un gusto irresistibile per l'azione trasformatrice, secondo un'interpretazione attivistica, per la quale la contemplazione si riversa, direi trabocca, nella militanza quotidiana nel mondo (il tema del "fare la verità").

² T.G. MASARYK, *La nuova Europa. Il punto di vista slavo*, a cura di F. Leoncini, Castelvechi, Bologna 2021.

³ Cfr. J. RATZINGER (Benedetto XVI), *La vera Europa. Identità e missione*, Cantagalli, Siena 2021.

Ho preso ad interessarmi della grande questione dell'Europa in sintonia con il Centro "Rezzara" di Vicenza circa quarant'anni fa, redigendo con particolare entusiasmo due brevi testi, d'interesse educativo: *Europa e Mediterraneo* e *L'Europa e la pace*⁴.

Successivamente, mi sono concentrato sul tema, allora risonante e perfino di moda, delle radici cristiane dell'Europa, pubblicando un primo scritto per l'Istituto S. Bernardino di Venezia, poi un altro testo, più organico, entro una miscellanea: *Filosofi per l'Europa*⁵. Completano questo sintetico elenco il volume *Eiréne*, l'articolo *L'identità culturale europea. Un punto di vista filosofico* e infine un altro contributo: *Ripensare l'Europa, per ricostruirla in modo più giusto*⁶.

Loredana Sciolla si interroga su quali siano i valori dell'Europa e sulla loro giustificazione. Non solo vengono esaminate le caratteristiche fondamentali di tali valori, ma anche le più importanti tradizioni etico-religiose che ne hanno costituito la culla e la conseguente continuità nel tempo; si discute del cristianesimo, nelle tre articolazioni del cattolicesimo, del protestantesimo e dell'ortodossia, ma si evoca anche la tradizione ebraica e quella islamica, assai influenti e ancor oggi in via di evoluzione. Infatti la modernizzazione e l'industrializzazione che hanno caratterizzato la storia dell'Europa hanno generato anche un accelerato processo di *secolarizzazione*, che distingue i vari luoghi dell'Europa in aree geografiche più sviluppate e altre meno, come accaduto negli USA⁷.

⁴ G. GOISIS, *L'Europa e la pace*, Edizioni del Rezzara, Vicenza 1991; ID., *Europa e Mediterraneo*, Edizioni del Rezzara, Vicenza 1992 (ambedue i contributi sono contenuti in volumi miscellanei).

⁵ ID., *Quelle fluttuanti radici: l'Europa cristiana tra memoria e progetto*, in *Filosofi per l'Europa. Differenze in dialogo*, a cura di L. Alici- F. Totaro, EUM, Macerata 2006, 89-120.

⁶ ID., *Eiréne. Lo spirito europeo e le sorgenti della pace*, Gabrielli Editore, Verona 2000; ID., *L'identità culturale europea. Un punto di vista filosofico*, in *Le culture dell'Europa, l'Europa della cultura*, a cura di L. Zagato- M. Vecco, F. Angeli, Milano 2011, 272-298; ID., *Ripensare l'Europa, per ricostruirla in modo più giusto*, in *Utopia (Europa), ovvero del diventare cittadini europei*, a cura di A. Camerotto-F.M. Pontani, Mimesis, Milano-Udine 2019, 177-193.

⁷ Per quel che concerne la sfida dei valori, consiglio ai lettori L. SCIOLLA (cur.), *I valori dell'Europa*, Treccani, Roma 2021; in questa sintesi efficace si pone la questione decisiva: se l'Europa, o quel che ne resta, sia solo un caso particolare, specifico e determinato, o se,

C'è tanto di convenzionale, di pressapochistico sentito dire nelle prese di posizione riguardanti molti aspetti dell'Europa. Ci vuole allora, da parte nostra, una grande cura nel dialogo e nella persuasione. Quanti esprimono il loro dissenso nei confronti dell'Europa unita e del suo cammino, parlando della cricca degli eurocrati e della burocrazia di Bruxelles, avvolgendo il termine popolo in un'aura contrappositiva, non dicono sempre sciocchezze, attingono a qualche verità, ma la esprimono in modo vaghissimo, e non aiutano un dialogo approfondito. Ci mancano solo i banchieri e i loro poteri più o meno occulti, poteri che rappresenterebbero una specie di "bancocrazia", che richiama alla mente l'infausta retorica della "plutocrazia"!

Una tipica teoria del complotto, di fondamento assai dubbio, ruota attorno al cosiddetto "piano Kalergi". Questi teorici del complotto ritengono che l'illustre europeista Kalergi, propositore del progetto di "Paneuropa", avrebbe voluto in realtà favorire l'immigrazione di etnie extraeuropee con l'intendimento di rendere gli Europei una minoranza sempre meno padrona nei suoi territori e nei suoi possedimenti.

Ora, con tali argomenti diventa difficile recuperare i valori dell'Europa, in un contesto nel quale l'attuale configurazione della UE appare, in una simile prospettiva, come una mera caricatura, una sorta di malattia o di distorsione dei più elevati ideali dell'Europa, che si snodano, invece, come una catena ininterrotta e coerente, che procede da Erasmo fino a oggi: valori per cui l'Europa ha dei confini, ma non delle barriere assolute e intrascendibili.

I valori principali sui quali l'Europa si attesta sono principi non negoziabili ed elencabili rapidamente:

- rispetto dei Diritti umani
- rispetto della libertà
- osservanza delle regole democratiche e loro espansione
- rispetto dell'eguaglianza
- valore dello Stato di diritto

come la mitologica fenice, possa risorgere dalle sue ceneri, rivivendo come un *paradigma* universale.

– rispetto dei diritti fondamentali delle minoranze, in particolare quelle religiose, dei bambini e in fine quella delle donne, anche se, propriamente, esse non sono una minoranza.

Sono dunque valori non separati fra loro ma in armonica continuità; e ricordo che l'Europa si caratterizza per *l'invenzione dell'ideale*, un tema decisivo, ma che esorbita dallo spazio qui concesso.

Una grande ed elevata idea di *giustizia* illumina il cammino della UE, nonostante innegabili erramenti, manchevolezze e, talvolta, clamorose regressioni... Occorre quindi cautela, contro gli *slogan* e i giudizi sommari, evitando chi si riempie la bocca di giudizi approssimativi, attenendosi, al contrario, ai *dati* e ai *fatti*; per fare un solo esempio, un intellettuale acuto ma piuttosto loquace è stato colto in fallo mostrando di ignorare l'articolazione delle diverse istituzioni che compongono il mosaico della UE, pur non mancando di tracciare sentenze apocalittiche sulla morte dell'Europa e della cultura liberale e democratica.

È evidente, non sono neutrale, anche se abborro i ciechi furori ispirati dagli atteggiamenti semplificanti, caratteristici degli ideologismi, che hanno sempre qualche componente di rigidità. Io dico allora: *L'Europa, nonostante tutto*, anche se attraversa un periodo difficile, anzi proprio in questa fase che sembra intricata e decisiva, proprio quando l'Occidente si sfalda e gli USA, entro l'Occidente, segnano il passo, afferrati da una crisi piena di incognite: proprio in questo *Kairòs* scocca l'ora degli Stati Uniti d'Europa, se sapranno dotarsi di una strategia e non solo di una timida forza di contenimento, come vasi di coccio incatenati a vasi di ferro⁸.

L'Europa nonostante tutto; una tale asserzione, tuttavia, non dice adeguatamente quel che voglio intendere, essenzialmente non comunica la questione decisiva: non si tratta infatti di scegliere un cammino "il meno peggio possibile", ma di capire che occorre scegliere, e lottare secondo una sfida centrata sui valori, valori che custodiscono e veicolano la migliore eredità del pensiero comune dell'Occidente, di

⁸ P. MARCHETTI-A. CALABRÒ-M. FERRERA, *Europa nonostante tutto*, La Nave di Teseo, Milano 2019. Cf. F. MACIOCE-F. D'AGOSTINO (curr.), *Il destino dell'Europa*, Cantagalli, Siena 2006.

quello che, comunque, rimane di esso: è necessario dunque puntare su di un progetto di “più Europa”, e anche, io penso, su di un progetto di “più UE”...

La questione decisiva: lo spirito europeo vive *in interiore homine* e quindi in noi che viviamo e maturiamo entro questo spirito, nella sua memoria, nella sua tradizione culturale e valoriale, quella che si ricrea e trasforma ogni giorno.

Senza questa memoria, inaridiamo come foglie recise: obliare, rimuovere un passato così fecondo di significati non è altro che preparare un *futuricidio* senza rimedio.

Da Erasmo a Kant fino ad oggi, scorre questa tradizione vivente, impiantata sui valori di un umanesimo che vede l'Europa dotata sì di confini, ma non di barriere intrascendibili, connotandosi come un'apertura permanente al mondo intero.

Ciascuno dei punti indicati contrassegna un valore decisivo, che attribuisce allo spirito europeo una configurazione compaginante, dotata di un'interna armonia e anche di una preziosa efficacia.

Sono dunque importanti alcuni *punti fermi*: occorre cautela e un'informazione di prima mano, senza lasciarsi irretire da frasi fatte e soprattutto da affermazioni apocalittiche, che danno già per sconfitta la causa europea, con un giudizio sommario che sembra autorizzare un “si salvi chi può”.

Attenersi dunque alla prudenza, approfondendo seriamente la dialettica fra spirito europeo e istituzioni europee, studiando a fondo le articolazioni medesime e le istituzioni che compongono, con aspetti positivi ed altri negativi, il mosaico dell'Unione Europea.

Il filosofo, nell'attuale crisi dell'Europa, scorge con preoccupazione, come ho già sottolineato, la manifestazione del *naufragio della ragione*; non si tratta solo di una clamorosa crisi della filosofia, ma anche di uno scuotimento della fiducia nelle scienze: come già aveva intuito Husserl, non ci troviamo di fronte soltanto ad uno scetticismo diffuso sull'efficacia pratica dei saperi scientifici, quanto piuttosto a una profonda sfiducia *nel significato per l'uomo e per la sua esistenza dell'imponente contributo delle scienze in Europa*. È dunque la funzione delle

scienze che va nuovamente considerata e, prima di tutto, della ragione in generale; la riscoperta della necessaria armonia tra ragione ed emozioni è un passo innanzi, culturalmente decisivo per l'Europa, ma non quando l'*emozionalismo* tutto permea e stravolge, togliendo al razionismo anche quel valore di filtro estremo che gli deve essere mantenuto, a mio giudizio, ad ogni costo.

Cosa c'entra questo discorso di carattere generale con la politica e con il diritto? Molto, io penso, venendo lo spirito giuridico, che è spirito di *misura*, deformato e soffocato dall'odierna insorgenza dell'emozionalismo. E per quanto riguarda la politica, non c'è in Europa confronto elettorale recente, anche decisivo, che non abbia visto coacervi antagonisti di emozioni, in unione con tecniche di manipolazione che mostrano, chiaramente, la possibilità di persuadere quasi tutti di quasi tutto.

L'Unione europea non è soltanto un'associazione di paesi che cooperano in settori di reciproco interesse, ma anche una comunità di persone e nazioni che si interroga sui valori, sulla loro forza costituente e sulle problematiche che li investono. Sulla difesa di tali valori l'Unione europea dovrebbe mostrarsi più decisa, ricercando una maggior coesione interna, piuttosto che gettarsi in allargamenti avventurosi, su di una base poco omogenea e dunque dall'esito rischioso.

La salvaguardia dei diritti dei cittadini, la promozione delle pari opportunità, il garantire l'accesso alla giustizia e la salvaguardia dei diritti di asilo sono temi altrettanto cruciali degli adeguamenti all'era digitale e alle sue esigenze. Sì alla tecnica, dunque, ma non stravolgimenti tecnocratici, che diminuiscono le responsabilità comunitarie e possono illanguidire quell'*humus* affettivo che motiva e sollecita ad una partecipazione responsabile.

La Carta europea integra così i sistemi nazionali per ora senza sostituirli e un cittadino, se si sente leso nei diritti fondamentali della persona, può decidere di oltrepassare i tribunali nazionali, per rivolgersi alla Corte europea dei Diritti umani.

Ci sarebbe da dire qualcosa ancora sul ruolo del Parlamento europeo, ma preferisco limitarmi a sottolineare la tutela della *privacy*, mai come oggi messa in forse dallo strapotere delle tecniche, capaci di

conoscere sempre più profondamente tutte le componenti individuali, condizionando quella *libertà* che costituisce il cuore del progetto della "modernità".

Crisi della ragione significa, alla fine, *eclissi dei fini*, di quei fini che, se mancano, impediscono ad ogni società di progettare le sue mete, smarrendole drammaticamente; non c'è infatti nessun porto buono per una navigazione se questo porto non è intuito o intravisto...

Quella *cultura del rispetto* che impronta il sistema di valori scelto dall'Europa, sottolinea, in definitiva, la supremazia delle regole, liberamente scelte, sulla volontà di potenza: se le prime richiamano la preponderanza di persona ed etica, la volontà di potenza richiama un "noi" senza freni, che procede ciecamente, soffoca e schiaccia: il suo modo di avanzare si chiama *oppressione*.

Sperare in un'alternativa responsabile, sostenuta dallo spirito europeo, mi sembra agli antipodi di ogni ottimismo banale e solo consolatorio. Nella persona che vive in una prospettiva di speranza, e non di superficiale ottimismo, consapevole dunque della dimensione tragica che domina il mondo suscitando tuttavia una *sagesse tragique*, c'è un profondo legame fra la *memoria*, il ricordo che preme sul cuore e il *progettare*, in maniera costruttiva e responsabile; ma sugli esiti ogni considerazione appare difficile, ardua; Paul Valéry, acuto saggista e anche paradossale umorista, sottolineava: «Forse, neppure il futuro è più quello di una volta...».

L'APPORTO MEDIEVALE ALL'IDEA DI PERSONA NELLA PROSPETTIVA DI LUIGI STEFANINI

Giovanni Catapano

Dopo aver esposto la concezione di persona proposta da Stefanini, il saggio analizza come i Padri della Chiesa, in particolare Agostino, e i pensatori medievali (Tommaso d'Aquino) abbiano gettato le basi concettuali per lo sviluppo dell'idea di persona. Inoltre, il saggio accenna al ruolo svolto dal pensiero giuridico medievale nell'elaborare il concetto di persona come soggetto di diritti, aprendo la strada alla moderna nozione giuridica di persona. L'autore integra l'analisi delle riflessioni di Stefanini con precisazioni e riferimenti testuali sull'idea di persona e sulla sua influenza sul personalismo filosofico contemporaneo.

Parole chiave: Idea di Persona, Luigi Stefanini, Patristica, Scolastica, pensiero giuridico medievale

After exposing the conception of the person proposed by Stefanini, the essay analyzes how the Fathers of the Church, in particular Augustine, and the medieval thinkers (Thomas Aquinas) laid the conceptual foundations for the development of the idea of the person. In addition, the essay mentions the role played by medieval legal thought in elaborating the concept of the person as a subject of rights, paving the way for the modern juridical notion of person. The author integrates the analysis of Stefanini's reflections with clarifications and textual references on the idea of person and its influence on contemporary philosophical personalism.

Keywords: Idea of Person, Luigi Stefanini, Patristics, Scholasticism, medieval juridical thought

Luigi Stefanini non fu uno "storico della filosofia" nel senso tecnico del termine, né tantomeno uno storico della filosofia medievale, pur possedendo un'ampia conoscenza dello sviluppo storico del pensiero

filosofico¹, con una predilezione per la «tradizione di pensiero che va da Platone a Vincenzo Gioberti»², e pur avendo approfondito alcune grandi figure del pensiero medievale collocabili su questa linea, in particolar modo Agostino e Bonaventura³. La scelta di considerare il contributo medievale all'idea di persona ponendosi nella sua prospettiva filosofica anziché storica può quindi apparire, a prima vista, singolare⁴. L'idea di cui parliamo, tuttavia, è centrale nella filosofia di Stefanini, che ne è stato uno dei maggiori teorizzatori nel Novecento⁵, offrendone una caratterizzazione talmente ricca da fornire spunti utili anche per valutare l'apporto che il Medioevo cristiano ha dato alla formazione ed evoluzione di questo concetto.

Il presente lavoro è suddiviso in tre parti. Nella prima, esploreremo la nozione di persona delineata da Stefanini nell'omonima voce dell'*Enciclopedia filosofica*⁶, del cui Comitato direttivo egli fu membro, nonché direttore della sezione di Estetica. Nella seconda parte, esamineremo

¹ Derivante anche dal suo insegnamento nella scuola media superiore, come attesta il suo L. STEFANINI, *Sommario storico della filosofia*, Società Editrice Internazionale, Torino 1928, giunto già nel 1934 alla sesta ristampa.

² G. PIAIA, *Stefanini, Luigi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XCIV (2019), in [https://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-stefanini_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-stefanini_(Dizionario-Biografico)/) (accesso 29.06.2025).

³ Cf. L. STEFANINI, *Il problema della persona in S. Agostino e nel pensiero contemporaneo*, in *Revue des Études Augustiniennes* 1 (1955) 55-68; ID., *Il problema religioso in Platone e S. Bonaventura. Sommario storico e critica ai testi*, Società Editrice Internazionale, Torino 1926. Di Bonaventura, Stefanini tradusse e annotò *l'Itinerarium mentis in Deum* (Società Editrice Internazionale, Torino 1928).

⁴ Per una ricostruzione recente della principale tradizione di pensiero premoderna intorno alla nozione di persona, da Platone a Duns Scoto, cf. la prima parte del libro di J.M. RIST, *What is a Person? Realities, Constructs, Illusions*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, 11-76. Merita ancora di essere consultato il libro di un illustre allievo di Stefanini: A. RIGOBELLO, *Linee per una antropologia prescolastica*, Editrice Antenore, Padova 1972.

⁵ Specialmente in L. STEFANINI, *Metafisica della persona e altri saggi*, Liviana, Padova 1950. Cf. P. GREGORETTI, *Persona ed essere: saggio sul personalismo di Luigi Stefanini*, Ricci, Trieste 1983; F. SILLI, *La genesi del personalismo in Luigi Stefanini*, Aracne, Roma 2006; G. CAPPELLO-R. PAGOTTO (curr.), *Uomo e persona in Luigi Stefanini*, Cleup, Padova 2012.

⁶ La prima edizione risale agli anni 1957-58. Mi baso sulla seconda edizione (1968-69), ristampata nel 1979. La voce è stata aggiornata nella terza edizione (2006), a cura di Franco Riva.

i riferimenti agli autori patristici e medievali presenti sia in quella sede sia in un'altra, più ampia voce scritta da Stefanini per la medesima *Enciclopedia*, quella dedicata al Personalismo⁷. Nella terza e ultima parte, cercheremo di precisare e integrare il discorso stefaniniano sulle radici medievali del concetto di persona.

1. La voce *Persona* nell'*Enciclopedia filosofica*

1.1. La definizione della persona

La definizione proposta da Stefanini è tanto sintetica quanto densa di significati: la persona è «l'ente che si esprime a sé stesso nell'atto in cui intende, vuole e ama»⁸.

Già in questa formulazione essenziale possiamo notare alcuni elementi qualificanti dell'idea stefaniniana di persona, a cominciare dall'accento sull'autoespressione della persona stessa, che non è un semplice oggetto conosciuto dall'esterno, ma un soggetto che si manifesta e si rivela a sé stesso nel suo atto conoscitivo, volitivo e affettivo. Spicca poi l'unità di conoscenza, volontà e amore come dimensioni costitutive dell'atto personale. Non si tratta di una ragione astratta, ma di un atto totale che coinvolge l'intera ricchezza dell'umano: intelletto, libertà e affettività. L'ente personale, infine, non è concepito come un'essenza statica, ma come un esistente dinamico che si realizza e si attua nel suo intenzionale esprimersi interiore ed esteriore.

In questa definizione troviamo quindi un superamento dell'oggettivismo e dell'astrattezza intellettualistica, per affermare una concezione viva e concreta della persona come soggetto autoespressivo nella totalità del suo atto spirituale: non un'entità statica, ma un principio dinamico di autocomprensione e autorealizzazione attraverso la conoscenza, la libertà e l'amore di sé.

⁷ L. STEFANINI, *Personalismo*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. VI, Edipem, Roma 1979, 449-468.

⁸ ID., *Persona*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. VI, Edipem, Roma 1979, 441.

Si tratta dunque di una definizione apparentemente semplice, ma che racchiude già *in nuce* i tratti essenziali della prospettiva personalistica di Stefanini, ponendo le basi per l'ulteriore articolazione delle caratteristiche della persona.

1.2. Le caratteristiche della persona

La *razionalità* è presentata da Stefanini come il primo tratto qualificante dell'idea di persona. Egli ne offre una definizione peculiare: «capacità dell'ente individuo d'illuminarsi a se stesso, illuminando a sé l'essere circoscrivente da cui è condizionato e con cui è in relazione»⁹. Questa concezione della razionalità va ben al di là dell'intellettualismo astratto. Non si tratta di una semplice capacità logico-deduttiva, ma di un vero e proprio "illuminarsi" della persona a sé stessa nel suo rapporto con l'essere circostante. Vi è quindi un duplice movimento: l'autoilluminazione riflessiva della persona che si comprende, e l'illuminazione dell'essere "altro" da cui è condizionata ma con cui rimane in relazione. È un'apertura conoscitiva insieme soggettiva e oggettiva, un abbraccio dell'intera sfera dell'essere. Questa razionalità implica quindi la presenza di sé a sé nel proprio atto, pur aprendosi alla conoscenza dell'alterità; una coscienza di sé che non è chiusura solipsistica, ma condizione di un autentico rapporto conoscitivo con il mondo.

Stefanini risponde poi all'obiezione di una presunta irrazionalità del concetto di persona, affermando che essa non solo non contraddice la dimensione della ragione, ma anzi è il punto di partenza dell'atto razionale, indivisibile da questo, ed è il *primum cognitum*, la prima realtà conosciuta. La razionalità personale precede e fonda ogni altra razionalità oggettiva, in quanto autocomprensione originaria da cui soltanto può muovere un'autentica intelligibilità dell'essere.

Dopo aver delineato la razionalità come primo tratto qualificante, Stefanini passa ad analizzare un altro aspetto fondamentale dell'essere personale: la sua unità e identità. L'*unità* della persona viene qualificata dal filosofo trevisano come un'unità vivente e "formante", in netto

⁹ *Ibid.*, 443.

contrasto con ogni concezione astratta o meramente formale. Un'unità vivente significa che essa non è un principio statico e monolitico, bensì un vero e proprio centro unificatore di un mondo di esperienze. La persona è quel dinamismo unitario che raccoglie, ordina e dà senso alla molteplicità caotica dei vissuti. Non si tratta però di un'unità formale, che si dissolve e si esaurisce nel suo contenuto fenomenico. L'unità personale è piuttosto "formante", ovvero un principio generativo che emerge dalle forme distinguendosene. Essa trascende e fonda le sue stesse manifestazioni empiriche, senza rimanerne imprigionata. L'unità della persona non è quindi un'entità statica e compatta, ma un processo dinamico e plastico di unificazione, una sorta di *forma formans* che organizza e anima la materia dell'esperienza senza lasciarsi determinare univocamente da essa. In questa concezione, l'unità personale si configura come un'attività sintetica originaria, un'operazione trascendentale di raccolta e ordinamento delle molteplicità fenomeniche in vista di un senso superiore e complessivo. Un'unità che non è già data una volta per tutte, ma si riconquista e si rinnova di continuo nel dramma stesso dell'esistenza, senza mai risolversi nelle sue singole oggettivazioni empiriche.

L'*identità* personale è riconosciuta da Stefanini come la proiezione dell'unità della persona nel tempo. Non è quindi un'identità statica e immutabile, ma il persistere e riconoscersi della persona nella vicenda mutevole e drammatica della sua esperienza esistenziale: un persistere che non nega, ma anzi presuppone e abbraccia il divenire, il mutamento, la contraddizione insiti nel processo dell'esistenza umana. La persona è chiamata a riaffermare e riconquistare continuamente la propria identità unitaria al di là della molteplicità caotica degli eventi che la attraversano.

A questo proposito, Stefanini muove una critica serrata all'empirismo per la sua incapacità di rendere ragione dell'autentica unità e identità della persona. L'empirismo infatti risolve questi due principi nella semplice continuità associata dei fatti psichici, tenuti insieme dal vincolo della memoria. L'unità e l'identità personali vengono quindi ridotte a un mero flusso di vissuti legati estrinsecamente dall'associazione mne-monico-causale. Un'identità tutta orizzontale, priva di un vero principio

generativo e sintetico. Per Stefanini questa concezione è inaccettabile in quanto presuppone alla persona ciò a cui la persona è invece presupposta. L'unità e l'identità personali non possono derivare da una semplice sommatoria di fatti empirici, in quanto ne sono la condizione trascendentale di possibilità. L'empirismo compie un'inversione illegittima dei fattori reali: non è la persona a derivare dai suoi atti, ma sono gli atti a presupporre sempre già l'unità operante della persona. Inoltre, nessuna determinazione dell'esperienza, per quanto complessa, può esaurire il senso della prima determinazione con cui la persona si identifica. L'identità personale trascende e fonda ogni sua singola manifestazione empirica.

Stefanini ribadisce che unità e identità della persona non sono incompatibili con i conflitti, le contraddizioni, i drammi interiori che attraversano inevitabilmente il processo dell'esperienza umana; anzi, in un certo senso, li presuppongono come sfide da affrontare per riaffermare sé stesse. Egli prende in esame casi emblematici come l'errore, la colpa e il dinamismo drammatico della coscienza. L'errore rappresenta la contraddizione a livello del pensiero, eppure non inficia l'unità della persona che lo riconosce e lo supera dialetticamente. La colpa è invece la contraddizione sul piano della vita morale ed esistenziale, ma anch'essa non dissolve l'identità personale che la assume su di sé per trascenderla. Il dinamismo drammatico della coscienza, ossia il ritornare dell'io a sé dal proprio atto, con la sua duplicazione in giudice/reo e legislatore/suddito e la sua triplicazione in arbitro/contendenti, è l'esperienza stessa della lacerazione interiore; eppure, è proprio questa dialettica a manifestare l'unità sintetica superiore della persona. Persino le forme morbose come lo sdoppiamento della personalità non negano, ma confermano "per eccesso" l'unità e identità normali della persona, rappresentandone quasi l'ipostasi patologica.

Inseità e sostanzialità costituiscono un'altra caratteristica essenziale della persona secondo Stefanini. L'*inseità* è definita come «il suo non poter esse *in alio*»¹⁰, cioè l'impossibilità per la persona di essere o sus-

¹⁰ *Ibid.*, 444.

sistere in un altro da sé. Anche se è *cum alio* e *ab alio*, cioè è con l'altro e deriva dall'altro, la persona rimane sempre in sé stessa, non esce mai dalla relazione di sé con sé. Questa concezione si pone in netto contrasto con le mistiche del nirvana e le dottrine panteistiche come quelle di Spinoza e Hegel, che dissolvono l'individualità personale in un Tutto impersonale. L'inseità afferma invece l'irriducibilità della persona a qualsiasi realtà altra da sé. Pur essendo relazionata e condizionata dall'essere circostante, la persona mantiene una insopprimibile insistenza in sé stessa, un'identità e un'autonomia proprie che non si lasciano risolvere in un principio impersonale. L'inseità non è quindi un'autarchia solipsistica, ma nemmeno una semplice dipendenza eteronoma. È piuttosto quell'insistenza originaria che permette alla persona di rimanere sé stessa nella relazione, senza alienarsi o annullarsi. Questa caratteristica rimanda alla dimensione di soggettività irriducibile e di libertà propria dell'essere personale, che non può essere compreso come un semplice oggetto o una modificazione di un'unica Sostanza infinita.

La *sostanzialità* è un concetto proprio della metafisica classica, che Stefanini reinterpreta in chiave personalistica¹¹. Essa indica la «persistenza d'un sostrato al fondo delle determinazioni contingenti della persona e base degli atti che la persona va compiendo»¹². Non si tratta quindi della sostanza come *res extensa* o realtà statica intuibile sensibilmente, concezione criticata dalla filosofia moderna a partire da Hume. Per Stefanini la persona va pensata piuttosto come un "chi", un principio sostanziale persistente che è condizione di possibilità dei suoi molteplici atti ed esperienze, pur non riducendosi a essi. La sostanzialità della persona è quindi la sua identità ontologica di fondo, ciò che permane e si riconosce attraverso il fluire delle determinazioni contingenti e dei «singoli momenti dell'esperienza»¹³, «esuberando su di essi con

¹¹ Sul rapporto tra il pensiero di Stefanini e la metafisica classica cf. C. GIACON, *Il personalismo di L. Stefanini e la metafisica classica*, Stediv, Padova 1960.

¹² STEFANINI, *Persona*, cit., 444.

¹³ *Ibid.*, 445.

la sua primalità logica e ontologica»¹⁴. Questa concezione risponde alla critica moderna negando che la sostanza personale sia un oggetto intuibile, ma affermandone il carattere di soggettività trascendentale, di "chi" operante irriducibile ai suoi atti pur attuandovisi costantemente. La sostanzialità non è l'opacità di un residuo statico, ma la trasparenza di un principio dinamico che si manifesta e si riconosce nelle sue stesse operazioni, pur trascendendole.

Una quarta caratteristica della persona è definita dalla triade di perseità-finalità-automediazione. La *perseità* indica l'essere per sé proprio della persona. Non un'autarchia solipsistica, ma quell'insistenza originaria che le permette di non alienarsi o annullarsi nella relazione con l'altro da sé. Questa perseità si declina poi in due aspetti fondamentali: la finalità e l'automediazione. La *finalità* esprime il finalizzarsi nella persona di tutto ciò che non ha il suo fine in sé stesso. La persona è quel vertice a cui è ordinato l'intero creato non personale, in quanto unico ente dotato di un'intima perseità. L'*automediazione* è invece il «ritornare a sé dal proprio atto, mediandosi internamente con un processo di autorealizzazione»¹⁵: un dinamismo riflessivo per cui la persona riconquista sé stessa a partire dalle sue stesse operazioni ed esperienze.

Questi due aspetti non vanno ipostatizzati negli eccessi opposti dell'autoclesi assoluta (Gentile) o della nientificazione (Sartre). Il giusto mezzo sta nel riconoscere l'essere *ab alio* della persona come appello alla sua libertà, condizione della sua stessa autorealizzazione. Perseità, finalità e automediazione delineano quindi la persona come quell'ente che, pur derivando da altro, è fine a sé stesso e in grado di riconquistarsi e realizzarsi pienamente solo attraverso un processo di libertà e di ritorno riflessivo su di sé. Una concezione che coniuga relazionalità e autonomia, dipendenza e autodeterminazione, evitando sia l'autosufficienza assoluta che la nullificazione della soggettività personale.

Pur dotata di razionalità, unità, identità, inseità, perseità e capacità di automediazione, la persona rimane un ente essenzialmente finito

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, 446.

secondo Stefanini. La *finitezza* è da lui definita come l'«incapacità a costituire col proprio atto una mediazione assoluta, che la riporti a sé medesima *reditioe perfecta*»¹⁶. Secondo Stefanini, il ritorno a sé stessa attraverso la conoscenza della propria essenza rimane per la persona umana strutturalmente incompiuto, mai perfetto. C'è quindi un limite invalicabile all'autocomprensione e all'autorealizzazione della persona mediante le sue sole forze, un'impotenza radicale a realizzarsi pienamente con un atto di piena trasparenza a sé.

Questo aspetto di finitezza e incompiutezza dell'essere personale è stato messo in luce in modo drammatico dall'esistenzialismo contemporaneo a Stefanini. Il nostro filosofo però non si accontenta di questa visione unilaterale¹⁷. La finitezza va integrata e bilanciata con la razionalità intesa come capacità di ampliamento di orizzonte e di partecipazione totale all'essere. La persona, pur finita, rimane aperta all'infinito, protesa oltre sé stessa verso una totalità che la trascende ma cui può partecipare in modo sempre più pieno, seppure mai esaustivo.

La *libertà* è presentata come una conseguenza diretta della perseità intesa come automediazione. Se la persona è quell'ente che ritorna a sé stesso dai propri atti mediandosi interiormente, ne deriva che essa deve essere essenzialmente libera. Stefanini distingue però due forme di libertà: la libertà "minore" o "formale"¹⁸ e la libertà "maggiore" o "sostanziale". La libertà minore o formale è definita come un «puro spirito d'indipendenza»¹⁹, una libertà che si esercita *sulla* razionalità quasi estrinsecandosene; una libertà, insomma, di indifferenza e di arbitrio. La libertà maggiore o sostanziale ha invece una valenza ben più alta. Essa «è l'atto con cui la persona umana sceglie sé stessa e si edifica con

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Sul rapporto di Stefanini con l'esistenzialismo, cf. M. DE BONI, *Le ragioni dell'esistenza. Esistenzialismo e ragione in Luigi Stefanini*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

¹⁸ Stefanini riprende questi aggettivi rispettivamente da Agostino (*libertas minor*) e Berdjaev.

¹⁹ STEFANINI, *Persona*, cit., 447.

energico consenso nelle grandi coordinate dell'essere»²⁰. È una libertà che non si oppone alla razionalità, ma si esercita *dentro* di essa, aderendovi con un atto di scelta consapevole. La libertà minore rimane quindi su un piano formale e astratto, mentre la libertà maggiore è l'atto concreto con cui la persona realizza autenticamente sé stessa nel mondo, scegliendo di aderire alle ragioni intelligibili che le si offrono.

In questa concezione, dunque, la libertà non è il puro arbitrio indeterministico, ma l'espressione dell'autodeterminazione responsabile della persona di fronte alle istanze oggettive della verità e del bene a cui può decidere di aderire o meno. La libertà maggiore è pertanto condizione imprescindibile perché la persona possa compiersi nella sua vocazione di partecipazione sempre più piena all'essere, scegliendo consapevolmente di realizzare sé stessa in tale orizzonte.

La *responsabilità* è strettamente connessa alla libertà ed è definita come «il debito che la persona contrae nell'esercizio della sua libertà»²¹. Si tratta di un debito che ha una duplice valenza: immediata verso sé stessa e mediata verso l'altro con cui la persona è in relazione. In primo luogo, la responsabilità riguarda la persona stessa in quanto soggetto libero. Ogni atto di libertà, ogni scelta autodeterminata comporta una responsabilità della persona innanzitutto verso sé stessa, verso la propria coerenza e realizzazione autentica. Ma la responsabilità ha anche una dimensione relazionale e intersoggettiva. Poiché la persona non è un'entità isolata, ma è costitutivamente aperta all'alterità, ogni suo atto libero la rende altresì responsabile nei confronti dell'altro con cui è in rapporto.

La responsabilità emerge quindi come il risvolto doveroso dell'esercizio della libertà personale. Una libertà fine a sé stessa sarebbe vuoto arbitrio. La persona è libera proprio per poter rispondere di sé e delle sue scelte, per realizzarsi coerentemente. Vi è quasi un legame osmotico tra libertà e responsabilità: più la persona è libera, più è altresì responsabile, debitrice di rendere ragione dei suoi atti costitutivi dentro e fuori di sé.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

1.3. *Persona e individuo*

Dopo aver delineato le caratteristiche qualificanti dell'idea di persona, Stefanini introduce una distinzione cruciale, ripresa da alcuni esponenti del personalismo novecentesco come Maritain, Lavelle e Marcel. Si tratta della distinzione tra "individuo" e "persona", due dimensioni coesenziali dell'essere umano ma non riducibili l'una all'altra.

Maritain operava una netta distinzione tra il polo materiale e il polo spirituale dell'essere umano, secondo la quale l'individuo rappresenta la dimensione corporea, psico-fisica, mentre la persona indica il principio spirituale, l'interiorità trascendente. Una prospettiva simile era quella di Lavelle, che contrapponeva la "cosa tra le cose" (che è l'individuo) alla persona intesa come soggettività, interiorità autocosciente. Marcel proponeva invece la contrapposizione tra l'"io inautentico", chiuso nell'esteriorità dell'esistenza individuale, e l'"io autentico" che è la persona nella sua verità più profonda.

In tutti questi casi, spiega Stefanini, la distinzione non vuole essere una separazione sostanzialistica, una frattura dualistica dell'umano. Si tratta piuttosto di distinguere due dimensioni coesenziali ma non riducibili l'una all'altra. L'individuo rimanda all'aspetto empirico, fattuale, quasi "oggettuale" dell'esistenza umana, ciò che la rende un ente tra gli enti del mondo. La persona invece indica il polo propriamente soggettivo, spirituale, autocosciente, ciò che trascende l'oggettualità per aprirsi all'interiorità, all'autenticità, alla dignità propriamente umana. Non si tratta di opporre due sostanze, ma di cogliere la ricchezza polare dell'unico essere personale, che è insieme fatticità individuale e trascendenza spirituale, unità concreta di natura e libertà, oggettività e autoposizione soggettiva.

Stefanini prende anche in considerazione la critica mossa da alcuni esponenti neoscolastici (tra cui Cornelio Fabro), secondo cui la distinzione individuo-persona correrebbe il rischio di scindere l'unità ontologica del composto umano. La risposta di Stefanini è netta: la distinzione non vuole essere in alcun modo una separazione sostanzialistica, nemmeno negli autori da lui citati. L'intento non è quello di frammentare dualisticamente l'essere umano, contrapponendo due entità separate,

ma di coglierne la ricchezza e complessità nella sua stessa unità concreta. Individuo e persona non sono due sostanze giustapposte, ma due dimensioni polari e complementari dell'unica realtà personale, due aspetti distinti ma inscindibili di un medesimo principio operante. Distinguere questi due poli non significa dividerli o contrapporli in modo sostanzialistico, quanto piuttosto riconoscere l'articolazione unitaria ma non monolitica dell'umano. Si tratta di un distinguere per comprendere più a fondo, non per separare: un'analisi fenomenologica delle diverse dimensioni implicate nell'essere personale, senza unilaterali riduzionismi materialistici o spiritualistici.

2. Il contributo medievale all'idea di persona secondo Stefanini

2.1. La persona nella storia della filosofia

L'ampia descrizione delle caratteristiche della persona costituisce il secondo punto della voce *Persona* dell'*Enciclopedia filosofica*. Il primo punto è composto invece da alcuni «cenni sul concetto di persona nella storia della filosofia»²², che prendiamo ora in considerazione. Stefanini rileva innanzitutto l'assenza di un concetto pienamente sviluppato di persona nel pensiero dei Greci antichi. Questa carenza non è certo da imputare a deficienze speculative del pensiero antico, ma va compresa alla luce dell'orizzonte culturale e delle categorie concettuali proprie di quella civiltà. In effetti, la filosofia greca era prevalentemente protesa verso la ricerca dell'essere, dell'essenza immutabile, dell'ordine razionale cosmico sotteso al divenire fenomenico. Questo orientamento oggettivistico e naturalistico mal si conciliava con l'affermazione della soggettività personale autocosciente. Inoltre, la concezione antica tendeva a pensare l'uomo più come una parte del cosmo che come un soggetto libero e trascendente; era una visione che ne coglieva l'appartenenza al Tutto più che la sua irriducibile singolarità personale. Certo, non mancarono intuizioni in tal senso, come nel caso del "Conosci te stesso"

²² *Ibid.*, 441.

delfico o della maieutica socratica. Ma si trattò appunto di intuizioni, non sviluppate fino a un'autentica concezione metafisica della persona.

Questa elaborazione sistematica sarà opera del pensiero cristiano patristico e medievale, come Stefanini riconosce chiaramente. I Padri della Chiesa rappresentano una tappa fondamentale nell'elaborazione del concetto di persona, grazie soprattutto alle dispute dottrinali sui misteri della Trinità e dell'Incarnazione. Fu infatti l'esigenza di pensare l'unità-trinità di Dio, nonché la duplice natura divina e umana di Cristo, a spingere i Padri ad approfondire la nozione di persona e a diffonderla ampiamente. Il termine "persona", inizialmente riferito alla maschera teatrale che rappresentava un personaggio, venne così progressivamente arricchito di nuovi significati più profondi, come quello di "ipostasi" ovvero di soggetto sussistente in sé stesso. In questo processo di approfondimento i Padri attinsero anche ad analogie tratte dall'esperienza umana, intrecciando riflessione filosofica e teologica. Stefanini cita in particolare Gregorio di Nazianzo, che accentuò le note di totalità, indipendenza e intelligenza come caratteristiche della persona. Giovanni Damasceno ne diede poi una profonda definizione, vedendola come «ciò che, esprimendo sé stesso per mezzo delle sue operazioni e proprietà, porge di sé una manifestazione che lo distingue dagli altri della sua stessa natura»²³. Ma il contributo più rilevante proviene da Agostino, che mise in luce l'unità e singolarità della persona umana, definendola "immagine di Dio" soprattutto in virtù della mente capace di pensiero ed espressione²⁴.

Nel Medioevo – prosegue Stefanini – il concetto di persona, introdotto dai Padri della Chiesa, riceve ulteriori definizioni e approfondimenti sistematici da parte dei maggiori pensatori dell'epoca. Il filosofo trevigiano richiama innanzitutto la celebre definizione di Severino Boezio,

²³ GIOVANNI DAMASCENO, *Dialectica*, 43, che Stefanini cita dal vol. XCIV della *Patrologia Graeca*, 613. L'edizione di riferimento oggi è quella a cura di P.B. Kotter nel vol. VII della collana «*Patristische Texte und Studien*», de Gruyter, Berlin 1969.

²⁴ Stefanini cita in particolare il seguente passo del *De trinitate* (XV, 7, 11) di Agostino: «*Singulus quisque homo, qui [...] secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est et imago Trinitatis in mente*».

che descrive la persona come «sostanza individuale di natura razionale»²⁵: una formula densa che pone l'accento sui caratteri di sostanzialità, individualità e razionalità propri della persona. Tommaso d'Aquino riprende e riformula questa definizione come «*individuum rationalis naturae*»²⁶, mantenendone i tratti essenziali. Stefanini menziona inoltre l'etimologia alternativa – errata ma significativa – proposta da Alano di Lilla, che fa derivare *persona* da *res per se una*, quasi a indicare l'unità sussistente e distinta della persona²⁷. Nella riflessione scolastica si delineano poi le varie note qualificanti della persona: inseità (*ens in se*), perseità (*ens per se*), singolarità, sussistenza, integralità, perfezione, incomunicabilità. La questione cruciale divenne quella di individuare il vero costitutivo metafisico della persona rispetto all'individuo.

In riferimento alle caratteristiche della persona, Stefanini cita vari testi tommasiani. La razionalità è un primo tratto essenziale della persona per Tommaso. Nei passi citati da Stefanini, l'Aquinate mette in luce due aspetti peculiari di questa razionalità. Il primo riguarda la conoscenza riflessiva di sé. Nel commento al primo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, Tommaso afferma che con la stessa operazione conoscitiva la persona intende l'intelligibile e intende sé stessa che intende («*eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere*»)²⁸. La conoscenza non è solo conoscenza dell'oggetto, ma anche autoco-scienza, presenza riflessiva a sé stessi nell'atto del conoscere. Il secondo aspetto concerne l'apertura conoscitiva della persona sulla totalità dell'essere. Nella *Summa contra Gentiles*, III, 112, si legge che le nature intellettuali hanno maggiore affinità con il tutto in quanto, grazie all'intelletto, ciascuna sostanza intellettuale è in qualche modo tutte le cose, essendo comprensiva dell'intero ente con il suo intelletto²⁹. La raziona-

²⁵ Per una precisazione sul testo latino esatto della definizione boeziana, si veda *infra* il § 3.1.

²⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 3, ad 2.

²⁷ Anche su questa etimologia si veda *infra*, § 3.1.

²⁸ TOMMASO D'AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 1, q. 2, a. 1, ad 2.

²⁹ «*Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae; unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius*

lità della persona non è quindi solo capacità astrattiva, ma anche concreta intelligibilità dell'essere nella sua interezza e pienezza. La persona trascende i limiti angusti della conoscenza sensibile e particolare per aprirsi speculativamente all'orizzonte totale del reale.

Nei passi citati da Stefanini, Tommaso affronta inoltre la questione della conoscenza che la persona ha di sé stessa e della propria essenza sostanziale. In *Contra Gentiles*, III, 46, l'Aquinate nega che l'anima possa conoscere sé stessa in questa vita attraverso un atto di intuizione immediata della propria essenza («*quod anima in hac vita non intelligit seipsam per seipsam*»). Tuttavia, ciò non significa che la persona non abbia alcuna conoscenza del proprio essere sostanziale. Tommaso afferma infatti che l'anima, pur non intuendo direttamente la sua essenza, avverte il proprio essere nell'avvertire la propria azione («*ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse [...]. De anima scimus quia est per seipsam, in quantum eius actus percipimus*»). La conoscenza che la persona ha di sé non è dunque un'intuizione diretta dell'essenza, ma un'indagine mediata, una *inquisitio* che procede «*ex actibus et obiectis per principia scientiarum speculativarum*», cioè attraverso gli atti della vita e gli oggetti dell'esperienza, mediati dai principi delle scienze speculative. In questo modo Tommaso salvaguarda la sostanzialità della persona, il suo essere un "chi" persistente al di là delle manifestazioni contingenti, senza però ridurla a un'entità statica e opaca a sé stessa. La persona si conosce, sebbene in modo indiretto e mai esaustivo, proprio attraverso le sue operazioni e i dati fenomenici. La sostanzialità non è quindi un ostacolo, ma la condizione stessa perché la persona possa conoscersi e realizzarsi progressivamente mediante un'indagine mai conclusa sulla propria identità operante.

Stefanini cita ancora dei passi in cui Tommaso delinea la persona come un ente che possiede una finalità intrinseca, un essere-per-sé che la distingue dal resto del creato. In *Contra Gentiles*, III, 112, l'Aquinate opera una netta distinzione: mentre le creature razionali sono governate

entis comprehensiva est suo intellectu; quaelibet autem alia substantia particularem sola mentis participationem habet».

propter seipsas, cioè per sé stesse, tutte le altre creature sono ordinate a esse. Solo la natura intellettuale è quindi «*propter se quaesita in universo*», ricercata per sé stessa nell'universo. Tommaso sottolinea poi che la persona umana in particolare è finalizzata all'unione con Dio, citando un passo biblico (Sap 12,18) che loda il massimo rispetto con cui Dio stesso guarda all'uomo. La perseità della persona si configura quindi come un essere-fine, un vertice cui è ordinato l'intero creato non razionale. La persona non è semplicemente un mezzo per altri fini, ma un fine in sé stessa. Questa finalità intrinseca è legata alla razionalità: in *Contra Gentiles*, III, 111, Tommaso afferma che solo la creatura razionale «ha dominio sui propri atti, agendo liberamente»³⁰. È proprio questo dominio di sé, scaturente dalla razionalità, a conferire alla persona la sua perseità, la sua autodeterminazione finale.

Infine, un passo tratto ancora una volta da *Contra Gentiles*, III, 112 lega in modo esplicito la libertà della persona al dominio che essa esercita sui propri atti in virtù della sua razionalità. Tommaso afferma: «Ciò che ha dominio sul proprio atto, è libero nell'agire» (*quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo*). Avendo precedentemente stabilito che la creatura razionale possiede questo dominio di sé, se ne deduce che essa è anche libera nelle sue operazioni. La libertà, quindi, non è intesa come un'indeterminazione casuale, ma come espressione dell'autodeterminazione propria dell'ente razionale e consapevole di sé. È la capacità di scegliere di aderire o meno alle ragioni intelligibili che si offrono all'intelletto nell'orizzonte del vero e del bene. Questo dominio di sé e questa libertà scaturiscono dalla razionalità, dall'apertura conoscitiva che permette alla persona di trascendere la semplice necessità naturale per elevarsi al piano dell'autodeterminazione responsabile. La libertà non è quindi un'accidentalità dell'essere personale, ma una sua prerogativa essenziale, strettamente connessa alla razionalità e al governo dei propri atti che ne consegue. Una libertà così concepita è condizione perché la persona possa compiersi nella sua finalità di unione con Dio.

³⁰ «*Sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant*».

Attraverso queste dense citazioni, Stefanini restituisce la profondità della visione tommasiana, che arricchisce e interiorizza la classica definizione boeziana di persona come "sostanza individuale di natura razionale", esplicitandone le molteplici sfaccettature di razionalità, sostanzialità, finalità a sé stessa e libertà. L'analisi dei testi citati da Stefanini permette così di cogliere il contributo decisivo dell'Aquinate nell'approfondimento dell'idea di persona all'interno della tradizione medievale.

2.2. La voce *Personalismo* dell'*Enciclopedia filosofica*

In un'altra voce dell'*Enciclopedia Filosofica*, strettamente connessa a quella sin qui esaminata, Stefanini delinea la corrente di pensiero del personalismo attraverso alcune formule sintetiche che ne esplicitano i tratti essenziali. Una prima formula recita: «L'essere nel suo principio è personale, e tutto quello che non è personale nell'essere è derivato dalla persona, come mezzo di manifestazione della persona e di comunicazione tra le persone»³¹. Questa formula pone la persona come principio originario dell'essere stesso. Tutto ciò che esiste e non è persona deriva comunque da essa, in quanto mezzo per la sua manifestazione e la sua relazione con altre persone. La persona è dunque il fondamento primo del reale. Un'altra formula è quella ripresa dalla *Logica* di Rosmini (c. 362): «Ciò che è, ma non è persona, non può stare senza che ci sia una persona, [senza un] principio di persona»³². Anche qui si afferma che l'esistenza di ciò che non è persona presuppone e deriva necessariamente da un principio personale originario. Il personalismo si configura quindi come quella concezione che riconosce il carattere personale come radice prima e condizione di possibilità di tutto il reale, sia della persona stessa che di ciò che persona non è. L'essere nella sua sorgente fondamentale è personale.

Questa visione si oppone all'antitesi intellettualistica, cioè alla tendenza del pensiero astratto a ipostatizzarsi e porsi come realtà e principio primo, trascurando o negando il primato ontologico della persona

³¹ STEFANINI, *Personalismo*, cit., 449.

³² *Ibid.*

concreta. Il personalismo riafferma invece questo primato contro ogni deriva impersonalistica. L'antitesi in questione rappresenta un pericolo costante per il personalismo, in quanto tende a sostituire al primato ontologico della persona concreta un principio impersonale e astratto come criterio di realtà e verità. Stefanini individua diverse manifestazioni dell'antitesi intellettualistica nella storia del pensiero occidentale: il mondo delle idee di Platone, ipostatizzato come realtà separata e superiore; il realismo esagerato degli universali nel Medioevo, che attribuiva realtà sostanziale ai concetti astratti; la "Ragione" degli illuministi, elevata a principio autonomo e autosufficiente; il "Logo" di Hegel, concepito come Idea assoluta autocosciente; la sintassi logica del Circolo di Vienna, che riduce l'essere al linguaggio formalizzato. In tutti questi casi, il pensiero astratto tende a porsi come realtà prima e fondamento ultimo, trascurando o negando la preminenza dell'essere personale concreto da cui pure promana. L'antitesi intellettualistica rappresenta quindi il rischio di un'ipostatizzazione dell'intelletto e delle sue costruzioni concettuali, che finiscono per sottrarsi all'orizzonte della persona e alla sua esperienza originaria del reale. Il personalismo si oppone a questa deriva, riaffermando il carattere personale come radice prima dell'essere e condizione di possibilità di ogni autentico conoscere e pensare.

Stefanini individua poi alcuni prodromi del personalismo all'interno della tradizione filosofica e teologica occidentale. Il primo grande prodromo è ravvisato nel cristianesimo stesso, definito come «il terreno proprio del personalismo». La concezione cristiana di un Dio personale, che è insieme «idealità, volontà e amore nell'atto dell'interna sua vita», pone le basi per un «realismo dello Spirito assoluto» di carattere schiettamente personalistico³³. I Padri della Chiesa offrono una prima elaborazione di questa idea con la loro dottrina sul concetto di Dio. Stefanini si sofferma in particolare sulla visione di Agostino. Il vescovo d'Ippona concepisce l'Essere assoluto divino come una realtà spirituale personale: non un'astrazione impersonale, dunque, ma un Dio che

³³ *Ibid.*, 453.

è Persona sussistente. Questa concezione emerge ad es. nella dottrina agostiniana delle idee divine. Queste non sono meri esemplari, ma espressioni vive dell'atto creatore, inerenti all'Essere assoluto come sua Parola e Sapienza³⁴. Agostino inoltre pensa l'immagine come alterità e al contempo la medesimezza nell'atto espressivo, anziché come decalco dell'oggetto o riproduzione estrinseca dell'esemplare³⁵. Ne consegue che «la spiritualità personale dell'uomo viene esemplata sulla spiritualità personale di Dio»³⁶. Il pensiero umano è visto come un raccogliersi della persona per possedersi³⁷. Il singolo uomo è persona e, in quanto tale, immagine della Trinità proprio nella sua mente³⁸.

Nell'opera di Agostino, Stefanini ravvisa pertanto «il piano d'un personalismo coerente ed esauriente»³⁹, individuandone alcuni capisaldi fondamentali. Innanzitutto, il primato del conoscente come primo conosciuto. Per Agostino la mente è ciò che è più vicino alla mente stessa⁴⁰, al punto che non c'è conoscenza senza autocoscienza⁴¹, persino nel caso della conoscenza di Dio⁴². Il sé dubitante risulta assolutamente indubitabile⁴³. Vi è poi la concezione del sapere come atto espressivo della persona, non mera ricezione passiva di un oggetto esterno⁴⁴. Un altro caposaldo è la compenetrazione totale di intelletto e volere nell'atto conoscitivo, che non è solo astrazione mentale ma anche adesione volitiva⁴⁵. Ma l'opera che per Stefanini rappresenta l'attuazione più alta

³⁴ Cf. AGOSTINO DI IPPONA, *De Trinitate*, VII, 2, 3.

³⁵ Cf. ID., *De Genesi ad litteram liber unus imperfectus*, 16, 57. Sul tema dell'immagine cf. L. STEFANINI, *Imaginismo come problema filosofico*, Cedam, Padova 1936.

³⁶ STEFANINI, *Personalismo*, cit., 453.

³⁷ Cf. AGOSTINO DI IPPONA, *Contra Academicos*, I, 8, 23; ID., *Confessiones*, X, 11, 18.

³⁸ Cf. ID., *De Trinitate*, XV, 7, 11.

³⁹ STEFANINI, *Personalismo*, 455.

⁴⁰ Cf. AGOSTINO DI IPPONA, *Confessiones*, X, 16, 25; ID., *De Trinitate*, XIV, 4, 7.

⁴¹ Cf. ID., *De Trinitate*, IX, 6, 8; 3, 3. Si veda però la precisazione fatta *infra* nel § 3.1.

⁴² Cf. ID., *Confessiones*, X, 20, 29; *Soliloquia*, II, 1, 1.

⁴³ Cf. ID., *De vera religione*, 39, 73; ID., *De trinitate*, X, 10, 14; ID., *De civitate Dei*, XI, 26.

⁴⁴ Cf. ID., *De trinitate*, IX, 7, 12; 12, 18; XV, 11, 20.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, X, 11, 18; IX, 10, 15.

del personalismo agostiniano sono le *Confessioni*, definite «la mirabile esecuzione, senza precedenti nella storia del pensiero, d'un programma personalistico»⁴⁶. Qui «l'anima del singolo si riscatta e si conquista», conoscendo la verità e conoscendo sé stessa in Dio, in un «soliloquio che è dialogo con Dio e colloquio con tutti gli uomini, meditazione come speculazione e speculazione come preghiera»⁴⁷: un'autobiografia che è al contempo la più alta filosofia.

Stefanini individua tuttavia alcune difficoltà e limiti nella concezione agostiniana. In primo luogo, permane in Agostino «un irresoluto intellettualismo che si prolunga in lui, derivandogli dalla metafisica classica»⁴⁸. Infatti, pur avendo posto le basi per un personalismo radicale, con il primato del conoscente e del sapere come atto espressivo della persona, Agostino non riesce a liberarsi completamente dall'orizzonte oggettivistico della tradizione metafisica greca. Un certo residuo di intellettualismo astratto, di ipostatizzazione del pensiero al di fuori dell'atto personale concreto, rimane presente nel vescovo d'Ippona, ponendo un limite alla piena realizzazione del suo progetto filosofico. In secondo luogo, Stefanini rileva un rischio di ontologismo nella dottrina dell'illuminazione agostiniana. In questo caso, il termine "ontologismo" non significa "oggettivismo", bensì una dottrina che sostiene o implica la possibilità di una conoscenza intuitiva (cioè diretta e immediata) di Dio. Pur con questi limiti, Agostino rimane per Stefanini un prodromo decisivo del personalismo, avendo delineato con straordinaria lucidità il piano di questa concezione filosofica. Le sue difficoltà sono quelle inevitabili di un pensiero di transizione, non ancora pienamente sciolto dai vincoli della metafisica antica.

Sarà Tommaso d'Aquino, a giudizio di Stefanini, a correggere alcuni aspetti dell'agostinismo che rischiavano di sfociare in derive intellettualistiche od ontologistiche. Tommaso nega infatti la possibilità per la mente umana di vedere speculativamente le idee divine in un atto

⁴⁶ STEFANINI, *Personalismo*, cit., 454.

⁴⁷ *Ibid.*, 454-455.

⁴⁸ *Ibid.*, 455.

di intuizione diretta⁴⁹. «Che nulla si “mostri” all'uomo, nell'ordine naturale, se da lui non si “dimostra”» è «il grande acquisto del tomismo»⁵⁰: un principio personalistico, che fa della persona il soggetto attivo e libero del conoscere, non un semplice ricettacolo di verità eteronome. In questo modo, Tommaso salvaguarda la dignità, la libertà e i diritti della persona umana, definita come «id quod est perfectissimum in tota natura»⁵¹, il vertice della creazione. Un altro aspetto decisivo è la lotta dell'Aquinate contro l'unità averroistica dell'intelletto, a difesa dell'appartenenza razionale dell'intelletto alla singola persona umana.

3. Alcune precisazioni e integrazioni

3.1. Precisazioni

I riferimenti al pensiero patristico e medievale operati da Stefanini nelle voci *Persona* e *Personalismo* dell'*Enciclopedia filosofica* non sono pochi, come abbiamo visto. Il loro carattere sintetico e selettivo, richiesto dalla natura e dallo scopo di quest'opera, apre tuttavia la possibilità di precisarli e integrarli in vario modo. Riguardo all'interpretazione del pensiero di Agostino⁵², è bene sottolineare la distinzione che il vescovo di Ippona fa valere tra “autoconoscenza” e “autocoscienza”. Secondo i testi agostiniani, l'autoconoscenza non implica necessariamente l'autocoscienza. Quest'ultima, intesa come presenza riflessiva e attuale a sé stessi, presuppone la prima ma non viceversa. Come spiega Agostino nel *De trinitate*, «una cosa è il non conoscersi (*non se nosse*), un'altra il

⁴⁹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 84, aa.4-5.

⁵⁰ STEFANINI, *Personalismo*, cit., 455, con riferimento a *Summa theologiae*, I, q. 12.

⁵¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 3. Cf. O. BENETOLLO (cur.), *Atti del VI Congresso Internazionale SITA (Bologna, 20-22 aprile 2017)*, Esd, Bologna 2018; U. DEGL'INNOCENTI, *Il problema della persona alla luce di s. Tommaso*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1967.

⁵² Sulla cui concezione della persona cf. P. HENRY, *Saint Augustine on Personality*, Macmillan Co., New York 1960.

non pensarsi (*non se cogitare*)»⁵³. E ancora: «Quando invece la mente non si pensa (*non se cogitat*), non è certamente sotto il proprio sguardo, né il suo sguardo è informato a partire da essa, eppur tuttavia si conosce (*noverit se*) come fosse a sé stessa memoria di sé»⁵⁴. L'autoconoscenza è quindi una condizione necessaria ma non sufficiente dell'autocoscienza piena. Agostino distingue tra un conoscere sé stessi quasi "memoriale", ossia insito nella profondità della memoria, e la coscienza attuale e riflessiva di sé.

In secondo luogo, occorre ricordare l'inadeguatezza del termine "persona" in teologia trinitaria secondo Agostino⁵⁵. Il vescovo di Ippona ritiene infatti che "persona" non sia un termine pienamente adeguato all'esigenza di riferirsi alle ipostasi divine della Trinità. Esso è un termine generico, applicabile sia a Dio che agli uomini, senza che vi sia uno specifico corrispettivo per la Trinità. Inoltre, pur non essendo un termine relativo (perché ogni Persona della Trinità si dice "persona" rispetto a sé stessa e non in relazione alle altre), "persona" non si comporta come gli altri termini sostanziali, dicendosi della Trinità al plurale e non al singolare. Questo termine, infine, non indica tre specie o tre individui dell'unica essenza divina (altrimenti la Trinità non sarebbe un solo Dio), né cose "materiate" dall'essenza divina (altrimenti le tre Persone divine insieme sarebbero maggiori di una soltanto).

Per quanto riguarda invece Boezio, ci pare opportuno precisare la sua celebre definizione di persona. La definizione esatta da lui fornita si trova nel passo seguente:

«Pertanto, se la persona si trova soltanto tra le sostanze e nelle sostanze razionali, e se ogni natura è una sostanza, e non risiede negli universali ma negli individui, ecco la definizione di persona: "Sostanza individuale di natura razionale (*naturae rationabilis individua substantia*)". In questa definizione abbiám compreso quello che i Greci chiamano ὑπόστασις. Il termine "persona" sembra tratto da un'altra fonte, ossia da

⁵³ AGOSTINO DI IPPONA, *De trinitate*, X, 5, 7 (tr. B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012).

⁵⁴ *Ibid.*, XIV, 5, 8 (tr. B. Cillerai).

⁵⁵ Cf. *ibid.*, VII, 4, 7-10.

quelle maschere che nelle commedie e nelle tragedie rappresentavano i personaggi che vi prendevano parte. [...] I Greci chiamano queste maschere *πρόσωπα*»⁵⁶.

La definizione della persona come "sostanza individuale di natura razionale" pone l'accento su tre elementi chiave: la sostanzialità, l'individualità e la razionalità. Boezio spiega anche l'origine etimologica del termine "persona", derivato dalle maschere (in latino, *personae*) utilizzate nelle commedie e tragedie antiche per rappresentare i vari personaggi. Boezio collega quindi il concetto filosofico di persona, il cui contenuto corrisponde a quello greco di "ipostasi", alla maschera teatrale che incarnava e manifestava esteriormente la singolarità dei personaggi. Questa derivazione etimologica, pur non esaurendo il significato metafisico, ne coglie un aspetto rilevante: la persona come individualità concreta che si esprime e si manifesta esteriormente.

Quanto all'erronea, ma per Stefanini significativa, etimologia alternativa suggerita da Alano di Lilla, essa si legge nelle sue *Regulae caelestis iuris* («Regole del diritto celeste»), al cap. 32, 6. Qui Alano afferma:

«In parte personali e in parte essenziali sono detti i termini che indicano in parte la persona e in parte l'essenza, come "persona" e "trinità". "Persona" quasi per dire "per sé una" (*persona dicitur quasi per se una*); perciò là dove si riferisce all'unità si coglie l'essenza, là dove si dice "per sé" si coglie la distinzione delle persone»⁵⁷.

Alano fa quindi derivare *persona* dall'espressione *per se una*, quasi a indicare l'unità insistente, l'essere-per-sé che è proprio della persona. Questa etimologia, pur errata dal punto di vista filologico, coglie un aspetto metafisico cruciale della nozione di persona nella prospettiva di Stefanini: la sua unità sussistente, distinta e non riducibile all'essenza comune. Nell'interpretazione di Alano, "persona" unisce due dimensioni: l'unità che rimanda all'essenza, e l'insistenza per-sé che esprime la distinzione e singolarità ipostatica. Pur non avendo valore etimologico *stricto sensu*, questa proposta manifesta la ricerca

⁵⁶ SEVERINO BOEZIO, *Contra Eutychen et Nestorium*, 3 (tr. L. Obertello, Rusconi, Milano 1979).

⁵⁷ Tr. it. di M. Rossini, Morcelliana, Brescia 2001.

medievale di cogliere concettualmente la ricchezza semantica racchiusa nel termine "persona", nella sua valenza insieme essenziale e ipostatica, comune e singolare.

Passando a Tommaso, il concetto di *reditio completa*, richiamato implicitamente da Stefanini in relazione alla finitezza della persona, viene spiegato dall'Aquinate in *De veritate*, q. 1 a. 9:

«Quelle cose che sono le più perfette fra gli enti, quali le sostanze intellettuali, ritornano alla propria essenza mediante un ritorno completo. Infatti, nel conoscere qualcosa che esiste fuori di esse, in qualche modo escono da se stesse; invece, nella misura in cui conoscono che stanno conoscendo, cominciano già a tornare a sé, poiché l'atto della conoscenza è intermedio tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto; comunque, questo ritorno si completa secondo che conoscono le proprie essenze. Perciò è detto nel *Libro delle cause* [prop. 15] che "ogni soggetto che conosce la propria essenza ritorna alla propria essenza con un ritorno completo"»⁵⁸.

La *reditio completa* indica quindi il ritorno pieno e compiuto della persona a sé stessa, realizzato nella conoscenza della propria essenza, dopo l'uscita da sé implicata nella conoscenza degli oggetti esterni. In commento alle *Sentenze* e altrove⁵⁹, Tommaso cita anche (con favore) una definizione di persona diversa da quella boeziana, secondo cui la persona è «un'ipostasi distinta in base a una proprietà attinente a una dignità (*hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*)». Questa formula, attribuita ad anonimi maestri⁶⁰, pone l'accento sulla persona come ipostasi singolare qualificata da una proprietà che le conferisce una specifica dignità ed eccellenza. Infine, va precisato che per Tommaso l'anima separata dal corpo alla morte non è più propriamente una persona, in quanto è solo una parte della specie umana

⁵⁸ Tr. it. di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005. Cf. TOMMASO D'AQUINO. *Super librum De causis expositio*, 15.

⁵⁹ Id., *In I Sententiarum*, d. 25, q. 1, a.1, ad 8; *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 3, ad 2.

⁶⁰ Cf. ALESSANDRO DI HALES, *In I Sententiarum*, d. 23, 9, b; *Summa fratris Alexandri*, I, p. 2, i. 3, t. 1, s. 1, q. 1, m. 1, c. 3, n. 387; BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *In I Sententiarum*, d. 25, q. 1, a. 2, concl.; ALBERTO MAGNO, *In I Sententiarum*, d. 25 C, a. 1.

e non un tutto sussistente. Questa puntualizzazione è importante per delimitare la nozione di persona a ciò che è un individuo completo e sussistente di natura razionale, non a una sua parte separata⁶¹.

3.2. Integrazioni

Per integrare il panorama medievale sull'idea di persona presentato da Stefanini, è opportuno menzionare almeno un paio di altri grandi autori. Il primo è Riccardo di San Vittore († 1173), il quale propone una definizione di persona che pone l'accento sulla sua singolarità esistenziale e sulla dimensione relazionale: «Forse sarà più chiaro e più facile da capire, se diciamo che la persona è una realtà che esiste per sé sola secondo un certo modo singolare di esistenza ragionevole (*existens per se solum iuxta singularem quemdam rationalis existentiae modum*)»⁶². Alcuni elementi di questa definizione sono degni di nota:

- l'esistere *per se solum*, per sé sola, che rimanda all'insistenza e all'indipendenza ontologica propria della persona;
- il *singularis existentiae modus*, il modo singolare di esistere, che qualifica l'essere personale come unico e irripetibile;
- la razionalità come tratto distintivo di questo modo di esistere.

Ma ciò che più caratterizza l'apporto di Riccardo è l'accento posto sulla relazionalità dell'essere personale. Come spiegato da Enrico Peroli, «l'*ex-sistere* [...] indica etimologicamente un consistere che manifesta in sé una originaria relazionalità, e rinvia, pertanto, a quel carattere "ek-statico" dell'essere personale per il quale una persona può

⁶¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 29 a.1 ad 5. Significativa, a questo riguardo, la critica che Stefano Langton (†1228) rivolge a Pietro Lombardo: cf. M. BIENIAK, *La place d'Étienne Langton dans le débat sur le concept de persona*, in L.-J. BATAILLON-N. BÉRIOU-G. DAHAN-R. QUINTO (éds.), *Étienne Langton. Prédicateur, bibliste et théologien*, Brepols, Turnhout 2010, 587-603.

⁶² RICCARDO DI SAINT-VICTOR, *De trinitate*, IV, 24 (tr. mia). Cf. N. DEN BOK, *Communicating the Most High: A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor (†1173)*, Brepols, Turnhout 1996.

essere pensata solo in relazione ad altre persone, e quindi al plurale»⁶³. La persona per Riccardo non è un'entità chiusa e autoreferenziale, ma un esistere aperto e relazionale, che si manifesta e si realizza pienamente solo nel rapporto con altre persone.

Il secondo autore medievale che merita di essere menzionato è il francescano Giovanni Duns Scoto († 1308), il quale apporta una riflessione originale e articolata sul tema della persona⁶⁴. Un primo aspetto della sua riflessione riguarda il principio di individuazione, ossia la *differentia individualis* che, aggiungendosi all'essenza umana specifica (*natura communis*), rende ogni persona umana singola un essere indivisibile e incomunicabile. La persona, così individualizzata, risulta contrassegnata da una radicale indipendenza: «*Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae*»⁶⁵. Vi è quindi una netta affermazione dell'indipendenza ontologica della singola persona, che non dipende attualmente o potenzialmente da alcun'altra.

Un secondo aspetto cruciale della concezione scotiana è il ruolo della volontà come nucleo essenziale della personalità. Scoto sembra qui riprendere e radicalizzare l'intuizione di Pietro di Giovanni Olivi († 1298) sul primato della libertà come fondamento della personalità⁶⁶. Per Scoto infatti la volontà, più che l'intelletto, è la facoltà che meglio esprime l'eccellenza dell'essere personale, la sua autodeterminazione e signoria sui propri atti. La persona è essenzialmente volontà libera. Questa concezione volontaristica della personalità, unita all'affermazione dell'assoluta singolarità e indipendenza di ogni persona umana, rappresenta

⁶³ E. PEROLI, *Essere persona. Le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006, 60-61.

⁶⁴ Cf. S. CASAMENTI (cur.), *Etica e persona. Giovanni Duns Scoto e suggestioni nel moderno*, E.F.B., Bologna 1994; G. LAURIOLA (cur.), *Scienza e filosofia della persona in Duns Scoto: V Convegno Internazionale di Studi Scotistici*, Aga, Alberobello 1999.

⁶⁵ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio*, III, d. I, q. 1, n. 17.

⁶⁶ Cf. S. BOBILLIER, *L'éthique de Pierre de Jean Olivi: liberté, personne et conscience*, Vrin, Paris 2020.

un contributo decisivo e originale del pensiero scotista, che arricchisce la tradizione medievale su questo tema.

Un ambito spesso trascurato, ma di grande rilevanza per l'elaborazione del concetto di persona nel Medioevo, è infine quello del pensiero giuridico-politico, che purtroppo Stefanini non ha preso in considerazione. In particolare, i giuristi medievali svilupparono la nozione di *persona ficta* o persona fittizia per riferirsi alle persone giuridiche come soggetti di diritto, distinte dalle persone fisiche individuali. Tra i canonisti, un ruolo di primo piano ebbe Sinibaldo Fieschi, divenuto poi papa con il nome di Innocenzo IV († 1254), che nel suo commento al *Liber Extra* affronta diffusamente questa tematica⁶⁷. Anche il celebre giurista civilista Bartolo da Sassoferrato († 1357) si occupò della questione delle *personae fictae* in relazione ai concetti di *universitas* e di regno. In questa elaborazione giuridica medievale, la *persona ficta* indica un soggetto di diritto che, pur non essendo una persona fisica individuale, può agire come un'entità unitaria dotata di capacità giuridica, come un ente, un'istituzione, uno Stato. Si tratta di un'astrazione concettuale funzionale alla costruzione di un sistema normativo e all'attribuzione di diritti e doveri, che però presuppone e deriva dalla persona umana individuale come realtà prima e fondante. Questo sviluppo della nozione di *persona ficta* nel diritto medievale testimonia la pervasività e centralità che il concetto di persona aveva assunto nella cultura dell'epoca, investendo anche l'ambito giuridico-istituzionale.

⁶⁷ Il *Liber Extra* è una raccolta di decretali rimaste fuori dal *Decretum Gratiani*, operata da Raimondo di Peñafort su incarico di papa Gregorio IX (1234).

LUIGI STEFANINI, JAN PATOČKA, BENEDETTO XVI E L'IDENTITÀ SPIRITUALE D'EUROPA

Flavia Silli

L'analisi evidenzia la convergenza tra Stefanini, Jan Patočka (il "Socrate di Praga") e Benedetto XVI nella denuncia del riduzionismo scienziasta e nella proposta di un umanesimo personalista capace di rigenerare il progetto europeo. La *logofilia* della persona viene così presentata come fondamento di un paradigma culturale che integra ragione, fede e cura dell'interiorità. Ne emerge il ruolo centrale del *lógos* inteso come *verbum* integrale e connettivo onto-assiologico della persona, sinonimo di una *ratio* sapienziale aperta alla trascendenza, alla verità e alla responsabilità etica. In questo contesto, la *religio* è la riscoperta del legame fondativo tra la persona e l'Alterità assoluta che dà senso al nostro essere-nel-mondo, fornendo una chiave interpretativa dell'identità europea come realtà culturale e spirituale.

Parole chiave: Identità europea, Luigi Stefanini, Jan Patočka, Benedetto XVI, *lógos*, *religio*, riduzionismo scienziasta

Abstract: The analysis reveals a convergence among Stefanini, Jan Patočka (the "Socrates of Prague"), and Benedict XVI in their denunciation of scientific reductionism and in their shared proposal of a personalist humanism capable of renewing the European project. The logophilia of the person is thus presented as the foundation of a cultural paradigm that integrates reason, faith, and care of interiority. It highlights the central role of the lógos, understood as an integral verbum and onto-axiological connective of the person – a synonym for a sapiential reason open to transcendence, truth, and ethical responsibility. Within this framework, religio is rediscovered as the foundational bond between the person and the Absolute Other, which gives meaning to our being-in-the-world, offering an interpretative key to European identity as a cultural and spiritual reality.

Keywords: European identity, Luigi Stefanini, Jan Patočka, Benedict XVI, *logos*, *religio*, scientific reductionism

L'obiettivo di questo contributo è intrecciare tre fili rossi che conducono alle sorgenti del *proprium* dell'anima europea: la *logofilia*, intesa come amicizia per la *ratio* sapienziale (che in Luigi Stefanini assume i connotati del *verbum* integrale e consustanziale alla persona), la "cura dell'anima" come impegno etico nella ricerca di verità e la *paideia* come esercizio attivo e maieutico del *lógos*, al servizio della formazione integrale della persona. Nell'impostare l'indagine sul *vinculum* che lega tra loro la centralità onto-assiologica della persona, la *religio* (intesa nella sua accezione etimologica, che richiama il legame con il Sacro che si esprime nel riguardo, nella dedizione e nelle cura) e l'identità dell'Europa (considerata soprattutto come realtà culturale e spirituale), ho posto a confronto alcune suggestioni, attinte dalla *Lectio* di Ratisbona di Benedetto XVI¹ e dal saggio *Platone e l'Europa* del fenomenologo ceco Jan Patočka², con il tema del *lógos* che attraversa l'intero itinerario filosofico di Stefanini. Focalizzerò dunque l'attenzione sulla fase più matura e definitiva del personalismo, nella quale Stefanini si confronta con la questione europea, in particolare nello scritto *Che cos'è l'Europa*³. Al termine di questo itinerario emergerà con chiarezza un intreccio significativo fra tre elementi: l'insostituibilità della nozione di persona, l'ineliminabilità della dimensione religiosa e il destino dell'Europa, chiamata oggi più che mai a riscoprire le sue profonde radici. Si vedrà inoltre come, pur appartenendo a matrici di formazione molto diverse e a contesti geografici, culturali e cronologici distanti tra loro, Stefanini, Patočka e Benedetto XVI condividano una sorprendente affinità di vedute. Tutti e tre, infatti, hanno affrontato i temi dell'Europa, della persona e della religione con un approccio epistemicamente rigoroso e metodologicamente ancorato ai fondamenti onto-antropologici.

¹ https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html (25 giugno 2025).

² J. PATOČKA, *Platone e l'Europa*, prefazione e introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1998².

³ L. STEFANINI, *Che cos'è l'Europa*, in *Humanitas* 5 (8-9/1950) 781-783.

Una delle questioni preliminari che intendo focalizzare riguarda la ragione d'essere della crisi dell'Europa, che è stata tematizzata da ciascuno degli autori presi in esame in fasi temporali differenti, e tuttavia su coordinate teoriche in parte convergenti. Nel caso di Patočka è importante ricordare che, oltre a essere stato allievo di Husserl, egli fu anche tra gli ideatori e firmatari di *Carta 77*, documento che esprime l'istanza di tematizzare la questione della libertà su basi apertamente personaliste⁴. Si tratta dunque di una proposta teorico-politica in cui la centralità della persona e della sua libertà costituisce il perno argomentativo. La *Lectio* di Ratisbona è stata elaborata nel 2006, in un contesto evidentemente distante da quello di Patočka, sia temporalmente che storicamente. Tuttavia, è significativo che entrambe le riflessioni – quella di Patočka negli anni Settanta, in un'Europa ancora segnata dalla cortina ideologica del blocco sovietico, e quella di Benedetto XVI, nel pieno del *post human debate* – convergano nel mettere al centro la questione della verità, della persona e del destino spirituale del continente europeo. Quanto a Stefanini, lo scritto *Che cos'è l'Europa* e, più in generale, la fase della sua riflessione in cui si articola la connessione fra *lógos* e persona si collocano nei primi anni Cinquanta, immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale. È in questo contesto che egli prefigura, con grande lungimiranza, alcune delle tensioni culturali e antropologiche che oggi siamo in grado di riconoscere con chiarezza.

Nel pensiero di Stefanini si trova delineata una diagnosi penetrante della crisi europea, non riducibile a una questione di ordine economico o istituzionale, ma intesa piuttosto come perdita di fondamenti spirituali, come smarrimento del senso onto-assiologico della persona. Egli è tra i primi filosofi italiani del secondo dopoguerra a tematizzare l'urgenza di un radicamento della cultura europea nella centralità dell'essere personale, in quella dimensione ontologica che non può essere

⁴ Cf. S. ALAGIA, *Jan Patočka e la cura del bene comune*, in *Episteme. Un laboratorio dei saperi e delle pratiche educative* 8 (2017) 11-26.

ignorata senza gravi conseguenze sul piano culturale, etico e politico⁵. Parallelamente, è interessante notare come Patočka individui nella cultura ellenica una delle radici costitutive dell'Europa. Per lui, la riscoperta di tale radice è parte di un'esigenza più ampia di rinascita: un appello a recuperare un senso della totalità dell'umano, che si è progressivamente erosa nel corso della modernità. La cultura greca, secondo Patočka, è il punto di origine di una cura dell'anima che non è semplice introspezione individuale, ma apertura a un ordine dell'essere in cui la verità, la bellezza e la giustizia si danno come realtà da custodire. Nel caso della *Lectio* di Ratisbona, sappiamo che i due elementi centrali sono, da un lato, la questione del dialogo interreligioso e interculturale e, dall'altro, la denuncia del riduttivismo della *ratio* tecno-scientifica. Quest'ultimo è un nodo concettuale che troviamo anche in Stefanini, il quale risponde al problema del logicismo operazionista e funzionalista della ragione con un'argomentazione assai interessante: il "restringimento" del *lógos* può essere contrastato soltanto a partire da una riflessione profonda sulla costituzione antropologica dell'essere umano.

In sintesi, il tratto che accomuna questi pensatori, pur nella varietà dei contesti e degli approcci, è l'insistenza sulla necessità di salvaguardare la persona come fondamento di ogni autentica ricostruzione culturale, etica e politica dell'Europa. In tal senso, ciascuno di loro propone un modello di razionalità che non si esaurisce nei confini del metodo scientifico, ma si apre all'interiorità, alla trascendenza, alla sapienza. È da questo punto di vista che si comprende l'attualità e la forza profetica delle loro diagnosi.

Nel caso di Patočka, il riferimento allo spirito ellenico come radice fondativa dell'identità europea si colloca entro un'esigenza più ampia di rinascita dell'Europa, che viene descritta come un processo di riscoperta di tali radici. Nel discorso di Ratisbona, invece, sappiamo che due sono gli elementi centrali posti in evidenza: da un lato il problema del dialogo interreligioso e interculturale, dall'altro la questione

⁵ Cf. F. SILLI-T. VALENTINI (curr.), *Il Personalismo sociale di Luigi Stefanini. Fondamenti, valori e motivi di attualità*, Studium, Roma 2023.

del riduzionismo scientifico. Si tratta di due tematiche strettamente correlate che si richiamano eziologicamente. Il multiculturalismo, pur proponendosi come orizzonte di dialogo e di inclusione, pone in realtà la questione complessa dell'identità: quale identità comune si può realmente ricercare, e su quali basi? Non si può prescindere dal rispetto, da un lato, della laicità, e dall'altro di una forma di umanesimo che potremmo definire teocentrico, permeato di religiosità. Questo tipo di umanesimo è caratteristico, ad esempio, del mondo islamico, cui Benedetto XVI si riferisce esplicitamente nella prima parte della *Lectio*, là dove menziona la preziosità dell'incontro tra la filosofia greca del *lógos* e la Rivelazione giudaico-cristiana nella comprensione del rapporto tra essere umano e Dio:

«[...] si apre, nella comprensione di Dio e quindi nella realizzazione concreta della religione, un dilemma che oggi ci sfida in modo molto diretto. La convinzione che agire contro la ragione sia in contraddizione con la natura di Dio, è soltanto un pensiero greco o vale sempre e per se stesso? Io penso che in questo punto si manifesti la profonda concordanza tra ciò che è greco nel senso migliore e ciò che è fede in Dio sul fondamento della Bibbia. Modificando il primo versetto del Libro della Genesi, il primo versetto dell'intera Sacra Scrittura, Giovanni ha iniziato il prologo del suo Vangelo con le parole: "In principio era il λόγος". È questa proprio la stessa parola che usa l'imperatore: Dio agisce "σὺν λόγῳ", con *lógos*. *Lógos* significa insieme ragione e parola – una ragione che è creatrice e capace di comunicarsi ma, appunto, come ragione. Giovanni con ciò ci ha donato la parola conclusiva sul concetto biblico di Dio, la parola in cui tutte le vie spesso faticose e tortuose della fede biblica raggiungono la loro meta, trovano la loro sintesi. In principio era il *lógos*, e il *lógos* è Dio, ci dice l'evangelista. L'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero greco non era un semplice caso. La visione di san Paolo, davanti al quale si erano chiuse le vie dell'Asia e che, in sogno, vide un Macedone e sentì la sua supplica: "Passa in Macedonia e aiutaci!" (cf. At 16,6-10), questa visione può essere interpretata come una "condensazione" della necessità intrinseca di un avvicinamento tra la fede biblica e l'interrogarsi greco»⁶.

⁶ Cf. *supra*, nota 1.

Merita di essere posto in risalto l'appello a leggere la prima parte della *Lectio* in stretta correlazione con la seconda: il discorso di Ratisbona non può essere interpretato come una critica isolata o parziale, ma come una riflessione articolata, complessa, strutturata. Il suo intento è quello di costruire una piattaforma di dialogo che sia fondata su un terreno solido, ovvero su un fondamento epistemicamente universale in quanto capace di rispecchiare la ricchezza ed estensione massima del *lógos*. In questo senso, la proposta di consolidare sinergicamente una "piattaforma fondazionale" risulta il concetto più adatto per interpretare correttamente l'intero *Discorso di Ratisbona*.

Un altro aspetto riguarda la nozione stessa di razionalità, che soprattutto nella seconda parte della *Lectio* viene riconfigurata alla luce di un superamento dell'assolutizzazione post-positivista del paradigma tecnoscientifico che subordina la ragione a logiche puramente pragmatiche, riducendola a uno strumento tecnico-operativo. È proprio contro questa forma riduzionistica della *ratio* che si leva l'appello a dischiudere tutta la sua ampiezza semantica e meta-empirica. In particolare, si rivendica una visione della razionalità come "ricerca di senso", come dimensione sapienziale, capace di interrogare l'essere, la verità, il bene. Ma qual è il grande ostacolo ad esplicitare e a lasciar "sprigionare" le potenzialità *ex-tensionali* del *lógos*? Lo si legge nella parte conclusiva della *Lectio*, dove emerge un'acuta diagnosi del pregiudizio anti-sapienziale dello scientismo:

«Nel mondo occidentale domina largamente l'opinione che soltanto la ragione positivista e le forme di filosofia da essa derivanti siano universali. Ma le culture profondamente religiose del mondo vedono proprio in questa esclusione del divino dall'universalità della ragione un attacco alle loro convinzioni più intime. Una ragione, che di fronte al divino è sorda e respinge la religione nell'ambito delle sottoculture, è incapace di inserirsi nel dialogo delle culture. E tuttavia, la moderna ragione propria delle scienze naturali, con l'intrinseco suo elemento platonico, porta in sé, come ho cercato di dimostrare, un interrogativo che la trascende insieme con le sue possibilità metodiche. Essa stessa deve semplicemente accettare la struttura razionale della materia e la corrispondenza

tra il nostro spirito e le strutture razionali operanti nella natura come un dato di fatto, sul quale si basa il suo percorso metodico. Ma la domanda sul perché di questo dato di fatto esiste e deve essere affidata dalle scienze naturali ad altri livelli e modi del pensare – alla filosofia e alla teologia. Per la filosofia e, in modo diverso, per la teologia, l'ascoltare le grandi esperienze e convinzioni delle tradizioni religiose dell'umanità, specialmente quella della fede cristiana, costituisce una fonte di conoscenza; rifiutarsi a essa significherebbe una riduzione inaccettabile del nostro ascoltare e rispondere»⁷.

Questa torsione dell'intenzionalità metafisica del *lógos* nello spazio angusto della logicità funzionale al dominio dei dati empirici rende difficile, se non impossibile, il movimento di riconoscimento della propria condizione creaturale, tramite quell'atto fondamentale del *redire in se ipsum*, del ritorno a sé, che è condizione preliminare per ogni autentica ricerca di verità al proprio essere-nel-mondo. Ragione per cui, si avverte un'esigenza di riappropriazione della dimensione sapienziale della ragione, che costituisce la *condicio sine qua non* per un *dia-lógos* autentico tra culture diverse, comprese quelle che non accettano l'estromissione del problema di Dio e del problema morale, e l'egemonia di un modello secolarizzato e scienziato della razionalità. È proprio questa, in definitiva, la preziosa eredità della *Lectio* di Ratisbona: l'appello a riscoprire un *lógos* ampio, aperto, capace di accogliere le domande ultime dell'uomo.

Un'altra questione che si coglie in filigrana nel *Discorso di Ratisbona* è l'impedimento (determinato dall'egemonia del secolarismo materialista nella società occidentale, che ha obliato la sua originaria identità spirituale cristiana) di un autentico e fecondo confronto interculturale. Il secolarismo tende a relegare la questione religiosa nella sfera irrazionale, puramente privata, di un fideismo privo di qualsiasi intelligibilità universale ed epistemica. La *religio* come cura del sacro, del non-profano e dell'assiologico spirituale viene così espulsa dallo spazio pubblico e disconosciuta come costitutiva dell'essere umano, riducendosi a mera opzione individualistica.

⁷ *Ibid.*

Un punto di snodo cruciale per riconoscere il nesso inestricabile tra unicità singolare (diversa dall'opzione individualistica) e universalità (radicata nella coappartenenza ontologica dell'*humanum*) è il richiamo alla costituzione personale dell'essere, approfondita in modo particolarmente originale nel pensiero di Luigi Stefanini. La sua concezione dell'universale, radicata nella natura personale dell'essere, consente sia di mostrare sul piano epistemico come l'universalità non sia riducibile a una globalizzazione funzionale al dominio dell'*homo oeconomicus*, sia di integrare l'astrattezza della logica concettuale con l'*empirìa* della vita morale e con il valore – esistenzialmente e relazionalmente significativo – della verità. La metafisica della persona, in questa prospettiva, realizza una convergenza tra universalità e singolarità, tra cultura e natura, tra storicità e vocazione trascendente sul terreno della comune umanità. Ciò che solitamente viene pensato in termini oppositivi o polarizzati trova, nell'essere personale, una struttura dialettica "implicante" anche sul piano interpretativo. Scrive infatti Stefanini: «L'individualità personale [...] è il nucleo dal quale si dispiega quel processo di pensiero che è la razionalità [...]. L'intelligibile ha la persona alla base e al vertice, nel soggetto e nell'oggetto»⁸. Con la filosofia della persona anche il concetto di universale viene reinterpretato: vero universale è l'"interpersonale", in cui le diversità di ciascuno possono dialogare e confrontarsi criticamente, allo scopo di perfezionare la personale realizzazione della piena razionalità (intelligenza-sentimento-volontà). Dall'universale di tipo esistenziale, concreto e non astratto, prende le mosse ogni discorso di carattere sociale e sui valori in genere.

Stefanini interpreta in modo originale anche il secolarismo, esplorandone la radice più profonda, che è di natura epistemica e antropologica: lo considera cioè come una chiusura del senso della realtà, nell'atto costitutivo (e non riconoscitivo) della soggettività trascendentale. Si tratta di un nodo teoretico decisivo che ci permette di individuare una significativa affinità tra Stefanini e Michele Federico Sciacca. Il ricorso ad alcune categorie sciacchiane (in particolare quelle di *logofilia* e *logofobia*)

⁸ L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, Morcelliana, Brescia 1962, 15.

risulta particolarmente prezioso per interpretare efficacemente alcune criticità della condizione post-moderna⁹. Risulta spontaneo il richiamo a Sciacca perché nella produzione filosofica della sua fase matura, che lo avvicina profondamente a Stefanini, egli riflette in maniera molto penetrante sul fenomeno della perdita dell'essere e sull'affermazione di un atteggiamento *logofobico*: un atteggiamento che rifiuta il richiamo alla dimensione sapienziale della razionalità, cioè al *lógos* come principio fondante dell'umano¹⁰.

Inoltre, vale la pena ricordare che tra Stefanini e Sciacca esiste un sodalizio intellettuale significativo, testimoniato anche dalla monografia di Glori Cappello, che raccoglie l'epistolario intercorso tra i due filosofi. Questo carteggio mostra con chiarezza la profondità del loro scambio e la comunanza di intenti filosofici, specialmente attorno al tema dell'immanentismo e del *lógos* interiore¹¹. Sciacca, nella sua fase matura, parla esplicitamente di *logofobia* come di una malattia spirituale della modernità¹². In questo senso la sua diagnosi è affine a quella di Benedetto XVI: entrambi individuano nella perdita della dimensione sapienziale del *lógos* un segno del declino culturale e del processo di desertificazione spirituale dell'Occidente europeo. La *logofobia* non è solo rifiuto del ragionamento astratto o della riflessione filosofica, ma è soprattutto rigetto della vocazione dell'uomo a interrogare il senso, a cercare la verità, a vivere secondo una razionalità orientata all'essere e al bene.

L'appello a riscoprire il valore prezioso del *lógos* personale costituisce il punto di snodo teoretico più rilevante per comprendere il *vinculum*

⁹ Cf., su questo tema, F. SILLI, *La ricerca di senso come fondamento antropologico per nutrire la speranza: una sfida educativa*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 63 (2025)1-2, 13-25.

¹⁰ Cf. F. SILLI, «Visual culture» e logofobia nell'era digitale, in G. PIAIA-R. PRETE-L. STEFANUTTI (curr.), *Intelligenza artificiale, sviluppi futuri e tutela della persona*, Triveneto Theology Press, Padova 2024, 143-148.

¹¹ G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, Europrint, Treviso 2006, 331-341.

¹² Mi riferisco in particolare alla produzione degli ultimi anni: M.F. SCIACCA, *Gli arieti contro la verticale*, Marzorati, Milano 1969, 148-150.

che lega le tre figure che pongo idealmente in dialogo tra loro. In primo luogo, vorrei soffermarmi brevemente sul già menzionato saggio di Jan Patočka, intitolato significativamente *Platone e l'Europa*, poiché si tratta di un'opera fondamentale per comprendere cosa significhi la "cura dell'anima". Una cura che affonda le sue radici nel mondo ellenico pre-socratico. È vero che Patočka si concentra in particolare su Platone e sull'*Apologia di Socrate*, dove l'espressione "cura dell'anima" (*epimèleia tēs psychēs*) appare in modo esplicito e programmatico¹³. Tuttavia, è importante ricordare che anche i filosofi presocratici avevano già elaborato una visione della filosofia come ricerca dell'origine, di un'archè o principio in grado di rendere intelligibile la totalità dei fenomeni.

L'anima, nella prospettiva delineata da Patočka, è il centro di una ricerca integrale: la ricerca di ciò che è nascosto, invisibile, non immediatamente percepibile. Pensiamo, ad es., al *lógos* di Eraclito: tutto scorre, tutto muta, ma il *lógos* rappresenta l'unità delle opposizioni e la legge che governa il divenire. È proprio in questa ricerca dell'invisibile che si radica il senso originario della filosofia come cura dell'essere. Per Patočka la filosofia greca – e più in generale lo "spirito ellenico" – ha avuto la straordinaria capacità di trasformare l'esperienza della finitezza e della precarietà in un progetto di vita. Questo è un punto che trovo particolarmente interessante, perché richiama una convergenza con il pensiero di Stefanini, che riconosce nel limite e nella finitezza una finestra aperta sull'orizzonte dell'Essere Assoluto che ci costituisce nella nostra *ex-sistentia*, una sorta di *preambulum fidei*, un invito ad accogliere la dimensione creaturale dell'uomo, nella sua radicale dipendenza metafisica da Altro da sé. Si delinea qui una significativa affinità tra Stefanini e Patočka, entrambi impegnati a valorizzare la finitudine come spazio teoretico e come apertura all'ulteriorità. Questa impostazione consente di superare tanto l'arroganza prometeica del

¹³ «Non del corpo dovete aver cura, né delle ricchezze né di alcun'altra cosa prima e più che dell'anima, cosicché ella diventi ottima e virtuosissima [...]. Non dalle ricchezze nasce virtù, ma dalla virtù nascono le ricchezze e tutte le altre cose che sono beni per gli uomini, così ai cittadini singolarmente come allo Stato» (PLATONE, *Apologia di Socrate*, tr. it. di M. Valgimigli, Laterza, Bari 1996, 35). Cf. J. PATOČKA, *Platone e l'Europa*, cit., 116-117.

pensiero moderno quanto il nichilismo della postmodernità, che dissolve l'impegno atletico.

Un altro punto di convergenza tra Patočka, Benedetto XVI e Stefanini è rappresentato dalla diagnosi del pregiudizio antimetafisico e dall'impegno a contrastare il riduzionismo post-positivistico. Patočka conosceva bene il saggio husserliano del 1936, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, in cui il fondatore della fenomenologia, dopo una ricognizione critica del paradigma scientifico moderno e della sua comprensione fisicalista della natura, tenta di richiamare la filosofia al suo compito originario, ossia la ricerca di senso:

«La crisi dell'esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell'Europa, nell'estraniamento rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell'ostilità allo spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo. Il maggior pericolo dell'Europa è la stanchezza. Combattiamo contro questo pericolo estremo, in quanto "buoni europei", in quella vigorosa disposizione d'animo che non teme nemmeno una lotta destinata a durare in eterno; allora dall'incendio distruttore dell'incredulità, dal fuoco soffocato della disperazione per la missione dell'Occidente, dalla cenere della grande stanchezza, rinascerà la fenice di una nuova interiorità di vita e di una nuova spiritualità, il primo annuncio di un grande e remoto futuro dell'umanità: perché soltanto lo spirito è immortale»¹⁴.

Dall'incendio distruttore dell'incredulità, dal fuoco soffocato della disperazione, dalla cenere della grande stanchezza – conclude Husserl – può rinascere la fenice di una nuova interiorità di vita, di una nuova spiritualità, di un futuro umano degno e possibile. Questo riferimento alla "stanchezza" come male radicale della civiltà europea è straordinariamente attuale: Stefanini, Patočka e Benedetto XVI ne parlano da angolature diverse, ma giungono a un medesimo punto: è solo riscoprendo la dimensione sapienziale, interrogativa, spirituale del *lógos* che sarà possibile contrastare la deriva nichilista e ricostruire l'unità dell'umano.

¹⁴ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2015, 336.

Patočka accoglie l'eredità husserliana e la sviluppa in direzione di una "fenomenologia della vita" ovvero di un "realismo fenomenologico", che attraverso il metodo della cura dell'anima come compito filosofico primario restituisca una centralità al mondo dell'esperienza vissuta (*Lebenswelt*) e alla valorizzazione della semantica originaria del *lógos* ellenico, che si articola in verità, ragione e parola¹⁵. In questa triplice declinazione di significati si condensa la funzione fondamentale della *logofilia* nella tradizione filosofica europea: quella di costituire il fondamento della cura dei beni invisibili, cioè di quei beni che non si vedono, ma che sorreggono ogni possibilità autentica di vita buona. È in particolare nel pensiero di Socrate, così come trasmesso nei dialoghi platonici, che questa funzione si esplicita come cura dell'anima che è sede del vero, del bene, dell'essere. In altre parole: l'uomo è la sua anima. Si legge infatti nel *Fedone*:

«Amici miei, su questo conviene riflettere: se l'anima è immortale, bisogna avere cura di essa, non solo per questo tempo della nostra vita, ma anche per la totalità del tempo, e considerare che il pericolo, ora, sembrerebbe terribile se non si ha cura di essa»¹⁶.

Il timore di Socrate, il vero lutto da scongiurare, non è infatti la "propria" morte, bensì la «morte del *lógos*»: come afferma parlando con il giovane Fedone, bisogna impegnarsi con tutte le forze per giungere, attraverso la maieutica, a un risultato positivo per la propria indagine. In caso contrario, il rischio è che il ragionamento muoia e, di conseguenza, si cada nella *misologia*, ovvero si inizi a diffidare del *lógos* come strumento di indagine. È nel solco di questa tradizione che si situa la proposta filosofica di Stefanini: il suo intento è di superare sia l'assolutizzazione panlogistica della razionalità – cioè l'identificazione della ragione con una struttura astratta, impersonale, disincarnata – sia le

¹⁵ Scrive Patočka a questo riguardo: «[...] nella sfera del *lógos*, del discorso dotato di senso, la modalità discendente dell'esistenza si presenta a noi nella sua decadenza come incoerenza, mentre la cura dell'anima praticata nel *lógos* unifica l'uomo e lo rapporta ai principi» (Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., 224).

¹⁶ PLATONE, *Fedone*, tr. di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 2000, 188.

derive dell'irrazionalismo esistenzialista che, in reazione al formalismo logico, giunge a contrapporre la concretezza della vita alla razionalità stessa. Stefanini, in effetti, avverte l'urgenza di una duplice resistenza: da un lato contro la logica astratta, separata dal mondo della vita; dall'altro contro la dissoluzione della ragione in una volontà cieca o in un'esistenza priva di struttura intelligibile¹⁷.

Il cuore della sua proposta si trova dunque nella tensione feconda tra il bisogno di una razionalità vivente, capace di incarnarsi nel concreto, e il rifiuto dell'abbandono della ragione come forma superiore di libertà. Egli respinge una ragione necessitante, che si impone come operazionismo astratto, ma respinge altresì un'esistenza disancorata, priva di verità e che scambia l'autenticità con la mera arbitrarietà. È in questo senso che Stefanini ridefinisce l'irrinunciabilità della "filosofia prima" come sapere dei fondamenti in termini assiologico-esperienziali:

«Il "concetto dell'essere" non sarebbe che un sottoprodotto depotenziato dell'esperienza integrale, se lo si scindesse da quel concreto della persona umana, dove si sperimenta l'essere d'un pensante, cioè, non l'essere nella sua squallida indeterminazione, ma l'essere nell'inscindibile presenza dell'atto che lo determina; non l'essere cieco, fuori di un pensiero vuoto, che cerchi di riempirsene, ma l'essere soggetto e oggetto a se stesso nella consustanziale attuosità del pensiero, con cui l'essere si manifesta e si possiede. Ontologia, gnoseologia, logica – membra inanimate nella loro pretesa indipendenza e sufficienza o nella precedenza esclusiva attribuita a una di esse sulle altre – riacquistano vitalità e vigore nel connettivo dell'esperienza cosciente»¹⁸.

Una riconfigurazione suggestiva, quella proposta da Stefanini sul *lógos vivente*, che coglie l'intima ribellione della dimensione pneumatica della *ratio* a subordinarsi alle sue reificazioni, a ridursi a schema, calcolo, dato o a competenza frammentaria e quantificabile. Tale "insurrezione" non deve però sfociare nella negazione della razionalità,

¹⁷ Cf. L. STEFANINI, *Ragione e Dio nell'esistenzialismo e nel cristianesimo*, in *Id.*, *Esistenzialismo e cristianesimo*, Lezioni tenute al VI Convegno giovanile in Assisi, Pro civitate christiana, Assisi 1952, 47-66.

¹⁸ L. STEFANINI, *Metafisica della persona*, Liviana, Padova 1950, 4-5.

bensì condurre al suo rinnovamento. È proprio questo il punto di contatto con l'ultima parte della *Lectio di Ratisbona*, nella quale Benedetto XVI richiama con forza l'esigenza di un'apertura coraggiosa volta a sprigionare l'ampiezza irriducibile del *lógos*. Per Stefanini tale apertura coincide con quella che egli definisce "metafisica della persona", nella quale la persona non è mai un "numero", ma è sempre un valore: è specie a sé, seppur indefinibile come essenza. La propria individualità, anche se condivisa con molti come natura umana, non è soggetta ai parametri della quantità bensì a quelli della qualità. L'essere personale, qualitativamente unico, è tuttavia comunicabile; nella comunicazione mette in comune con altri la propria identità: libertà di esprimersi, di dirsi agli altri. Ciò avviene in misura maggiore in proporzione alla sua capacità di "dirsi a se stesso". Per Stefanini la razionalità non è un semplice strumento logico, ma un *lógos* concreto, vivente, che si esprime nella persona. Non dunque un *lógos* astratto, come nell'idealismo trascendentale, ma un *lógos* incarnato, che nella persona trova il proprio orizzonte ermeneutico e la propria finalità onto-assiologica.

A sostegno di questa visione è interessante valorizzare il contributo di Patočka, il quale – come già ricordato – riconosce nella "cura dell'anima" una delle grandi eredità della Grecia classica. Una cura che, lungi dall'essere puro moralismo, è domanda di senso, interrogazione radicale e quindi esercizio metafisico. Per riscoprire il valore dell'Europa come casa o patria spirituale, secondo l'efficace espressione di Benedetto XVI¹⁹, è necessario tornare a questa "cura", a questo movimento interiore che restituisce all'uomo il contatto con la propria esistenza autentica. Questa dedizione alla ricerca del valore-verità è essenziale per comprendere l'eziologia stessa del "bene": ciò che è buono, sia in ambito privato che pubblico, dipende dalla cura e dal perseguimento dei beni invisibili. Ed è in questa tensione tra interiorità e responsabilità collettiva che si gioca, per Patočka e per Stefanini, la possibilità di una rigenerazione solida e duratura dello spirito europeo.

¹⁹ https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2009/ september/documents/ /hf_ben-xvi_spe_20090926_autorita-civili.html (30 settembre 2025).

Patočka lo afferma in termini netti: lo spirito europeo nasce come scelta di interiorità, come rigore morale, come dedizione alla verità, e i valori che hanno fondato l'Europa sono innanzitutto valori dello spirito, e vanno riscoperti non solo per difendere la cultura europea, ma per salvarne il significato più profondo. La crisi epocale diagnosticata sapientemente da Patočka è per lui riconducibile a una iper-civiltà tecno-scientifica che ha squalificato il mondo della vita, del quale egli si è impegnato a recuperare con il metodo fenomenologico le risorse sempre più soffocate, risvegliando la consapevolezza e anticipando tematiche care a Benedetto XVI. «l'Europa è un concetto che si basa su fondamenti spirituali»²⁰. E se «l'Europa è stata veramente maestra del mondo», occorre riconoscere che «tutto questo era legato anche alla sua capacità di riflessione e alla civilizzazione razionale che da sola possedeva»²¹.

All'interno della *Lectio magistralis* di Ratisbona, uno dei passaggi più significativi è l'analisi delle tre fasi storiche di "deellenizzazione" del pensiero occidentale. Si tratta di un punto nevralgico per comprendere la genealogia della crisi della razionalità europea e, più in generale, per decifrare la progressiva perdita del senso del *lógos* quale principio sapienziale e spirituale. Queste tre fasi rappresentano i momenti principali attraverso cui l'Occidente ha progressivamente depotenziato la propria ragione, separandola dalla sua originaria apertura all'essere e al divino.

La prima fase viene ricondotta alla Riforma protestante, che produsse un divorzio profondo tra *ratio* e *fides*, con il conseguente primato della fede sulla ragione. Questo sbilanciamento compromette in modo radicale la possibilità della teologia naturale, nonché l'intera tradizione metafisica classica. Con la perdita della fiducia nella capacità della ragione di indagare l'essere e Dio, si spezza il dialogo millenario tra filosofia e teologia. È qui interessante sottolineare l'affinità prospettica di Stefanini, che formula una critica costruttiva nei confronti dell'esistenzialismo

²⁰ J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., 208.

²¹ *Ibid.*, 38-39.

teistico: ciò che non convince Stefanini (soprattutto della cosiddetta *Kierkegaard Renaissance*) è il "misticismo dell'assenza", cui fa riscontro la negatività dell'umano che si salva – luteranamente – grazie a una fede di sapore irrazionalistico, che non riconosce alcuna partecipazione umana e naturale all'opera della grazia. La teologia dialettica di Barth, come l'esistenzialismo religioso di Šestov e di Berdjaev, enfatizzano il "salto" esistenziale della fede in modo così radicalizzato da dissolvere la *ratio* e delegittimare ogni mediazione concettuale²². Stefanini mostra grande sensibilità verso questo problema: per lui la divaricazione tra fede e ragione non è soltanto teologica, ma anche epistemologica e antropologica; in particolare egli rifiuta una concezione della fede come irruzione estranea e misterica che invade arbitrariamente l'umano, cancellandone le strutture razionali. Per tale ragione nella sua proposta filosofica egli cerca di rilanciare la teologia naturale su basi antropologiche, restituendo alla ragione il suo ruolo di *orthos lógos* aperto alla trascendenza.

La seconda fase della deellenizzazione, secondo Ratzinger, è legata al criticismo kantiano e, più in generale, al consolidarsi del dualismo tra fenomeno e noumeno. È in questa fase che la ragione viene progressivamente limitata, ridotta a una funzione soggettiva regolativa, incapace di pronunciarsi sul senso ultimo dell'essere. In tale contesto questioni decisive come l'esistenza di Dio o dell'anima non vengono più considerate legittime sul piano epistemico, ma vengono relegate nella sfera del privato, del soggettivo, del non verificabile, implicando come ricaduta che gli interrogativi propri della *ratio* metafisica e l'eteronomia dell'etica e del diritto positivo non trovino più spazio nell'ambito della "ragione comune", così come la scienza moderna la concepisce. Essi conservano il diritto di cittadinanza nella sfera dell'opinione individuale, privati però di intelligibilità universale e di validità oggettiva. È un esito epistemico che comporta una frattura tra il sapere e il senso, tra l'approccio quantitativo alla conoscenza e la dimensione

²² Cf. L. STEFANINI, *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico. Esposizione e critica costruttiva*, Cedam, Padova 1952.

qualitativa e assiologica dell'esperienza universale e della grammatica antropologica. Benedetto XVI afferma ripetutamente che in una simile configurazione della razionalità, che esilia gli interrogativi religiosi ed etici dallo spazio pubblico confinandoli nel privatismo della coscienza, viene disconosciuta la costituzione stessa dell'essere umano e gravemente impoverita la ricchezza del suo intendimento. All'origine di questa concezione mutilata della razionalità si annida lo scollamento tra "scienza" e "sapienza".

La terza fase della deellenizzazione è forse la più complessa e delicata. Essa riguarda la tendenza, oggi molto diffusa, a rifiutare l'eredità greca come forma di "condizionamento originario" da cui la cultura cristiana dovrebbe emanciparsi per poter dialogare con altri contesti religiosi e culturali. Secondo questa prospettiva, l'originaria inculturazione del cristianesimo nel pensiero greco sarebbe solo una contingenza storica, non una "necessità", e proprio per questo dovrebbe essere superata. Benedetto XVI avverte che questa posizione, se sviluppata fino in fondo, comporta il grave rischio di particolarizzare in una multiformità storica e culturale la portata universale del *lógos*, disconoscendo una comune struttura fondativa che ricapitoli in unità il senso stesso della comunicabilità e intelligibilità delle verità di fede. È importante ricordare a questo riguardo l'*incipit* della *Fides et ratio*, dove si afferma che il desiderio e la ricerca della verità appartengono strutturalmente alla natura dell'essere umano di ogni tempo e di ogni luogo. La filosofia – come forma specifica di sapienza – non è l'unica, ma resta comunque fondamentale. Esistono infatti anche altre forme di sapienza, elaborate in differenti culture e religioni, e proprio per questo occorre recuperare una concezione del *lógos* che – in quanto appartenente all'essenza stessa dell'uomo e dunque universale – si esprima in modalità estensiva, integrativa e ospitale.

La risposta al processo di deellenizzazione non può quindi consistere nella cancellazione dell'eredità greca, bensì nella sua integrazione con altri paradigmi sapienziali. Per questo motivo occorre evitare l'errore di voler esportare e imporre un modello di razionalità (quello scientifico-positivista) come se fosse l'unico legittimo, senza tenere conto del

fatto che molte culture, permeate di religiosità, concepiscono la dimensione sapienziale e teofanica come cifra qualificante la razionalità della creatura umana. Il riduttivismo gnoseologico di fondo che attraversa l'Occidente europeo consiste nel confondere i risultati ottenuti dalla scienza con la "verità" in sé e per sé. La verità è invece un orizzonte di senso, è ciò che sospinge l'essere umano ad autotranscendersi, a non accontentarsi del guadagno immediato, ma a cercare ciò che è più profondo e duraturo.

Da qui deriva la necessità di una "eteronomia della ricerca", cioè di una razionalità che sia in dialogo con altri saperi, con altre dimensioni dell'umano. È questa l'istanza che lo spiritualismo bergsoniano aveva colto bene, nel suo tentativo di far dialogare l'*homo faber* con l'*homo sapiens*. Per Bergson la metafisica è il luogo in cui la ragione si emancipa dalla sua funzionalità pragmatica, dove ritrova la sua gratuità, la sua apertura all'immediatezza dell'essenza stessa della vita²³. Una filosofia che si limiti alla razionalità tecnico-operativa, che si fondi soltanto sul metodo scientifico, non coglie la complessità della ragione umana. Essa esprime solo una parte della nostra intelligenza, ed è per questa recisione del legame nutritivo con le sue radici che essa non può più dirsi veramente "razionale".

Come già anticipato, il pensiero di Stefanini si articola in una direzione che potremmo definire "onto-antropologica". La sua riflessione parte infatti dalla persona, non come dato empirico né come concetto puramente etico, ma come struttura ontologica originaria. La persona è per lui il soggetto portatore del *lógos*, ma anche l'orizzonte in cui il *lógos* si compie. In questo senso è possibile parlare di consustanzialità di *lógos* e persona. Stefanini non si accontenta di un approccio descrittivo alla persona, ma ne ricerca la fondazione ontologica, che individua nel nesso inestricabile tra l'atto penetrativo del sé e il *verbum*, in quanto parola significativa ed espressiva dell'interiorità della persona. Questa concezione contrasta sia il riduzionismo intellettualistico sia il

²³ Cf. H. BERGSON, *Introduzione alla metafisica*, in ID., *La filosofia dell'intuizione*, a cura di G. Papini, rist. anastatica, Carabba, Lanciano 2008.

biocentrismo: l'uomo non è semplicemente un animale razionale, né un fascio di istanze pulsionali o di bisogni. Egli è, piuttosto, una realtà in cui l'essere si dice, si esprime, si comunica e lo fa nella forma – partecipativa del *Chi* divino – del *lógos* personale. Per questo motivo Stefanini prende le distanze dall'idealismo immanentistico, in cui la ragione si ripiega su se stessa, perdendo il riferimento all'Eterorelazione trascendente e fondativa. Secondo lui uno dei lasciti più controversi del pensiero moderno è proprio quello di avere identificato la ragione con l'atto del pensare, con la costruzione di un cosmo logico che assolutizza l'autonomia del soggetto. Valorizzando e ridisegnando l'*intentio* metafisica, Stefanini propone la saldatura tra *lógos* e persona mantenendo la sua semantica originaria di "manifestazione del vero", di atto di significazione profonda del reale e di custodia dell'intelligibilità. È in questo senso che egli parla del *verbum integrale*: non una funzione, non una reazione psichica di natura neurofisiologica, ma un'unità sostanziale di intelletto e volontà, che si potrebbe definire agostinianamente come *mens amans*.

Da qui nasce il primato dello spirituale: non si tratta di una concezione dualistica e polarizzata dell'antropologia, ma della comprensione integrale dell'essere umano guidato da quella sorgente unificatrice delle determinazioni empiriche, di natura spirituale (*lógos*-persona) che consente di pensare "questo" singolo irripetibile non come mera somma di funzioni, ma come unicità vivente e spirituale, radicata nell'essere e chiamata a compiere il bene. Per Stefanini non esiste un "io" pensante disincarnato: la ragione ragionante è sempre persona concreta, storica, situata, ma anche aperta all'infinito e alla Trascendenza costitutiva. È in questa *extensio* che si colloca il *lógos*: non nella entificazione del concetto, ma nell'invocazione e nella *skèpsis* desiderativa.

Da questo punto di vista la metafisica della persona diventa anche una forma di etica radicale. Non c'è autentica morale senza un'adeguata ontologia dell'uomo. La persona, essendo l'unico ente che è anche cosciente del proprio essere, ha una responsabilità che non è semplicemente funzionale, ma ontologica: custodire il senso, testimoniare la verità, vivere secondo giustizia. In questo senso, la cura dell'anima si

traduce in “cura del mondo”, in responsabilità verso gli altri, verso la comunità, verso la storia. Stefanini articola una “filosofia prima” riconfigurata alla luce dell’apriori antropologico e nella quale la persona non è mai misura di se stessa: è un *tu* originario che si struttura nel dialogo, nell’ascolto, nell’alterità. È in questo orizzonte che si comprende il valore insostituibile della religione: non come semplice tradizione culturale né come fatto privato, ma come dimensione costitutiva dell’essere personale. La *religio* è in fondo ciò che lega l’uomo all’Essere, ciò che lo àncora al senso, ciò che gli consente di non perdersi nella dispersione del molteplice.

A questo punto si può comprendere meglio perché ho voluto porre al centro il nesso tra *religio*, persona e identità europea. Non si tratta di un semplice raccordo tra argomenti distinti, ma dell’emersione di un vero e proprio nodo teoretico fondamentale. Infatti, se si assume la persona come fondamento della filosofia prima – come fa Stefanini – e se si riconosce che la persona è costitutivamente aperta alla verità, al bene, all’altro, allora la *religio* non rappresenta un fatto estrinseco, sovrapposto all’umano, ma è il nome che assume la relazione originaria tra la persona e l’Essere, è ciò che consente all’uomo di percepire la propria contingenza come segno di una chiamata, di una vocazione, di un riferimento ulteriore che eccede ogni forma di autoreferenzialità. Ed è proprio qui che si gioca la possibilità di un’identità europea non chiusa, ma ospitale. Se si rinuncia alla dimensione religiosa, infatti, l’Europa rischia di definire se stessa soltanto in termini economico-politici o “imperialistici” dal punto di vista culturale, restando priva di un fondamento ontologico condiviso. Ma la storia europea – per come si è sviluppata nei secoli – non è comprensibile senza il cristianesimo, senza il *vinculum* tra *ratio* e *fides*, senza quella sintesi tra Atene, Roma e Gerusalemme²⁴ che ha fecondato la sapienza del *lógos*.

Questo vincolo – etimologicamente presente nella parola *religio* – è ciò che consente all’Europa di avere un’anima, di essere più di un

²⁴ Cf. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/ september/documents/hfben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html (28 settembre 2025).

semplice conglomerato di Stati. Come ha ripetutamente ricordato Benedetto XVI, l'Europa rischia di diventare un corpo senz'anima, se smarrisce la propria radice spirituale²⁵. La *religio* nella sua accezione semantica è quel legame dell'essere umano con Altro da sé che va inteso non in termini univoci o equivoci, ma in termini polifonici: un coro di voci diverse ma non dissonanti. È l'elemento che permette di riconoscersi dentro un orizzonte comune che genera ricerca di senso al proprio es-erci. Se la cultura europea perde coscienza della generatività di questo legame, promuovendo il divorzio tra scienza e sapienza, prevarrà un paradigma educativo improntato a un'idea di formazione non come *paideia* ma piuttosto come *tèchne* che "abilita" professionalmente ma non accompagna maieuticamente verso la ricerca di verità. Anche su questo punto Stefanini ha offerto pagine illuminanti²⁶. Per lui l'educazione non è mai pura trasmissione di nozioni, ma è sempre originata dal *redire in se ipsum*, dal riconoscimento della propria identità creaturale che non può essere pensata senza riferimento all'Essere, cioè senza una concezione metafisica dell'uomo. Questo significa che ogni autentico processo educativo è anche un processo spirituale, un percorso che mira alla fioritura integrale della persona, non solo alla sua funzionalità o efficacia prestazionale.

Da ciò deriva una conseguenza politica non trascurabile: l'Europa non potrà rigenerarsi solo attraverso riforme istituzionali o strategie economiche, ma solo se riscoprirà il valore della persona nella sua interezza e nella sua *dignitas infinita*²⁷. È questo il contributo della *logofilia* personalista di Stefanini: offrire un fondamento solido, inclusivo, dialogico, capace di rendere conto dell'identità europea senza chiuderla né dissolverla in un concetto unificante astratto o meramente pragmatico e utilitaristico di razionalità. In definitiva, l'identità europea può

²⁵ Cf. J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *La vera Europa. Identità e missione*, Cantagalli, Siena 2021.

²⁶ Cf. G. CAPPELLO, *Idee e prospettive per il dialogo interreligioso "L'anima d'Europa" per Luigi Stefanini*, in *Prospettiva persona* 21 (3/2017) 17-21.

²⁷ https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddd_doc_20240402_dignitas-infinita_it.html. (2 ottobre 2025).

essere pensata come un equilibrio dinamico tra memoria e progetto, tra radice e speranza, fra tradizione e innovazione. Ma questo equilibrio non può reggersi senza un principio onto-assiologico di riferimento. E la persona – intesa come essere razionale, relazionale, spirituale – è l'unico centro in grado di sostenere questa sintesi. Nella stagione del multiculturalismo in cui il dialogo sembra complicarsi, perché fondato su differenze irriducibili o su relativismi paralizzanti, la concezione stefaniniana del *lógos* personale rappresenta una via percorribile, un'alternativa credibile.

Ora, se mettiamo insieme questi tre tratti (centralità della persona, concezione relazionale del *lógos*, apertura alla verticalità spirituale) otteniamo una visione integrale dell'uomo, una visione che può rappresentare il fondamento di un nuovo umanesimo europeo. In questo senso il pensiero di Stefanini può essere letto come una proposta culturale e politica nel senso più elevato del termine. Non certo una proposta ideologica, ma il dischiudersi di un orizzonte progettuale per l'Europa. Un'Europa fondata sulla persona, infatti, non sarà un'Europa tecnocratica né populista né identitaria in senso esclusivo. Sarà un'Europa capace di riconoscere e custodire la pluralità pacificamente, senza rinunciare all'unità. Un'Europa che non ha paura delle differenze, ma che sa interpretarle come una risorsa, perché sa di avere un centro propulsore di rinnovamento e una *paideia* da realizzare. Un'Europa che non vive di nostalgie del passato, ma che sa imparare dalla propria storia. Un'Europa che non confonde la libertà con l'arbitrio o con la licenza, né l'intelligenza con l'algoritmo. Un'Europa, in definitiva, che ha un'anima. Nella stagione attuale in cui domina il bellicismo, la proposta stefaniniana, insieme con quella di Benedetto XVI e del "Socrate di Praga" Jan Patočka, rappresenta un segno di contraddizione, ma anche un segno di speranza. Ci ricorda che l'uomo non è destinato al vuoto, ma al compimento. Non alla solitudine, ma alla relazione. Non alla chiusura, ma all'incontro.

L'EUROPA E L'ORIENTE GENESI DI UN APPROCCIO COMPARATO

Francesco Solitario

Si intende tracciare a grandi linee l'apertura del pensiero europeo al mondo orientale in generale, e a quello indiano in particolare, soprattutto a partire dal XIX secolo, e le sue conseguenze nel campo del sapere occidentale.

Parole chiave: mondo orientale, India, sapere occidentale

The intention is to outline the opening of European thought to the Eastern world in general, and to the Indian world in particular, especially from the nineteenth century onwards, and its consequences in the field of Western knowledge.

Key words: Eastern world, India, Western knowledge

Porre a confronto realtà diverse e lontane nel tempo e nello spazio per meglio comprenderle: è questo l'obiettivo dello storico comparatista. Già Leibniz si era avvicinato nel 1714 a una idea comparatistica nella *Lettera sulla filosofia cinese al Signor De Rémond*: «[...] per giudicare che i cinesi riconoscono le sostanze spirituali, si deve soprattutto considerare il loro Li o regola, che è il primo Attore e la ragione delle altre cose, e che credo corrisponda alla nostra Divinità»; d'altro canto la tesi della corporeità dell'anima (che tanto irritava domenicani e francescani) era stata sostenuta da alcuni Padri della Chiesa e lo stesso Leibniz era incline a pensare «che l'anima razionale non è mai interamente spogliata dal corpo»¹. La "comparazione" è però falsata in partenza sia dalla mancanza di un vero metodo nell'approccio comparatistico, sia ponendo il confronto in un'ottica eminentemente teologica e non filosofica,

¹ G.W. LEIBNIZ, *La Cina*, Spirali, Milano 1987, 66.

col rischio (che Leibniz non è il solo a correre) di elogiare la superiorità del cristianesimo: così Leibniz è d'accordo con il gesuita Matteo Ricci nel sostenere che i cinesi venerano un Ente Supremo, chiamato Xangti, paragonabile al Dio cristiano, ma afferma nel contempo che essi non hanno potuto cogliere appieno tale Ente supremo come creatore dell'universo in quanto hanno ignorato la Rivelazione. Per Leibniz alcuni concetti cinesi sono assimilabili solo in parte, per cui egli conclude affermando la superiorità della concezione cristiana.

Lo sviluppo degli studi comparati nelle scienze umanistiche in Occidente ha uno stretto rapporto con l'apertura del pensiero europeo al mondo orientale in generale e a quello indiano in particolare²; infatti proprio «La scoperta di materiali indiani stimolò l'istinto comparativo degli studiosi europei a partire dalla fine del XVIII secolo»³. Confronti Occidente/Oriente vi erano già stati in passato, ma in modo occasionale, non sistematico. Ad es. già con Erodoto i Greci confrontarono le loro tradizioni con l'Oriente, e al-Bīrūnī confrontò i greci con gli indù, e poi con l'Islam. Tuttavia in questi approcci il confronto non si è mai tradotto in un "metodo" consapevolmente ed esplicitamente utilizzato. Ciò invece è quanto accadde nell'ultimo scorcio del sec. XVIII, quando il termine *comparative*, *comparé*, *comparato* divenne di uso comune, tanto che verso la fine del XIX secolo il "metodo comparato" aveva trovato sostenitori nella maggior parte delle discipline.

Alcuni di costoro erano loro stessi o indologi o studiosi che erano venuti a conoscenza dei materiali indiani recentemente portati alla luce, come Franz Bopp (1791-1867), uno dei pionieri degli studi di sanscrito, e altri indologi collegati alla inaugurazione della "linguistica comparata" come disciplina di studio. Ma così anche Wilhelm von Humboldt (1767-1835), studioso e ammiratore del sanscrito, che presentò il progetto di una "antropologia comparata", e Friedrich Schlegel, convinto

² R. SCHWAB, *La Renaissance Orientale*, Payot, Paris 1950.

³ W. HALBFASS, *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*, Motilal Banarsidass Publications, Delhi 1990; tr. it. *Europa e India. Storia di un incontro culturale*, Carocci, Roma 2025, 493.

sostenitore della 'linguistica comparata' tanto da lamentarsi, in un saggio apparso nel 1808, che lo studio comparato della mitologia e della filosofia non procedesse con più lena⁴. Su questa linea troviamo Theodor Benfey († 1881), primo indologo all'Università di Gottinga, che diffuse lo studio comparato delle fiabe, e Max Müller, il più noto e convinto assertore di questo metodo, con i suoi progetti di una "scienza comparata delle religioni", di una "teologia comparata" e di una "mitologia comparata". Al congresso internazionale degli Orientalisti del 1874 Müller ebbe a dire: «Lo spirito comparato è lo spirito veramente scientifico della nostra epoca, anzi di tutte le epoche»⁵.

Raymond Schwab in *La Renaissance orientale* (1950) indica anche una data per l'inizio della filosofia comparata: il 1804 è l'anno in cui esce a Parigi la *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines* di J.-M. Degérando, in tre volumi. Quest'opera ci offre lo spunto per una notazione: è vero quanto afferma Schwab che il mondo è cambiato con l'avvento della scoperta e decifrazione delle lingue e culture orientali, ma è pur vero che l'idea di confronto o *comparaison* ha una lunga e tortuosa gestazione, nata in gran parte nella stessa terra di Degérando. Essa passa attraverso la mutazione dell'idea dell'"altro" (ovvero del non-europeo, del non-bianco, del "diverso", del barbaro) da selvaggio a *bon sauvage*, da buon selvaggio a *homme de nature*, nel senso non di "primitivo" ma piuttosto di "antenato", da studiare anche "per confronto", in modo da comprendere l'uomo nella sua integrità e totalità. Ed ecco aprirsi la stagione dei grandi viaggi, delle grandi spedizioni, dell'"apertura geo-antropologica verso l'altro" (Volney). Prima dell'*Histoire comparée* Degérando pubblicò uno scritto che consigliava all'esploratore capitano Baudin "come" (cioè il metodo) effettuare queste osservazioni "geo-antropologiche" (*Considération sur les diverses méthodes à suivre*

⁴ F. SCHLEGEL, *Sulla lingua e la saggezza degli Indù*, Il calamo, Roma 2009.

⁵ F.M. MÜLLER, *Chips from a German Workshop*, vol. IV, London 1895, 343.

dans l'observation des peuples sauvages (Parigi 1800)⁶. Il metodo di Degérando passa attraverso tre fasi consecutive: *observation*, *analyse*, *comparation*. Lo spirito di osservazione, secondo Degérando, segue infatti un cammino sicuro: esso raccoglie i fatti per compararli, li compara per conoscerli meglio. Ma Degérando non è un frutto isolato, egli faceva parte di un gruppo di studiosi (medici, archeologi, esploratori, viaggiatori, linguisti, naturalisti) ispirati in identica misura dal progetto di una *science de l'homme* (Volney, Destutt de Tracy, Silvestre de Sacy, Cabanis, Maine de Biran ecc.). È questa la *Société des observateurs de l'homme*, fondata da Louis-François Jauffret nel 1799, in gran parte costola degli *idéologues*, a loro volta filiazione lontana dei *philosophes*, che però si sciolse nel 1804.

Un altro apporto al comparatismo era stato offerto, per primi e con risultati incoraggianti, dagli studiosi di medicina e anatomia. L'esplosione degli studi comparati nelle scienze umanistiche all'inizio del XIX secolo fu infatti preceduta da importanti indagini comparate nelle scienze biologiche, come fisiologia comparata, anatomia ed embriologia. Il primo libro del genere fu *The Comparative Anatomy of Truncks* (1675) di Nehemiah Grew, cui seguì, dello stesso autore, *The Comparative Anatomy of Stomachs and Guts*, pubblicato nel 1681 ma presentato alla *Royal Society* già nel 1676. Più di un secolo dopo apparve un'opera ancor più famosa e che influenzerà molto gli studi successivi: *Leçons d'anatomie comparée* di Georges Cuvier⁷. Seguirono tutta una serie di studi comparati sia nelle scienze biologiche che nelle scienze umanistiche (tra queste *La mythologie comparée avec l'histoire* dell'abate de Tressan [† 1809] e la *Grammaire comparée des langues de l'Europe latine* [1821] di François Raynouard).

È accertato, ormai, che gli studi comparativi nel campo biologico ebbero un ruolo di primo piano nel sollecitare, nel XIX secolo, studi

⁶ Cf. S. MORAVIA, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1970, 277-308, dove è riportata la traduzione italiana delle *Considérations*, preceduta da una ampia analisi teorico-culturale.

⁷ G. CUVIER, *Leçons d'anatomie comparée*, Baudouin, Paris 1800-1805.

comparativi anche in altre discipline. Già il barone d'Eckstein († 1861) indicò il legame tra gli studi comparativi nelle scienze naturali e in quelle umanistiche, affermando con tono sicuro che uomini come Cuvier e Humboldt scoprirono i misteri della struttura umana nelle viscere della terra, e intendeva anche uomini come Rémusat, Saint-Martin, Sacy, Bopp, i fratelli Grimm e Wilhelm Schlegel, che inseguirono il riconoscimento dell'interna struttura del pensiero umano attraverso il linguaggio. Sulla filiazione dalle scienze del metodo comparatistico, o meglio dalle sue suggestioni, valga l'illuminante espressione di Degérando: «Non si osserva bene se non analizzando: ora in filosofia si analizza attraverso i paragoni come in chimica attraverso il gioco delle affinità»⁸.

Ma ecco che nel 1784 i primi indianisti inaugurano la lettura del sanscrito, l'anno dopo compare la traduzione della *Bhagavad-Gîtâ*. È tutto un mondo che si apre, tutto il mondo comincia ad aprirsi: ora si può cominciare quel lavoro intravisto da Erodoto e Plutarco, annunciato da Montaigne e Voltaire: paragonare noi [gli occidentali] a tutti. Un esempio dello sviluppo vorticoso del sanscrito: Chateaubriand pubblica nel 1797 a Londra (dove si trova in esilio) i suoi *Saggi critici sulle Rivoluzioni*⁹; ebbene, nel primo capitolo, citando l'India, annota che la «lingua sanscrita o sacra» è finalmente rivelata al mondo intero grazie a traduzioni inglesi di molti poemi scritti in questa lingua. Lo sviluppo e la conoscenza del sanscrito sono tali che nel 1826 Chateaubriand in una riedizione dei *Saggi* dirà: «questa nota sul sanscrito era molto curiosa a quei tempi, oggi il sanscrito è così conosciuto che le mie citazioni hanno perso di interesse». Ed ecco comparire in primo piano la Cina di Rémusat e l'Egitto di Champollion. Silvestre de Sacy inventa un metodo scientifico, fino ad allora piuttosto empirico, per l'insegnamento dell'arabo e del persiano. Ai primi dell'Ottocento avrà una cattedra universitaria, e grazie a lui si inaugura anche una cattedra di cinese, offerta a Rémusat.

⁸ J.-M. DEGÉRANDO, *Considerazioni sui diversi metodi da seguire nell'osservazione dei popoli selvaggi*, in MORAVIA, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, cit., 336.

⁹ R. DE CHATEAUBRIAND, *Saggio sulle rivoluzioni*, Medusa, Milano 2006.

Nel 1819 il *Divano* di Goethe fa circolare anche al-Ghazālī¹⁰. Si scoprono grandi autori come Saadi, Firdusi, 'Umar Khayyām. La Cina influisce su Gautier, padre e figlio, fino a Mallarmé.

È sempre l'India, col suo fascino misterioso, a presentarsi come una rivelazione irresistibile. I romantici saranno conquistati da una mole di conoscenze alla quale, come osserva Schwab, nessun'altra è paragonabile né per coerenza né per il grado generale di maturità né per l'aspetto eterno della sua attualità né per il potere di coprire simultaneamente più età dell'umanità e di coinvolgere tanti interessi nello stesso tempo, metafisica e poesia, teologia e linguistica. Si tratta, sempre secondo Schwab, di una "totalità" di conoscenze fatta apposta per un'epoca in cui niente sembra contare che non sia "totale". Il progresso è tanto rapido che lo stesso Schwab fissa il termine del 1875 oltre il quale non avvengono più molte rivelazioni o scoperte essenziali. Specialmente l'India appare ben definita (almeno per quanto concerne la classificazione delle conoscenze) con pubblicazioni che chiudono un'epoca: nel 1869 appare la *Storia della linguistica* di Benfey¹¹; nel 1870 si inaugura a Parigi una *Bibliothèque orientale* che entra in una Collezione di "Capolavori dello spirito umano"; nel 1875 cominciano a essere editi, a cura di Max Müller, i *Sacred Books of the East*¹² che rendono i testi accessibili a tutti; lo stesso anno James Fergusson pubblica la sua *Storia dell'architettura indiana e orientale*¹³.

¹⁰ W. GOETHE, *Il Divano occidentale-orientale*, Rizzoli, Milano 1997: si tratta di un libro di poesie scritto tra il 1814 e il 1819, ispirato ai versi dell'illustre poeta e mistico persiano Hāfēz che aveva scritto il canzoniere *Divān*, divenuto celebre in Occidente per la traduzione compiuta da Joseph von Hammer (1812-1813).

¹¹ TH. BENFEY, *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie vorzugsweise in Deutschland seit dem Anfange des XIX. Jahrhunderts mit einem Rückblick auf die früheren Zeiten*, München 1869.

¹² M. MÜLLER, *Sacred Books of the East*, Oxford University Press, Oxford 1879-1910: si tratta di una monumentale raccolta di cinquanta volumi di traduzioni in inglese di testi religiosi asiatici.

¹³ J. FERGUSSON, *History of Indian and Eastern Architecture*, Coronet Books, London 2001.

Le abitudini mentali dell'Occidente ricevono una scossa salutare, tutto un mondo fin ad allora ignorato viene a scuotere le più grandi menti del tempo. Già nel 1818 Schopenhauer, proclamando il debito dovuto ad Anquetil-Duperron (attraverso cui aveva conosciuto cinquanta *Upanishad* da questi tradotte in latino da un manoscritto persiano, *Il Gran segreto*)¹⁴, nell'«Avvertimento» al *Mondo come volontà e rappresentazione* (agosto 1818) aveva affermato con tono deciso che l'influenza della letteratura sanscrita sul nostro tempo non sarebbe stata minore di quanto lo fu nel secolo XV la rinascita delle lettere greche. Una massa generosa e insperata di saperi, disciolta in pochi anni nella idea generale della vita, ha sconvolto il paesaggio mentale dell'uomo occidentale. È la formazione di una nuova atmosfera e l'allargamento di una visione che dilata l'orizzonte degli studiosi e determina un completo rifacimento delle idee correnti. Il mondo ormai sarà quello in cui il sanscrito e la linguistica avranno cambiato le immagini che popolano lo spazio e il tempo.

Una visione del mondo non priva di conseguenze anche nel campo più specificamente estetico: l'iniziazione al *Vedânta* di Schopenhauer, il problema delle cosiddette incompatibilità estetiche nelle tesi e posizioni critiche di Schelling e di Hegel, il delinearsi di un'"India di Schopenhauer", di un "Iran nietzschiano", di un "Buddhismo di Wagner", il principio dell'*étonnement* di Baudelaire e quello dell'«illusione orientale» di Flaubert sono rilevanti temi di indagine in vista di una ricostruzione delle influenze extraeuropee sull'estetica e sulle poetiche europee moderne. Basti ricordare il "giapponismo" di fine Ottocento o il 'primitivismo' sviluppatosi tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento.

Tornando allora al concetto di "comparatismo" da cui avevamo preso le mosse, quasi tutti gli studiosi sono concordi nel ritenere che l'espressione "filosofia comparata" diviene di uso comune in Occidente solo

¹⁴ A.-H. ANQUETIL-DUPERRON, *Oupnek'hat (id est Secretum tegendum)*, opus ipsa in India rarissimum [...] studio et opera Anquetil Duperron, Argentorati 1801-1802. Una copia si trova nella Biblioteca Nazionale di Napoli.

dopo la pubblicazione del volume di Paul Masson-Oursel, *La Philosophie comparée* (Parigi 1923); e questo sebbene nel 1990 Halbfass abbia insinuato che una importante figura nella vita accademica e filosofica dell'India moderna, Brajendranath Seal (1864-1938), abbia preceduto Masson-Oursel e anzi ne sia stato l'ispiratore. Halbfass afferma infatti che Seal fece riferimento a un progetto di «filosofia comparata» nel suo libro più noto, *The Positive Sciences of the Ancient Hindus* (Londra 1915); Masson-Oursel fece uso del suo libro e ciò potrebbe essere stata la fonte sia della dizione «filosofia comparata» introdotta da Masson-Oursel sia del concetto stesso di "filosofia comparata". In realtà Halbfass si sbaglia. Masson-Oursel aveva già usato questa espressione qualche anno prima del 1915, nel congresso internazionale di filosofia tenuto a Bologna nel 1911, dove aveva presentato una comunicazione dal titolo *Objet et méthode de la philosophie comparée*, un breve testo poco noto anche ai più accreditati comparatisti, dove erano già chiaramente delineate le linee direttrici di quanto svilupperà poi più analiticamente nel testo del 1923.

A Masson-Oursel va riconosciuto dunque il merito della prima vera proposta analitica di un "metodo comparatistico". Già nella comunicazione al congresso di Bologna egli si preoccupa di fondare la filosofia comparata su un "metodo rigoroso", vi afferma, infatti, che il problema della filosofia comparata consiste non tanto nella determinazione del suo concetto quanto piuttosto nella ricerca di un metodo adeguato. È il discorso che amplierà poi in *La Philosophie comparée*, dove imposterà il progetto (in analogia con le espressioni "anatomia, filologia, psicologia comparata") di chiamare "filosofia comparata" lo studio comparativo delle idee filosofiche a qualunque civiltà esse appartengano. Secondo Masson-Oursel si dovrebbe prendere in esame il maggior numero di tipi di pensiero umano: solo così, infatti, si potrà usare per davvero un metodo comparativo (anche se in pratica egli si concentra solo sulle tre grandi tradizioni dell'Europa, dell'India e della Cina).

Per Masson-Oursel i fatti vanno presi rigorosamente dalla storia e nella storia, se si vuole fondare una "filosofia positivista". E questo è il limite più grande che gli viene imputato da uno dei maggiori studiosi di

comparatismo del nostro secolo, Henri Corbin: lo storicismo. La seconda parte («*Comment sortir de l'historicisme?*»)¹⁵ di uno dei contributi teorici più importanti che Corbin abbia dato allo studio della filosofia comparata è dedicata proprio a come quest'ultima possa, e debba, liberarsi da quella che egli chiama «la catastrofe hegeliana». La soluzione è offerta nel paragrafo «*Philosophie comparée et phénoménologie*», dove indica come uscire dalla tela in cui si era invischiato Masson-Oursel, la cui analisi resta prigioniera di una storia della filosofia concepita hegelianamente come "storia", sottomessa dunque alla successione cronologica e alle leggi della causalità storica.

Corbin segue invece un'impostazione fenomenologica. Egli situa la possibilità stessa di una ricerca comparativa nel concetto husserliano di *Wesensschau* o «percezione intuitiva di una essenza», che equivarrebbe esattamente, secondo Corbin, all'idea di *kashf-al-mahjûb* («disvelamento di ciò che è nascosto») della mistica arabo-persiana. In tale accezione la fenomenologia, in quanto riconduzione della molteplicità fenomenica a unità archetipe, si porrebbe contro la storia (che è allontanamento dalle "essenze" e differenziazione), e Corbin intende appunto di distanziare la propria fenomenologia "pura" dallo storicismo dell'hegeliana *Fenomenologia dello Spirito*. La fallacia dello storicismo si evidenzia, secondo Corbin, nel fatto stesso della continuazione della storia: l'identificazione hegeliana di un "Assoluto" incarnato nella storia, con la conseguente "de-escatologizzazione" della storia stessa, avrebbe dovuto chiudere e sigillare il corso degli eventi e del pensiero, mentre, in realtà, i soggetti della storia hanno proseguito il loro cammino, disorientati perché privi di una meta.

Come può esistere, si chiede Corbin, un "senso" della storia, in assenza di un punto di riferimento metastorico? C'è una sola via d'uscita dalla «catastrofe hegeliana», ed è il recupero della tensione tra "memoria

¹⁵ Mi riferisco al capitolo «Comment concevoir la philosophie comparée» in *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Publications de l'Académie iranienne de philosophie, Buchet/Chastel, Téhéran/Paris 1985. Si tratta di un lungo discorso tenuto da Corbin nel 1974 alla Facoltà di lettere di Teheran.

archeologica” e “attesa escatologica”: la ricerca spirituale comparata si incunea e si fonda in questa tensione, nell'identificazione delle origini e dei fini comuni alle diverse tradizioni che costituiscono l'organismo del pensiero umano. L'indicazione è appunto quella di Husserl: bisogna “salvare i fenomeni”; il fenomeno è ciò che si mostra e nel suo apparire fa vedere qualche cosa che non può rivelarsi se non, simultaneamente, restando nascosta sotto la sua apparenza. Corrisponde al *ta'wil* islamico, il “riportare una cosa alla sua fonte”, al suo archetipo. È l'avvicinarsi al *malakut*, il «mondo della terra sottile», e l'affacciarsi del *mundus imaginalis*, dell'*imaginatio vera*, dell'immaginazione attiva, di quell'intermondo tra il sensibile e l'intelligibile la cui «carta dell'Immaginale», come Corbin la definisce, è così magistralmente tracciata in *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shîshîte*, e così pure in *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî* (1958)¹⁶.

Corbin e la sua idea di una *philosophia perennis* si avvicina a quello che sicuramente è il più grande interprete del metodo comparativo nel secolo scorso: Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947), le cui opere sono state introdotte in Italia da Giuseppe Marchianò (1911-1988)¹⁷. Coomaraswamy aveva padroneggiato il sistema delle radici indoeuropee, semitiche e le sillabe cinesi, le equivalenze che stabiliva fra le lingue fondamentali erano non generiche ma molecolari, ricorda Elémire Zolla in un ritratto incisivo e indelebile che egli ha fatto del maestro angloindiano in *Uscite dal mondo*: «La padronanza che aveva delle metafisiche indù, iranica, greca cristiana, medievale, sciamanico primordiale gli permetteva una sovrapponibilità minuziosa punto per punto; sulla metafisica perenne e universale dispone, come su una griglia, miti, riti, favole, opere d'arte»¹⁸.

¹⁶ H. CORBIN, *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, Adelphi, Milano 1960; ID., *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.

¹⁷ Cf. A.K. COOMARASWAMY, *La trasfigurazione della natura nell'arte*, Rusconi, Milano 1990; ID., *Come interpretare un'opera d'arte*, Rusconi, Milano, 1989; ID., *Tempo ed eternità*, Luni, Milano 2003; ID., *La filosofia dell'arte cristiana e orientale*, Abscondita, Roma 2019.

¹⁸ E. ZOLLA, *Uscite dal mondo*, Adelphi, Milano 1992⁵.

L'estetica per Coomaraswamy – secondo una linea di pensiero che in India risale al X secolo – non è che un ramo della metafisica, uno dei sentieri "locali" che portano alla via regale delle astrazioni intellettuali ultime. Su di esse, fino alle soglie del Rinascimento europeo, le metafisiche d'Oriente e d'Occidente concordavano. Una concordia fondata non su occasioni estrinseche registrabili sul filo della storia e nella sua ottica lineare ma, come fa notare Marchianò nel presentare gli *Aforismi* di Coomaraswamy¹⁹, sulla stessa struttura della mente umana che organizza il quadro del mondo (il "reale", il "possibile", il "pensabile", l'"immaginario", l'"immaginale") secondo schemi comuni nonostante le diversità delle latitudini culturali. Di qui l'importanza del metodo comparativo, che permette di cogliere analogie e invarianze in modelli di cultura spazio-temporalmente lontani tra di loro.

Nella linea tracciata da Coomaraswamy due studiosi contemporanei continuano poi e sviluppano il pensiero comparativo con caratteristiche proprie: il giapponese Toshihiko Izutsu (1914-1993) e il già menzionato Giuseppe Marchianò. Perché la comprensione filosofica fra Oriente e Occidente sia la più corretta e fruttuosa possibile occorre sviluppare un confronto sistematico ricorrendo a quella che Izutsu definisce una «metafilosofia» delle filosofie, ossia uno schema strutturale d'insieme con un certo numero di sottoinsiemi, che contengano concetti filosofici scelti con criterio rigorosamente analitico, oppure derivati dai concetti di base delle principali tradizioni filosofiche sia orientali che occidentali. Un'analisi semantica della struttura dei concetti chiave di ogni sistema filosofico è poi operazione indispensabile per raggiungere tale metafilosofia²⁰.

Il risultato che si attende è un sistema concettuale vasto, ma estremamente organizzato, in cui possa trovare collocazione ogni sistema filosofico particolare, e dove possano leggersi con chiarezza sia le

¹⁹ G. MARCHIANÒ, *Introduzione ad Aforismi di A. K. Coomaraswamy*, Stile Regina Editrice, Roma 1988.

²⁰ È il metodo seguito da G. MARCHIANÒ, *Sugli Orientali del pensiero. La natura illuminata e la sua estetica*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz)1994.

differenze che le affinità tra i sistemi. È lo scopo che si è posto Izutsu nell'intraprendere l'analisi dei concetti chiave delle filosofie orientali. Così si è interessato al concetto di *wahdat al-wugud* («unicità dell'esistenza») per una eccezionale possibilità filosofica che possiede, ovvero «il fatto che esso rappresenti una struttura di base comune a parecchie filosofie orientali con diverse origini storiche», quali il Vedanta, il Buddismo, il Taoismo e il Confucianesimo. Izutsu ritiene che la struttura filosofica della *wahdat al-wugud* possa costituire uno schema tipico, una sorta di archetipo del pensiero filosofico, rintracciabile in qualche modo nei grandi filosofi delle diverse tradizioni orientali.

Da notare che qui Izutsu non considera il termine "strutturale" in senso puramente formale. Infatti una struttura intesa nel senso di pura forma non riveste alcun interesse per costruire una metafilosofia. Izutsu attribuisce sì alla parola 'struttura' il senso di forma o di sistema; ma qui struttura significa "sistema provvisto di articolazioni interne", ovvero concepito come un sistema concettuale o linguistico di ordine superiore, costituito da concetti filosofici chiave in qualche modo organizzati e coordinati. Quello che importa raggiungere a Izutsu è far comprendere questo sistema come una forma esterna di uno spirito interno che si manifesta però in una "forma particolare": è lo spirito che anima il sistema dall'interno e gli dà forma. Così Izutsu affrontando, ad es., il concetto di unicità dell'esistenza (*wahdat al-wugud*), riscontra la presenza di un vasto sistema metafisico che si fonda su di una «particolare visione della realtà», una visione basilare che si costruisce a partire dall'esistenza (*wugud*). La filosofia dell'unicità dell'esistenza (*wahdat al-wugud*) risulta allora essere una ricostruzione teorico-razionale di una visione metafisica concepita come intuizione della *realtà* dell'esistenza (*wugud*). Dove per "esistenza" non si intende ciò che di solito si sperimenta comunemente nella coscienza ordinaria ed empirica, ma piuttosto è l'"esistenza" che rivela se stessa solo a una "coscienza trascendentale". La si percepisce non nella dimensione tutta empirica della conoscenza, ma in quella meta-empirica della coscienza, ovvero la traduzione in linguaggio razionale di una visione, di un'intuizione metafisica trascendente. Qui, però, si tratta di idee appartenenti al 'dominio al di là della

ragione' ma che in qualche modo vengono espresse con i modi tipici dell'uso della ragione.

Giuseppe Marchianò si richiama esplicitamente al metodo comparatistico di Coomaraswamy²¹, benché riunisca nel suo metodo anche l'analisi comparativa delle analogie di rapporto di Masson-Oursel, l'idea di *mundus imaginalis* come *malakut* di Corbin e «l'analisi semantica approfondita della struttura dei concetti chiave di ogni sistema filosofico» di Izutsu. Con in più un nuovo sfondo: l'analisi delle complesse interazioni tra i livelli di realtà che Eccles designa con mondo 1 (la materia-energia cosmica di cui è parte il nostro cervello); mondo 2 (lo spazio "interno" dell'esperienza soggettiva); mondo 3 (lo spazio "esterno" della storia culturale dell'umanità). Tuttavia, nonostante i cospicui apporti sopra citati, la filosofia comparata, come ha affermato Halbfass,

«[...] è ancora in una fase nascente e richiede molta riflessione critica e consapevolezza ermeneutica. I partner occidentali nell'impresa comparativa e nel dialogo Est-Ovest devono essere consapevoli del loro retroterra storico e di alcuni preconcetti di lunga data nell'approccio europeo alle tradizioni extraeuropee [...] e che la stessa apertura della ricerca comparativa [...] è condizionata da un implicito campanilismo europeo, da un modo peculiare, quasi idiosincratico di comprendere la realtà»²².

Parole e affermazioni ancora in parte attuali.

A conclusione di questa rapida rassegna si deve anzitutto notare come gli sviluppi degli studi di comparatistica e di orientalistica, attraverso il confronto di pensiero umanistico e di civiltà nel suo complesso tra Oriente e Occidente, in particolare dal XVIII secolo in poi, possano contribuire a dare all'Europa, di riflesso e paradossalmente, una più viva coscienza della propria identità culturale. Il dialogo e il confronto tra Oriente e Occidente, e anche tra lo stesso Occidente europeo e l'Oriente più prossimo delle religioni figlie di Abramo, possono e devono portare a una maggiore considerazione dell'importanza e del valore dei popoli e delle civiltà orientali. Nel contempo, però, la conoscenza delle

²¹ Cf. F. SOLITARIO, *La ricezione critica di Ananda K. Coomaraswamy in Italia*, Prometheus, Milano 1992.

²² HALBFASS, *Europa e India*, cit., 508-509.

loro peculiarità culturali, diverse da quelle occidentali, può far meglio capire all'Europa la sua specifica identità che ha al centro una diversa idea di "persona", fondata sul messaggio cristiano e così tanto radicata in Europa da passare straordinariamente dal pensiero cristiano a quello laico seppure con un limite sottile, ma essenziale, che distingue l'uno dall'altro. Inutile tentare di costruire oggi una cosiddetta "unione" europea (di fatto già insita nelle sue radici), se questa si riduce a una mera unità economica, se non finanziaria. La vera unità europea, se vuole incidere con la sua profondissima e unica cultura sul mondo intero, non può che rivolgersi alle sue radici cristiane, fondate su quell'*unicum* che è la sua particolare idea di "persona".

"PERSONA" E UNIONE EUROPEA: TRA IL GIURIDICO E IL DIGITALE

Andrea Favaro

Il recente provvedimento *Digital compass* approvato dalla UE induce a riflettere sullo stato di salute dell'istituzione rispetto al riconoscimento del paradigma di "persona" in ordine alla sfida della digitalizzazione della personalità, fisica perché giuridica. *Digital compass* quale bussola di indirizzo per le politiche unionali che vertono sul garantire l'accesso dei cittadini ai servizi con modalità digitale, la quale al contempo comporta il rischio della duplicazione-nullificazione del soggetto umano. Rischio che, restando solo eventuale, consente una riflessione sulla dimensione virtuale delle istituzioni e su come detta natura consenta solo in termini limitati di prestare servizio ai soggetti componenti le distinte comunità che oggi afferiscono all'UE.

Parole chiave: Unione Europea, Persona, *Digital Compass*

Abstract: The recent *Digital compass* measure approved at EU level allows us to reflect on the state of health of the institution with respect to the recognition of the paradigm of "person" with regard to the challenge of digitizing the personality, physical because legal. *Digital compass* as a compass for EU policies that focus above all on ensuring citizens' access to services in digital mode, which at the same time involves the risk of duplication-nullification of the human subject. A risk that, remaining only a possibility, allows a reflection on the virtual dimension of the institutions and on how this nature allows only in limited terms to provide service to the subjects making up the distinct communities that today belong to the EU.

Keywords: European Union, Person, *Digital Compass*

1. Premessa. Rapporto tra istituzione e singolo

Nell'orizzonte della riflessione filosofico-giuridica persistono quali pilastri problematici le tensioni tra "autorità" (pubblica/statuale/comunitaria) e "singolo" (soggetto/individuo/persona). Un rapporto che

impone allo studioso di ricercare, se possibile, un

«punto di arrivo di un itinerario culturale che ha radici lontane e che da sempre è andato alla ricerca di un diritto capace di ritrovare la sostanza dei rapporti umani rompendo la scorza degli enunciati, riscoprendo cioè la storia al di là del tentativo di ossificarla nella apparente immodificabilità delle parole o nella asserita inossidabilità dei dogmi»¹.

“Ossificazione dell’esperienza”, ossimorico rischio denunciato da Paolo Grossi († 2022), alla stregua del magistero sia di Giuseppe Capograssi sia di Santi Romano, insigni giuristi che se han concesso allo storico fiorentino di essere lucido nelle sue icastiche critiche al pensiero giuridico dominante, hanno rappresentato costantemente per lui un monito a riconoscere il valore dell’esperienza giuridica.

La questione oggetto delle presenti riflessioni riguarda un tema classico, perché volge lo sguardo sul fondamento del legame tra le varie forme di normatività (giuridica, politica, morale, etica) e sulla questione se e come ciò possa qualificarsi scientificamente; su temi, dunque, che fanno parte della filosofia del diritto da sempre. I paragrafi che seguono verteranno sulla giustificazione della obbedienza (indicazione/direzione) prestata (o dovuta) dal singolo rispetto ai comandi (norma/legge) offerti (o imposti) dalla istituzione; comandi che il contesto moderno contemporaneo vorrebbe quali mere propaggini non solo del principio hobbesiano *auctoritas, non veritas facit legem* (Hobbes, *Leviathan*), ma pure del principio (sempre hobbesiano, ma meno noto e non per questo meno influente nella scienza giuridico-politica moderna e contemporanea) *veritas in dicto, non in re consistit* (Hobbes, *De Corpore*). Propaggini che l’imperante (e auto-impositiva) evoluzione tecnologica feconda in termini innovativi, diremmo *infra* digitali.

¹ N. LIPARI, *A partire da L’Invenzione del diritto di Paolo Grossi*, in *Rivista di diritto civile* 64 (2/2018) 349.

2. Persona ed Europa: la sfida del digitale nella trasformazione delle istituzioni

Proprio in seno al rapporto tra singolo e istituzione possiamo trarre degli elementi di riflessione dalla recente approvazione del c.d. *Digital Compass*. Il risultato del lavoro di più anni è emerso in seno a uno scenario storico complesso dai tratti belligeranti². Un contesto ordinamentale nel quale gli attori statuali (e non) hanno dato prova di usare strategie ibride, di subire attacchi informatici, di fruire/subire la diffusione di informazioni “plurali” e l’una contro l’altra armate, con nemmeno molto velate ipotesi di interferenza diretta nelle elezioni e nei processi politici, di coercizione economica e di strumentalizzazione dei flussi migratori irregolari. All’interno di questo scenario, solo per brevi tratti riconosciuto come caratterizzante nella comunicazione del Consiglio Europeo, il c.d. *cyberspace* è divenuto un campo di competizione strategica tra soggetti pubblici e privati. In tale contesto l’utilizzo di (e in realtà la già dipendenza da) tecnologie digitali palesa una ineludibile dicotomia tra rinnovate *leadership*, latente *governance*, autonomia personale e (assente) sovranità statale.

Di conseguenza, un ambiente che presenta una “diffusa” ostilità, tendenze geopolitiche più ampie e la (passata) incidenza pandemica risulta essere la causa del ruolo decisivo di una «innovazione dirompente»³ che si innesta in dinamiche di *governance* digitale per le quali resta

² Tale orizzonte era già presente al momento della pubblicazione di un mio precedente contributo, di cui l’attuale è un approfondimento (cf. A. FAVARO, *Digital Compass: rischi ed opportunità di una governance digitale oltre il paradigma della sovranità*, in S. TROIANO-M. SCHMIDT-KESSEL (curr.), *Diritto e società in trasformazione: le sfide per il giurista europeo/ Recht und Gesellschaft im Wandel: Herausforderungen für den europäischen Juristen*, Esi, Napoli 2023, 249-263).

³ *Comunicazione della Commissione al Parlamento europeo, al Consiglio, al Comitato economico e sociale europeo e al Comitato delle regioni: «Bussola per il digitale 2030: il modello europeo per il decennio digitale»* (<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/ALL/?uri=CELEX%3A52021DC0118> – ultimo accesso 30 aprile 2025), p. 1. Nella nota 1, stessa pagina, la *Comunicazione* così giustifica la scelta dell’attributo «dirompente», non certo tenue: «Lo sviluppo di vaccini completamente nuovi (come Moderna e BioNTech)

presente il rapporto tra governo e amministrazione. Relazione, questa, inflazionata a favore della dimensione “meramente amministrativa” in virtù della digitalizzazione dei servizi, a prescindere dal riconoscimento dell’agire democratico quale presupposto necessario.

Nell’analizzare il testo del *Digital Compass* emerge nitida la constatazione che l’attuale “ecosistema web” presenta una metamorfosi rispetto al modello di *governance* digitale risalente nella sua iniziale configurazione alla cosiddetta *Agenda di Tunisi*⁴. Quest’ultima faceva riferimento a un modello partecipativo finalizzato a salvaguardare il primato del settore pubblico, nel presupposto che debbano essere gli organi democraticamente legittimati nel circuito politico-istituzionale ad assumere le scelte finali, sia pure in un costante dialogo di cooperazione multilaterale ispirato al criterio *multistakeholder*. Da questa metamorfosi *in fieri* emerge come il presupposto democratico venga a essere messo in crisi dall’impatto tecnologico. Invero con detta comunicazione-programma (*compass* o “bussola”), l’EU intende gareggiare sul piano di una concorrenza tecnologica, economica e industriale con altri ordinamenti giuridico-politici di estrazione politico-istituzionale differente, i quali da tempo stanno investendo risorse molto importanti⁵.

ha permesso al grande pubblico di comprendere i vantaggi dell’innovazione dirompente grazie alla quale è possibile creare vaccini in meno di un anno in modo efficiente e con un processo mai seguito prima, nonché l’importanza di padroneggiare tali tecnologie». Ma si veda, sul rapporto scienza-statistica-tecnologia, l’ottimo e recente contributo di N. BREZNAU-E.M. RINKE- A. WUTTKE ET ALII, *Observing many researchers using the same data and hypothesis reveals a hidden universe of uncertainty* (<https://www.pnas.org/doi/10.1073/pnas.2203150119>, ultimo accesso 28 giugno 2025).

⁴ Cf. *Tunis Agenda for the Information Society*, 18 November 2005 (<https://www.itu.int/net/wsis/docs2/tunis/off/6rev1.html>, ultimo accesso 25 maggio 2025).

⁵ Cf. *Digital Compass*, cit., pp. 2-3. Si vedano le riflessioni (coi dati riportati, già di per sé significativi) in N. ATTRILL-A. FRITZ, *China’s cyber vision: How the Cyberspace Administration of China is building a new consensus on global internet governance*, in *Policy Brief Report 52* (2021), International Cyber Police Centre, November 2021. Vedasi pure le note di riscontro comparative in A. ALÙ, *Stati contro le big tech: siamo allo scontro finale? La linea dura di Ue, Usa e Cina*, in *Agendadigitale.eu*, 13 maggio 2021.

Di altro rilievo, e di non poco conto, è il fatto che nel *Digital Compass* è possibile rinvenire un rischio a causa della asimmetria informativa tra soggetto produttore, soggetto fruitore, soggetto destinatario e singolo interventore della tecnologia informatica: una asimmetria di competenze che provoca una sorta di malcelata (sempre potenziale e non di per sé a priori in atto) estensione della capacità di sorveglianza⁶. L'incidenza sul piano giuridico-politica che emerge da questi due profili differenti impone una vigile attenzione degli studiosi circa il rischio di "autoritarismo digitale"⁷.

È in tale contesto che il 9 marzo 2021 la Commissione europea ha presentato una visione d'insieme (in uno con alcune prospettive concrete) per la trasformazione digitale dell'Europa entro la data del 2030, in seno a una dinamica che ruota attorno a quattro punti cardinali; in questa sede l'attenzione sarà concentrata sul quarto punto, giuridicamente più rilevante: la digitalizzazione dei servizi pubblici. In questa prospettiva, che parrebbe *ictu oculi* di mera "amministrazione", si inserisce anche la dichiarazione del 26 gennaio 2022, nella quale la Commissione EU ha proposto una agenda per la interazione sui diritti e i principi digitali per l'incipiente decennio digitale, tra i quali il rapporto tra "libertà di scelta" e "sicurezza e protezione"⁸ sarà qui oggetto principale di analisi.

3. La sovranità digitale quale "amministrazione dei singoli" in vece del "governo delle persone"

Pare così ammissibile riconoscere nel testo l'ipotesi di una *digital governance* declinabile pure a prescindere dagli Stati nazionali, cedendo il

⁶ Cf. S. ZUBOFF, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Profile Books, New York 2019.

⁷ Cf. le perplessità espresse da G. Dosi, *Unbridled liberalism and a pandemic: At a crossroads between techno authoritarianism and a new social order*, in *CEPAL Review* 132 (2020) 171-179.

⁸ Testo consultabile al seguente URL: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/PDF/?uri=CELEX:52022DC0028&from=EN> (ultimo accesso 28 aprile 2025).

passo al ruolo delle “piattaforme universali”, fondato sull’uso di sistemi algoritmici di tracciamento/profilazione dalle implicazioni/relazioni ancora non compiutamente studiate nelle loro ultime conseguenze anche dal punto di vista tecnico, prima che dal punto di vista giuridico.

In questo tecnologicamente rinnovato letto di Procuste si colloca la diatriba tra dato tecnico e riflessione antropologica, imperituro gioco che la conoscenza umana ha sempre sperimentato nel suo dipanarsi diacronico. Si potrebbe ritenere a ragione come a tale proposito valga la pena riprendere gli scomodi interrogativi posti dal filosofo della tecnica Gilbert Simondon († 1989), il quale riteneva utile parlare di un ritardo e di una scissione tra *cultura* e *civiltà*:

«Nei periodi in cui le tecniche si modificano poco, vi è adeguazione del contenuto culturale e del contenuto tecnico di una civiltà. Quando le tecniche si modificano, invece, alcuni dei fenomeni umani che costituiscono una cultura si modificano meno velocemente e meno radicalmente degli oggetti tecnici: le istituzioni giuridiche, il linguaggio, i costumi, i riti religiosi [...]. Questi contenuti culturali a evoluzione lenta, che erano già in relazione di causalità reciproca, in una totalità organica costitutiva della cultura, con le forme tecniche che erano loro adeguate, risultano adesso delle realtà-simbolo parzialmente sbilanciate. Si costituisce quindi uno pseudo-organismo delle forme di cultura a evoluzione lenta, che possono essere equilibrate solo attraverso forme di tecniche che non esistono più»⁹.

Sono tutte tendenze che conducono come obiettivo all’egemonia delle *corporation* afferenti all’alveo delle tecnologie dell’informazione e della comunicazione. Una ulteriore componente di rilievo è la preminenza del sapere economico¹⁰ in un ambiente già qualificato come “info-sfera”¹¹, che presenta cioè una esistenza *onlife* nella quale è stato

⁹ G. SIMONDON, *Psicosociologia della tecnicità (1960-1961)*, in ID., *Sulla tecnica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, 29-30.

¹⁰ Rinviamo qui al contributo di A.Y. MAMYCHEV, «*Digital Leviathan*»: *Scenarios for the Development of the Hobbesian Monster in the 21st Century*, in *RUDN Journal of Political Science*, 24 (3/2022) 367-392, in specie 376-381.

¹¹ L. FLORIDI, *Pensare l’infosfera. La filosofia come design concettuale*, Raffaello Cortina, Milano 2020; ID., *La quarta rivoluzione. Come l’infosfera sta cambiando il mondo*,

superato il confine tra reale e virtuale. La globalità delle informazioni, cui molto spazio dedica il *Digital Compass* nell'ambito dei mezzi di comunicazione, emerge così come alternativa agli schemi giuridico-politici moderni. Saremmo così inseriti in una "infosfera", ovvero un immenso labirinto informazionale che include sia il *cyberspace* (internet e telecomunicazioni digitali) sia i mass media "classici".

«Ciò che è razionale è reale, ciò che è reale è razionale», sosteneva Hegel, alludendo al fatto che ogni evento che si manifesta nel mondo risponde a una legge razionale, e che ogni cosa risponde necessariamente alla struttura profondamente logica del mondo. Invero è già avvenuta una attualizzazione di tale principio, per la quale «ciò che è reale è informazionale e ciò che è informazionale è reale»¹², poiché siamo ormai compenetrati dalla realtà informatica e l'essere connessi è diventato parte integrante della nostra quotidiana esistenza. Come dire: «chi non è connesso, non esiste». In questa prospettiva "informazionale" risulta opportuno il richiamo che il *Digital Compass* fa nel quarto suo punto cardinale, che riguarda la trasformazione digitale dei servizi pubblici, finalizzata a raggiungere una "identità digitale" del singolo soggetto agente. In effetti, dove l'amministrare tecnico supera il governare comunitario, la tecnica in seno ai servizi pubblici¹³ non può non limitarsi al nucleo nevralgico del "documentare" (oggi digitalizzato), come ci ha insegnato Maurizio Ferraris¹⁴. La connessione tra "docu-sfera" e "info-sfera" è allora tutta insita nella prerogativa della prima (anche dal punto di vista diacronico) di palesarsi detentore/identificatore del "capitale documediale", che si manifesta in costante aumento di valore (non solo economico ma anche politico-istituzionale) rispetto a quello industriale e finanziario.

Dal punto di vista giuridico, se il testo comunitario esprime l'intento non banale (ma nemmeno innocuo) di dar seguito a «un'ampia diffusione

Raffaello Cortina, Milano 2017.

¹² FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, cit., 44-45.

¹³ Rinviamo sempre a *Digital Compass*, cit., 4 e 12-15.

¹⁴ M. FERRARIS, *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Roma-Bari 2021.

di un'identità affidabile e controllata dagli utenti, consentendo a ciascun cittadino di controllare le proprie interazioni e la propria presenza online»¹⁵, si tratta di obiettivi che comportano domande inevitabili. Anzitutto, a tacer d'altro, per i rilievi che questi obiettivi palesano in materia di garanzia delle libertà fondamentali: la libertà di informazione e, in senso molto più ampio, quella libertà personale che consiste nella facoltà propria a ognuno di formarsi una personalità distinta dalle altre; e poi la libertà di corrispondenza, la libertà di circolazione, le libertà economiche che utilizzano la rete per l'esercizio del diritto di creare valore e di metterlo a frutto.

4. Libertà del singolo e sorveglianza: piattaforme, Stati, persone

Nell'elencare le libertà ordinariamente riconosciute nell'Occidente si ha la sensazione che queste siano colme di cicatrici inferte dalla contemporanea diffusione di una "società del controllo". Il dato oggi meramente empirico fornitoci dalla passata pandemia consente già di vergare qualche osservazione circa l'incontro tra "libertà" e "controllo" che il *Digital Compass* intende valorizzare.

In primo luogo il *Digital Compass* lascia trasparire, seppur nei termini inevitabilmente edulcorati di un testo programmatico istituzionale, una trasformazione del rapporto stesso tra istituzione e singolo, sotto l'egida di un controllo di per sé innovativo rispetto non tanto alla sua natura quanto ai suoi confini. Perché "controllo", nell'evo contemporaneo, sta a indicare qualcosa di ulteriore e distinto rispetto a quanto si riferiva alla "governamentalità" (Foucault), visto che implica il passaggio a quella che è stata chiamata «governamentalità algoritmica»¹⁶. Così "controllo"

¹⁵ *Digital Compass*, cit., 12.

¹⁶ Cf. A. ROUVROY-B. STIEGLER, *Il regime di verità digitale. Dalla governamentalità algoritmica a un nuovo Stato di diritto*, in *La Deleuziana* 3 (2016) 6-29; A. ROUVROY, *La governamentalità algoritmica: radicalizzazione e strategia immunitaria del capitalismo e del neoliberalismo?*, in *La Deleuziana* 3 (2016) 30-36. Si veda, sul punto, anche S. ZUBOFF, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss Univ. Press, Roma 2019.

significa qualcosa di nuovo, intrinsecamente condizionato dalla capacità di elaborare moli ingenti di dati, di fornire previsioni e pertanto di agire al fine, di volta in volta, di favorire o limitare determinate tendenze "spontanee" insite nell'esperienza del singolo, di influenzare indirettamente certi comportamenti, talvolta di reprimerli tramite la semplice censura sociale.

In questo dipanarsi di riflessioni risulta fecondo l'insegnamento di un pensatore russo. Pavel Florenskij, matematico e teologo, filosofo e scienziato, che ha percepito l'esigenza di contestare l'ancora dominante visione meccanicista degli "strumenti". A tal fine proponeva già un secolo or sono un originale capovolgimento di prospettiva che è applicabile alla riflessione contemporanea, ovvero l'idea che l'uomo sia una macchina al contrario: la macchina/oggetto costituisce un "prolungamento" organico, corporeo e animico. Scrive nel 1922 in *Organoproekcija*:

«Gli strumenti *ampliano* l'ambito della nostra attività e dei nostri sensi in quanto *sono la prosecuzione del nostro corpo*. Questa idea si fonda su un'osservazione diretta, ma ciò non di meno in essa si cela una grande difficoltà. Difatti, come può proseguire il nostro corpo in ciò che, foss'anche solo per la sua struttura, *non* è il nostro corpo? [...] La lingua greca ci indica una via per la risposta, chiamando gli strumenti e le parti del nostro corpo con la stessa parola ὄργανον (organo). [...] Gli strumenti si fabbricano sul modello degli organi perché è la stessa anima, è lo stesso principio creativo a creare inconsapevolmente nell'istinto un corpo con i suoi organi, e nella ragione la tecnica con i suoi strumenti. Si può dunque affermare che i progetti originari degli organi del corpo come degli strumenti della tecnica sono gli stessi, e che il loro laboratorio è l'anima»¹⁷.

Disamina che ci pare oggi scontata, ma che in realtà si mostra ancora profetica viste le sue implicazioni di un rapporto rovesciato oggetto/soggetto, ove l'identità del secondo consente di collocare natura e limiti del primo. Questo rilievo matura ora ancor più credito rispetto allo stimolo emerso dalla analisi della Comunicazione *Digital Compass* e apre

¹⁷ P.A. FLORENSKIJ, *Organoproekcija* [1922], in *Dekorativnoe Iskusstvo* 12 (1969) 39-40.

la questione della delimitazione del rapporto "organico" tra oggetto e soggetto. Il tutto in una prospettiva di emersione di una identità digitale dei cittadini EU.

5. Natura del potere nel giogo della trasparenza (dell'informazione)

Se l'oggetto che "pro-segue" il soggetto ne determina l'identità come insegna Florenskij, in ambito tecnologico l'input governativo ad assumere una identità digitale potrebbe far paventare, in termini dubitativo-ipotetici, scenari di controllo e di pervasività da parte degli "organi" di potere. Non è qui il caso di richiamare i presupposti e gli scopi della dimensione del "banale" già descritti da Hannah Arendt¹⁸, ma appare evidente l'attualità dell'*alert* kierkegaardiano nel passaggio del comando della nave dal capitano al cuoco¹⁹.

Sulla base di quanto detto, va rilevata l'emersione di una «burocrazia potenzialmente pervasiva», la cui efficacia è legata all'avvilupparsi amministrativo «dello Stato che si è fatto società civile»²⁰. In questa formula hegeliano-marxista è riassumibile la considerazione per la quale se la "amministrazione" ha sempre espresso un momento cardinale in ogni *communitas*, in una prospettiva geometrica-statistica (oggi potremmo dire digitale) dell'ordinamento giuridico tale momento assume una dimensione particolare (e abnorme) visto che finisce per occupare il momento centrale del processo giuridico di riconoscimento del *suum* di ciascuno e quindi del diritto di ogni singolo. In

¹⁸ Cf. H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Viking, New York 1963.

¹⁹ Cf. S. KIERKEGAARD, *Stadier paa Livets Vei. Studier af Forskjellige sammenbragte, befordrede til Trykken og udgivne af Hilarius Bogbinder [1845]*, Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, København 1904.

²⁰ F. GENTILE, *Filosofia del diritto. Le lezioni del quarantesimo anno*, rist., Esi, Napoli 2017, 239. Si vedano pure le osservazioni del giusfilosofo patavino sull'opposizione tra il paradigma del "governo" e la declinazione della "amministrazione" in ID., *Intelligenza politica e ragion di stato*, Giuffrè, Milano 1984², 127ss. e *passim*.

sintesi, solo l'amministrazione pubblica è ciò che garantisce il "giuridico".

Nella situazione presente si tratta di cogliere utili elementi descrittivi e prescrittivi dello stato di salute dell'ordinamento comunitario per verificare in quali termini siano riconoscibili i tratti autoritari di un ordinamento unico al mondo (quello comunitario) che dovrebbe essere liberal-democratico. Se la personalità "digitale" assume l'organo di gestione di quella "fisica", cosa rimane affidato al soggetto umano (fisicamente esistente) perché questo possa riconoscersi come autonomo e quindi quale "persona"? Parrebbe poco. Come ben poco è concesso ai singoli in un regime autoritario, finanche nella sua versione "digitale". È questo un altro elemento che consente di interpretare l'attuale evo giuridico-politico come un passaggio critico entro un processo che vede rafforzarsi la tendenza a denunciare i limiti di inefficienza dell'agire democratico e a restringere le facoltà del singolo esistente. Una sorta di narrazione "trasparente" di una neo-acquisita «ideologia della post-privacy», che nella sua ingenuità esige una «completa riduzione della sfera privata, che dovrebbe condurre a una comunicazione cristallina» quando invece «l'uomo *non è mai* trasparente a se stesso»²¹.

6. Governo e autonomia: il fulcro del riconoscimento dell'ordine

Sulla base della natura digitale dell'identità che il *Digital Compass* pone quale obiettivo della decade in fieri potremmo prospettare una moltiplicazione dei soggetti inter-agenti che non può, oggi, ricevere garanzie di "unicità" della soggettività, in virtù dei limiti propri della tecnologia. Volendo recuperare paternità nobili all'obiettivo comunitario di rendere matematico-digitale la convivenza tra identità singole, potremmo richiamare quanto Saint-Simon (1760-1825) scriveva in merito allo sviluppo della storia europea dal Medioevo ai suoi giorni, dove i nuovi protagonisti sono gli *industriels*, cioè le persone che in un modo o nell'altro contribuiscono alla organizzazione della società

²¹ HAN, *La società della trasparenza*, cit., 12 (corsivo nostro).

e alla produzione. I “produttori” per Saint-Simon sono i soli in grado di leggere il presente e amministrare il futuro di una società grazie alle loro competenze “tecniche”, a prescindere dalla volontà dei governati-amministrati. Secondo il fondatore del socialismo francese lo stato industriale giungerà a manifestare il vertice della storia umana. Vertice sommo dove la società non sarà più soggetta al governo di una persona o di un’assemblea, bensì alle leggi del suo organismo che sono poi le leggi scientifiche che regolerebbero il corso della storia.

È significativa questa visione della società dove la politica diventa «scienza della produzione», con un vigore profetico che appare oggi ancor più evidente alla luce degli sviluppi raggiunti dalla società della tecnica digitale. In quella che taluni hanno definito «utopia tecnocratica» riconosciamo alcuni tratti di rischio che la condizione digitale farebbe aumentare, visto che non ammette un vero e proprio “limite” e nemmeno una verifica di controllo. Se questa è la potenziale situazione (patologica a nostro giudizio) che il *Digital Compass* potrebbe comportare, è opportuno far presente che tutti (anche i governanti) non sono pienamente autosufficienti e, forse, non lo sarà mai nemmeno la tecnologia digitale. Difatti,

«l’individuo umano nelle cui mani stanno per un momento le grandi decisioni politiche può realizzare la sua volontà solo a determinate condizioni e con determinati mezzi. Anche il principe più assoluto deve fare affidamento su resoconti e informazioni ed è dipendente dai suoi consiglieri [...]. Ogni potere diretto è quindi immediatamente sottoposto a influssi indiretti»²².

Questo aspetto risulta ovvio innanzi tutto per il semplice motivo che il prolungamento del potere burocratico (anche nella sua versione digitale) logora il potente nella ricerca di quella linfa che, nell’immaginario collettivo, sostiene il suo ruolo. Su questo punto torna efficace la connessione tra “informazione” e “potere” quale si coglie nell’episodio storico delle dimissioni del cancelliere Bismarck (1890):

²² C. SCHMITT, *Dialogo sul potere*, Adelphi, Milano 2012, 22-23.

«l’attempato, navigato cancelliere (e creatore) del *Reich* polemizza con l’inesperto erede, il giovane re e imperatore Guglielmo II. Tra i due esistevano una quantità di contrasti oggettivi e di divergenze di opinioni su questioni di politica sia interna che estera. Tuttavia il motivo ultimo delle dimissioni, il punto saliente, è qualcosa di puramente formale: in discussione è come il cancelliere possa raccogliere informazioni, e come il re e imperatore *debbano* raccogliere informazioni»²³.

In secondo luogo perché l’autonomia dei singoli può essere (anche) coartata entro alcuni limiti, ma questi binari debbono essere (realmente) a loro volta limitati, per evitare che si presenti (nuovamente) un ordinamento dai tratti autoritari.

7. Fondamenta istituzionali, tra crisi e rinnovamento. La bussola della autonomia del singolo

In sintesi, anche al momento presente il tema dell’autonomia del singolo sarà il banco di prova dell’effettiva tenuta di una comunità politico-giuridica. Questa tesi pare *prima facie* necessaria, visto che la resa digitale della identità del singolo consente una gestione “anonima” del potere, che potrebbe avere innanzi delle identità prive di autonomia. Torna così alla memoria il classico quesito *Quis custodiet ipsos custodes?* Chi potrà mai controllare un governo che gestisce le identità digitali? La risposta, come spesso avviene nel corso della storia dell’uomo, trova difficile risposta. A noi resta il compito di riconoscere, a ogni modo e in ogni tempo, che

«la trasparenza e il potere mal si accordano. Il potere si ammantava volentieri del segreto. La prassi dell’arcano è una delle tecniche del potere. La trasparenza elimina le sfere arcane del potere. La trasparenza reciproca, però, può realizzarsi solo attraverso la sorveglianza continua, che assume una forma sempre più eccessiva»²⁴.

²³ *Ibid.*, 28-29.

²⁴ HAN, *La società della trasparenza*, cit., 79.

È del pari opportuno tener presente che

«il popolo deve avere fiducia nei suoi governanti; se ha fiducia, accorda loro una libertà di azione senza sentire bisogno di consultazioni, monitoraggio e supervisioni costanti. Se non godesse di questa autonomia, il governante non potrebbe mai fare una mossa»²⁵.

Allora, ieri come oggi, un ordinamento adeguato alla volontà dei singoli potrà vedere realizzata la propria missione nella misura in cui sussista un quotidiano riconoscimento di un "ordine" oggettivo. Riconoscimento che parte dalla dimensione spontanea, con rischi e vantaggi connessi, che è propria della autonomia del singolo. L'alternativa, a volte salutata come salvifica ma foriera di non pochi rischi, è quella di concepire l'ordinamento come uno strumento di negazione-coartazione della autonomia. Pensiero in astratto da fuggire e che però nell'atto pratico trova non pochi adepti. Per riflettere su questo elemento in termini di speranza, torna utile il magistero di Santi Romano in chiusura della sua prolusione all'Università di Pisa:

«E intanto, nei momenti in cui si potrebbe rimanere più perplessi, dinanzi l'addensarsi e lo schierarsi in lotta degli elementi contrari, può soccorrere la fiducia, che il buon seme riuscirà sempre e comunque, presto o tardi, a essere fecondato dalla paziente opera umana, che, senza lasciarsi forviare da fallaci illusioni o da egoistici interessi, abbia la coscienza, o l'intuito, degli alti e puri ideali, cui essa è chiamata a dar vita»²⁶.

Abbandonare le «fallaci illusioni» vuol dire guardare al pulsare dell'esperienza quotidiana. Ciascun singolo nei confronti dell'istituzione, come in altri momenti critici, ha l'onere di esprimere la sua volontà con la consapevolezza di riconoscere ciò che è "giusto" in quanto "misurato" alla situazione. Questo approccio rende parificato il rapporto tra

²⁵ R. SENNETT, *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, Il Mulino, Bologna 2004, 125-126. Sul tema delle origini del rapporto tra suddito e sovrano all'insegna della fiducia ci permettiamo di rinviare a A. FAVARO, *Giovanni Pontano. «Oboedientia cum prudentia». Radici filosofiche dello Stato moderno*, Gangemi, Roma 2020, in specie cap. III: «L'obbedienza cosciente nel *vir prudens*. *Libertas et iustitia* garanti dell'autorità», 83-104.

²⁶ S. ROMANO, *Lo stato moderno e la sua crisi*, Discorso per l'inaugurazione dell'anno accademico nella R. Università di Pisa letto il 4 novembre 1909, Pisa 1909, 32.

singolo e istituzione: una resa alla pari che è possibile solo se pari risulta essere il criterio di trasparenza di entrambi gli interlocutori. Certo, diacronicamente e fino al momento attuale la "trasparenza" e il "potere" mal si sono conciliati, poiché il potere si è finora ammantato degli *arcana* quale corazza di protezione della sua stessa esistenza-sopravvivenza. Ne consegue che la ipotizzata democratizzazione del controllo inficerebbe il rapporto tra autorità dell'istituzione ed esistenza del singolo (anche nella sua "versione digitale" propugnata dal *Digital Compass*), a meno di non prevedere l'introduzione di un panottico (digitale) ove il soggetto si autodenunci quale "vittima" e "carnefice" allo stesso tempo. Potrebbe, invece, non essere questo l'esito, a condizione che si rifletta sulle categorie fondamentali del rapporto singolo-istituzione dal punto di vista giuridico fondamentale e attuale. Il contratto sociale, come è stato ben detto, deve oggi passare dalla metafora della "piramide" (ove i rapporti sono impari) a quella della "rete", dove le relazioni sono equivalenti. Equivalenza che, grazie anche a una corretta applicazione del *Digital Compass*, sarebbe promossa da un criterio di "'trasparenza'" della condotta che investa tutti i soggetti (singoli e istituzioni) che partecipano all'ordinamento.

PER CONCLUDERE: DAL DISINCANTO ALLA SPERANZA

Gregorio Piaia

Nelle pagine introduttive Lucia Stefanutti ha offerto una sintesi puntuale degli interventi qui raccolti. Il giudizio sul loro valore spetta naturalmente ai lettori; qui vorrei invece mettere in luce il limite intrinseco di questi interventi visti nel loro complesso. Ed è un limite che non riguarda certo la capacità espressiva e argomentativa o l'adeguatezza della documentazione bibliografica, perché in questo caso si giocherebbe, per così dire, in casa e con un po' più di attenzione potremmo facilmente porre rimedio. No, il limite di fondo riguarda lo scenario internazionale in cui l'Europa si trova oggi ad agire: uno scenario diretto ai suoi vertici da un abile e spregiudicato uomo d'affari che concepisce la politica come una *dépendance* del "fare cassa" o uno strumento per mettersi in luce, e da un ex membro del Kgb che – guarda un po'! – sogna la ricostituzione dell'impero zarista e poi sovietico, mentre la terza superpotenza si tiene per il momento in disparte a guardare (cioè ad aspettare il momento buono per risolvere la questione Taiwan che tanto sta a cuore al nazionalismo cinese).

Vengo al dunque. A fronte di questo scenario può suonare ingenuo o perfino inutile stare qui a discutere sull'idea tipicamente europea del valore centrale della "persona", intesa come cittadino consapevole e attivo, titolare di diritti (oltre che di doveri) e non ridotto all'*homo oeconomicus* o a semplice numero o, peggio ancora, a carne da cannone. Insomma – si diranno in molti – siamo di fronte all'ennesimo, astratto richiamo ai sacrosanti principi, ovvero a un "dover essere" che non tiene conto della machiavelliana "realtà effettuale" in cui, volenti o nolenti, ci troviamo a vivere (e in certe parti del mondo a sopravvivere). Di qui un iper-realismo che spesso e volentieri sconfina nell'aperto cinismo. Ma con tale modo di ragionare il dibattito culturale rischia di risultare brutalmente estromesso da un quadro in cui

sembra dominare la prospettiva del potere inteso nelle sue forme più rozze e brutali, cioè disumane.

Non vorrei dare adito a fraintendimenti. Non si tratta qui di vantare una presunta superiorità culturale dell'Europa, il che, data la sua attuale debolezza politica, può essere ironicamente visto come un gesto consolatorio rivolto a una vecchia signora e che lascia il tempo che trova. No, si tratta solo di prendere coscienza di un "fatto" storico-culturale su cui si tende spesso a sorvolare in nome di una malintesa globalizzazione e di un comodo (e ipocrita) multiculturalismo: nel corso della sua storia ricca e tormentata, segnata da eccessi e spargimenti di sangue (cui anche la Chiesa ha dato il suo contributo), l'Europa ha preso coscienza di una serie di valori che sono nati dalla sua stessa "carne" e non solo da astratte elucubrazioni sui principi ideali e sul "dover essere". Una coscienza che si è fatta strada ed è progressivamente maturata – giova ripeterlo – grazie all'intreccio spesso problematico e a volte paradossale, ma costruttivo e fecondo, fra l'eredità greco-romana (arte, letteratura, filosofia, diritto pubblico e privato), la religione cristiana (incentrata sulla divino-umanità di Cristo) e l'illuminismo nelle sue varie posizioni in campo culturale, politico e religioso. Un tipo di intreccio che, almeno fino a oggi, non ha trovato un pari riscontro nei Paesi extraeuropei, neppure in quelli che hanno alle loro spalle una storia antichissima, affascinante e culturalmente assai ricca.

V'è un secondo "fatto" da tenere presente, e cioè che la partecipazione degli Usa e della Russia a questo lungo processo interattivo avviato quasi tre millenni or sono riguarda solo gli ultimi tre secoli. Constatazione ovvia nel caso dell'America, dato che la sua "acculturazione" a opera degli immigrati europei (e a scapito degli indigeni) è piuttosto recente, anche se la rivoluzione americana ha poi influito in modo notevole sull'evoluzione della vecchia Europa e la fine dell'*ancien régime*, ma l'accentuato "individualismo" dello spirito di frontiera (*frontier spirit*) è diverso dal "personalismo" europeo, come si può cogliere nel differente modo d'intendere e vivere il sistema capitalistico e di garantire alla fasce più deboli l'accesso al sistema assistenziale, sanitario e scolastico.

La constatazione risulta meno evidente nel caso della Russia, che oltretutto rappresenta la parte orientale del continente europeo. Una continuità territoriale e una contiguità storica che inducono a non tenere in debito conto un altro "fatto": la Russia si è affacciata alla moderna cultura europea solo a partire dal primo Settecento grazie alla "rivoluzione" operata dallo zar Pietro il Grande († 1725), che aveva assunto a modello le città, il modo di vita, la tecnologia e le istituzioni culturali dell'Europa occidentale. Di punto in bianco, gli aristocratici e gli intellettuali russi smisero così di portare abiti e copricapi di foggia orientaleggiante e adottarono la moda europea, usando il francese come lingua colta. Un'operazione condotta dunque dall'alto e che faceva *pendant* all'espansione territoriale seguita alle vittoriose campagne militari contro l'impero ottomano a sud e il regno di Svezia a ovest.

Tutti noi conosciamo e apprezziamo il contributo che nel corso dell'Ottocento la letteratura russa ha portato alla cultura europea, quale effetto a lunga scadenza della trasformazione avviata da Pietro il Grande, ma v'è un "fatto" ulteriore da tener presente. A differenza di buona parte del continente europeo la Russia non è stata toccata dalle idee e dalle istituzioni della rivoluzione francese e del successivo impero napoleonico, con i quali ha avuto un rapporto puramente conflittuale, prima con la vittoriosa campagna italica del feldmaresciallo Suvorov, alleato degli austriaci durante la II coalizione e nominato dallo zar Paolo I "principe d'Italia" (1799); poi, e soprattutto, con l'invasione napoleonica, il cui esito disastroso per il "piccolo grande Corso" ha dato origine al mito dell'invincibilità dell'impero russo: un mix di patriottismo, nazionalismo e imperialismo, oggi ripreso in salsa putiniana e che sorvola, ad es., sulle sonore sconfitte subite dagli zar nella guerra di Crimea (1853-1856) e poi contro l'impero giapponese (1904-1905), e in tempi più recenti (1989) dall'Urss in Afghanistan (una sconfitta, fra l'altro, che ha insegnato ben poco agli Usa, caduti nella medesima trappola). La storia ci insegna invece che prima o poi gli imperi si sfaldano e che non è proprio il caso di puntare alla loro rinascita: le aspirazioni di Mussolini e Hitler potrebbero insegnarci qualcosa al riguardo.

Si obietterà che queste sono osservazioni interessanti e ragionevoli, simili però a elevati discorsi da bar, dove si discute animatamente di fronte a un calice di prosecco salvo non prendere poi alcuna decisione che porti a effetti concreti e tornarsene ognuno a casa sua. Non credo sia così, perché una riflessione “di gruppo” sui nostri valori comuni, che sono frutto della nostra storia e che ci uniscono ben al di là delle piccole beghe e delle rivalse nazionali, può stimolare i parlamenti e i governi ad affrontare con respiro più ampio e costruttivo le questioni che il buon Donald Trump tende a vedere solo in termini puramente “commerciali”. Per l’Europa (e per noi europei) uno spazio di manovra e di intervento, dunque, ci sarebbe, e proprio il momento cruciale che stiamo vivendo può segnare una svolta decisiva nella costruzione di quella unità che nel *Manifesto di Ventotene* pareva solo un miraggio o un’utopia e che è stata poi avviata nel dopoguerra da grandi politici come Adenauer, Schuman e De Gasperi¹. Insomma, non dobbiamo rinunciare alla speranza, ma, per cominciare, non dobbiamo continuare a restare adagiati su un comodo, rassegnato, sterile attendismo.

¹ È significativa al riguardo la 1st *European Conference for Freedom and Democracy* organizzata a Ventotene dal Parlamento europeo e dalla Commissione europea nei giorni 12-14 settembre 2025.

Profili delle autrici e degli autori

GLORI CAPPELLO, presidente della Fondazione Stefanini dal 2007 al 2018, insegnante presso il liceo classico A. Canova di Treviso, autrice di saggi filosofici e di un manuale di Storia della filosofia per i licei. La sua opera più rilevante è il volume biografico dedicato al filosofo Luigi Stefanini nel cinquantesimo della morte: *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio* (Europrint 2006).

GIOVANNI CATAPANO, professore ordinario di Storia della filosofia medievale presso l'Università di Padova. Le sue principali aree di ricerca includono il pensiero filosofico di Agostino d'Ippona, l'etica di Plotino e la storia del concetto di filosofia tra antichità e Medioevo. Fa parte del Comitato scientifico della Fondazione Luigi Stefanini di Treviso.

ANDREA FAVARO, laureato in Giurisprudenza a Padova dottore di ricerca in Filosofia del diritto, collabora con l'Università degli Studi di Padova e lo *Studium Generale Marcianum* di Venezia, nonché con l'Istituto per il Diritto internazionale della pace "G. Toniolo" di Roma. Consigliere nazionale dell'Azione Cattolica Italiana, è membro del Centro Studi della Presidenza Nazionale

della medesima associazione e dell'Osservatorio giuridico-legislativo istituito dalla Conferenza Episcopale del Triveneto. Contribuisce, con saggi di filosofia giuridica e dottrina dello stato, ad alcune riviste e annuari nazionali e internazionali. Fa parte del Consiglio direttivo della Fondazione Luigi Stefanini di Treviso.

GIUSEPPE GOISIS, già docente di Filosofia politica, Etica e Pedagogia all'Università di Ca' Foscari a Venezia, membro del Centro Studi per i Diritti Umani, socio dell'Ateneo Veneto; fra i fondatori dell'associazione "Persona al Centro". Autore di numerosi volumi, saggi, monografie, fra cui: *Mounier fra impegno e profezia; Eirene, lo spirito europeo e le sorgenti della pace; Il pensiero politico di Antonio Rosmini; I volti moderni di Gesù; Tommaso Moro; Dioniso e l'ebbrezza della modernità; Speranza; Con soavi cure.*

GREGORIO PIAIA, è professore emerito di Storia della filosofia presso l'Università degli studi di Padova, vicepresidente dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere e Arti in Padova, socio effettivo dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti e dell'Ateneo di Treviso, presidente onorario della Fondazione Luigi Stefanini di Treviso.

FLAVIA SILLI, docente di Introduzione alla storia della filosofia e di Filosofia della conoscenza alla Pontificia Università Lateranense dove svolge anche corsi sul Personalismo e sull'Estetica personalista del Novecento. È cultore della materia di

Storia della pedagogia all'Università La Sapienza e docente invitato di Filosofia della religione alla Pontificia Facoltà di scienze dell'educazione dell'Auxilium. Fa parte del Comitato direttivo di "Persona al centro" e del Comitato scientifico della Fondazione Luigi Stefanini di Treviso.

FRANCESCO SOLITARIO, già professore di Estetica e di Filosofia dell'arte contemporanea all'Università di Siena. I suoi studi e le sue ricerche si concentrano su tematiche di storia dell'estetica, di estetica comparata (Oriente/Occidente), di critica d'arte e di critica letteraria, di comparatistica e di orientalistica, su cui ha pubblicato numerosi volumi e saggi presenti in atti di convegni nazionali e internazionali, opere collettanee e Riviste.

LUCIA STEFANUTTI, nata a Treviso, laureata a Cà Foscari di Venezia in Storia della filosofia Contemporanea, ha insegnato nei licei. Già nel Consiglio direttivo dell'associazione filosofica "Persona al Centro" è presidente della Fondazione Luigi Stefanini di Treviso.

PUBBLICAZIONI DIGITALI – Triveneto Theology Press

FACOLTÀ TEOLOGICA IN RETE

SEDE A PADOVA



Ciclo Istituzionale

Ciclo di Specializzazione (Teologia pastorale e Teologia Spirituale)

Ciclo di Dottorato

ISTITUTI TEOLOGICI AFFILIATI (Ita)



Concordia-Pordenone – Studio teologico “Card. Celso Costantini”



Gorizia-Trieste-Udine – Studio teologico interdiocesano



Belluno-Feltre-Treviso-Vittorio Veneto – Studio teologico interdiocesano



Verona – Studio teologico “San Zeno”

ISTITUTI SUPERIORI DI SCIENZE RELIGIOSE (Issr)



ISSR “Giovanni Paolo I” di Belluno-Feltre, Treviso, Vittorio Veneto



ISSR di Bolzano-Bressanone



ISSR “Santi Ermagora e Fortunato” di Gorizia, Trieste, Udine



ISSR di Padova



ISSR “Romano Guardini” di Trento



ISSR “San Pietro martire” di Verona



ISSR “Mons. Arnoldo Onisto” di Vicenza



TRIVENETO
THEOLOGY
PRESS

PUBBLICAZIONI DIGITALI OPEN ACCESS
DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

COLLANA THEOLOGY

- 1 - LORENZO VOLTOLIN (cur.), *Sulla fragilità dell'esistenza. Dialoghi*, 2023, pagine 84, isbn 979-12-81328-01-3 (pdf).
- 2 - ANTONIO BERTAZZO (cur.), *Quo vadis? Cammino, paradigma per Dio e per l'uomo*, 2023, pagine 68, isbn 979-12-81328-00-6 (pdf).
- 3 - FRANCESCO PESCE (cur.), *Azione, esperienza, fede. Una prospettiva di teologia pratica*, 2023, pagine 193, isbn 979-12-81328-03-7 (pdf).
- 4 - LIVIO TONELLO (cur.), *Umanesimo digitale. Educarsi al digitale per educare*, 2023, pagine 137, isbn 979-12-81328-05-1. (pdf)
- 5 - FRANCESCO PESCE, *Sulla frontiera. Per una teologia alla luce di Evangelii gaudium*, pubblicato il 24.11.2023, nel 10° anniversario di *Evangelii gaudium*, pagine 53, isbn 979-12-81328-07-5 (pdf).
- 6 - LUIGI SARTORI, *Trittico ecumenico*, a cura di M. Milani, pubblicato nel centenario della nascita di Luigi Sartori, 2024, pagine 66, isbn 979-12-81328-04-4 (pdf).
- 7 - ANTONIO BERTAZZO (cur.), *La possibile via. Meditazione e preghiera*, 2024, pagine 151, isbn 979-12-81328-10-5 (pdf).
- 8 - GIUSEPPE CARAMAZZA, *The Gospel of Transformation. Faith, Justice, and the Path to a Renewed Society*, 2025, pagine 175, isbn 979-12-81328-11-2 (pdf).
- 9 - ALESSIO DAL POZZOLO-DAVIDE LAGO-FRANCESCA LETO-LEOPOLDO SANDONÀ-ASSUNTA STECCANELLA-DAVIDE VIADARIN, *Beni della Chiesa e futuro delle comunità. Un laboratorio di ricerca e progettazione, prefazione di Giuliano Brugnotta*, 2025, pagine 116, isbn 979-12-81328-167 (pdf).

- 10 - CRISTINA SIMONELLI-MILENA MARIANI (curr.), *Le donne, il drago, le stelle. Dentro le apocalissi di questo tempo. Atti del Seminario 2025 del Coordinamento delle Teologhe Italiane*, 2025, pagine 128, isbn 979-12-81328-21-1 (pdf).
- 11 - LEOPOLDO SANDONÀ-PAOLO SPOLAORE (curr.), *In cammino. Pellegrini e pellegrinaggi. Approfondimenti ed esperienze. Atti del Convegno della facoltà Teologica del Triveneto (Vicenza-Padova 27-28 marzo 2025)*, 2026, pagine 276, isbn 979-12-81328-14-3 (pdf), isbn 979-12-81328-18-1 (cartaceo).

COLLANA EDUCATION

- 1 - ALESSIA FANT, *Scuola e casa comune. Educare con gioia piccoli custodi del creato*, 2023, pagine 85, 2023, isbn 979-12-81328-02-0 (pdf).
- 2 - LAURA DE FAVERI, *Perdere tempo per guadagnare tempo. La sfida educativa proposta dalla pedagogia della lentezza*, 2023, pagine 84, isbn 979-12-81328-06-8 (pdf).
- 3 - CHIARA BRUNELLO, *I potenziale religioso del bambino. Percorsi di IRC ispirati a Sofia Cavalletti*, prefazione di Michele Visentin, 2024, pagine 163, isbn 979-12-81328-08-2 (pdf).
- 4 - MARTINA FAGHERAZZI, *Insegnamento della religione e autismi. Orientamenti pedagogici e didattici per la Scuola dell'Infanzia e Primaria*, prefazione di Cosima Damiana D'Urso, pagine 105, isbn 979-12-81328-09-9 (pdf).
- 5 - STEFANIA SCHIAVETTO, *Noia creativa? Dal tempo libero al tempo liberato*, prefazione di Lorenzo Biagi, 2025, pagine 132, isbn 979-12-813-28-1-98 (pdf).

COLLANA PHYLOSOPHY

- 1 - GREGORIO PIAIA-ROBERTO PRETE-LUCIA STEFANUTTI (curr.), *Intelligenza artificiale e tutela della persona umana. Implicazioni etico-giuridiche. Atti del Convegno di studio (Treviso, 20 ottobre 2023)*, 2024, pagine 148, isbn 979-12-81328-08-2 (pdf).

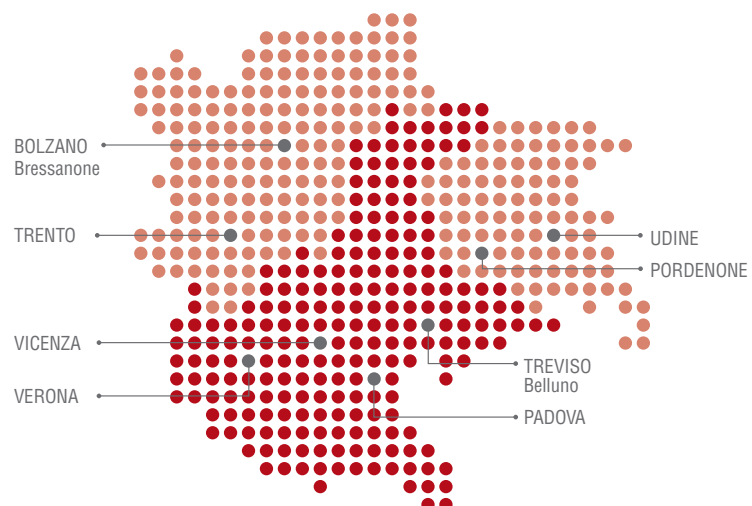
- 2 - GREGORIO PIAIA-ROBERTO PRETE-LUCIA STEFANUTTI (curr.), *Intelligenza artificiale. Sviluppi futuri e tutela della persona. Atti del Convegno di studio (Treviso, 11 ottobre 2024)*, 2024, pagine 186, isbn 979-12-81328-12-9 (pdf).
- 3 - GREGORIO PIAIA-LUCIA STEFANUTTI (curr.), *L'Europa e l'idea di "persona"*, 2026, pagine 152, isbn 979-12-81328-25-9 (pdf), isbn 979-12-81328-27-3 (cartaceo).

COLLANA BIBLE

- 1 - STEFANO VUARAN, *Storytelling and Leadership. The Kings of Judah in the Persian Period in the Books of Chronicles*, 2026, pagine 464, isbn 979-12-81328-17-4 (pdf), isbn 979-12-81328-39-6 (cartaceo).

COLLANA COLLECTION

- 1 - PAOLA ZAMPIERI (cur.), *Mosaici di giustizia. Voci teologiche del Triveneto*, 2025, pagine 85, isbn 979-12-81328-13-6 (pdf).



Triveneto Theology Press

Facoltà Teologica del Triveneto

Via del Seminario, 7 - 35122 Padova

tel. +39 049 664116

segreteria@fttr.it

www.fttr.it

[@facoltateologicatriveneto](https://www.instagram.com/facoltateologicatriveneto)

[@fac_teol_triveneto](https://www.instagram.com/fac_teol_triveneto)