

LA CROCE, L'ASSE E LA SPIRA. SIMBOLISMO DELL'OCCIDENTE NELL'OPERA DI DENIS DE ROUGEMONT

DOI: 10.7413/18281567024

di Giangiacomo Vale

Università degli Studi Niccolò Cusano, Roma

The Cross, the Axis and the Spiral. Symbolism of the Western World in the work of Denis de Rougemont

Abstract

The theological concept of "Person" was developed during the trinitarian and christological debates of the 4th and 5th centuries. Afterwards it was employed in order to indicate the "human person", that is the Western Man. As the divine person, he is the man of contradiction, a tragic and dialectic man, crucifix between freedom and responsibility, immanence and transcendence in a perpetual agony. To the origin of the European culture and ethics there is the idea of contradiction and conflict, symbolized by the cross. The person is the center of a dialectic conflict that informs also the history of Western World, suggesting the image of an infinite dispute between the excesses of individualism and collectivism. The model of person has created an axis of vertical attraction and has changed the course of History that acquires a spiral movement.

Keywords: Denis de Rougemont, western christendom, person, cross, trinity.

In un articolo apparso nella prima metà degli anni Trenta nella rivista *L'Ordre Nouveau*, organo dell'omonimo gruppo di intellettuali riconducibili al personalismo francese di matrice cristiana, Denis de Rougemont scriveva: «Considerare l'uomo come individuo astratto (Principi dell'89) e fondare su tale individuo tutte le istituzioni e la morale, significa misconoscere la natura concreta dell'uomo, che implica il conflitto. Le istituzioni che non tengono conto dell'uomo concreto, non tengono conto neppure del principio di ogni conflitto e si ritrovano senza difese contro i conflitti che sorgono. Esse cercano di conseguenza di disumanizzare gli uomini. Cercano la pace attraverso

la sterilizzazione, ma falliscono. I conflitti che esplodono sono allora atroci»¹. Secondo il filosofo svizzero la concezione astratta dell'uomo come individuo indistinto che il razionalismo settecentesco pone alla base della Dichiarazione del 1789 contiene in sé un errore di fondo: l'idea che i conflitti tra gli uomini siano la conseguenza logica e inevitabile delle differenze che sussistono tra di essi e che, essendo secondo una tale prospettiva le differenze non naturali ma accidentali, esse possano e debbano essere sopresse, rendendo così possibile la soppressione del conflitto. La parabola dello stato-nazione erede della Rivoluzione francese rappresenterebbe in quest'ottica la realizzazione nefasta di un tale progetto: lo stato si vuole il contenitore di una comunità di uguali i quali, non esistendo, debbono essere artificialmente fabbricati attraverso una standardizzazione giuridica, politica, culturale, linguistica forzata e brutale, ma nobilitata e resa popolare affiancandole due principi positivi ed umani – la libertà e la fraternità – resi tuttavia inefficaci dalla logica stessa dell'uguaglianza. Un tale meccanismo sarebbe sottostante secondo Denis de Rougemont ad ogni politica egualitaria che, lungi dal portare alla pace e alla fraternità, non fa altro che stabilire un'uguaglianza giuridica e fittizia, rendendo le differenze insopportabili e scandalose e inasprando così il conflitto. La categoria astratta di individuo giungerà così a costituire l'elemento fondante sui cui si erigeranno i nazionalismi e le ideologie collettiviste. Questi rappresentano infatti – scrive Rougemont – «la conseguenza logica dell'individuo»². L'individuo isolato ed egoista che è alla base della Dichiarazione dei diritti dell'uomo, del Codice napoleonico, del liberalismo «è l'origine più assodata del trionfo delle masse. È perché era senza destino che l'individuo dei liberali ha creduto al destino degli altri; è perché non aveva vocazione che ha voluto servire la sola vocazione della sua razza»³. Denis de Rougemont non manca di riconoscere una comprensibile esigenza comunitaria alla base della comparsa dei miti collettivi, un'esigenza facente seguito al vuoto sociale causato dall'atomismo esasperato⁴. Ma il dissolvimento dell'individuo nel collettivo che ne è seguito dimostra la mancanza di una “misura umana”, segna l'oblio dell'uomo concreto, in

¹ D. DE ROUGEMONT, *Communauté révolutionnaire*, in seguito ripreso in *Politique de la personne* [1934], Paris, Je Sers, 1946, pp. 156-157.

² D. DE ROUGEMONT, *Politique de la personne*, cit., p. 54.

³ *Ivi*, p. 46.

⁴ Cfr. D. DE ROUGEMONT, *L'aventure occidentale de l'homme* [1957], Préface de C. Calame, Lausanne, L'Age d'Homme, 2002, p. 229: «i diversi fascismi e il comunismo staliniano cercavano di rispondere alla domanda più urgente e diffusa del secolo: la nostalgia comunitaria, l'appello a qualcosa che dia un senso comune alle nostre azioni e ai nostri sogni, alla nostra vita e alla nostra morte».

carne ed ossa, con la sua vocazione personale, la sua dignità. Allo stesso modo, considerare le differenze tra gli uomini come accidentali e voler risolvere il conflitto sopprimendole, nasconde ai suoi occhi un amore teorico per l'Umanità che non è altro che una fuga di fronte all'umanità concreta, «una sorta di daltonismo» teorico e politico che porta chi ne è affetto a non saper «più distinguere l'uomo in quanto uomo, la persona»⁵.

Denis de Rougemont stabilisce in questo modo una differenza tra l'individuo e la persona. All'opposto dell'individuo, che è un uomo anonimo, astratto e definito solamente attraverso i suoi diritti, la persona è un essere concreto, reale, esistente, è «l'*umano* per eccellenza»⁶. Se l'individuo, perso nella massa e nella Storia, rappresenta «l'atteggiamento dimissionario dell'uomo che fugge di fronte alla sua vocazione» e vive dunque nell'attesa irresponsabile, la persona vive al contrario nella decisione e nella responsabilità e rappresenta «l'attitudine creatrice, la vocazione dell'uomo»⁷. Nel momento in cui l'uomo reprime la sua vocazione personale e si consegna nelle mani di falsi dèi o leggi scientifiche che ne dirigerebbero il destino – sottolinea Rougemont – egli non solo abdica alla sua umanità, ma la compromette: «tutto ciò che non si fonda sulla realtà dell'uomo agisce a scapito della sua umanità»⁸. Il collettivismo e l'individualismo rappresentano così, agli occhi del filosofo svizzero, uno degli aspetti più evidenti della perdita di contatto con la realtà e della mancanza di una coscienza chiara rispetto a ciò che è l'Uomo e la sua essenza concreta; essi rappresentano i sintomi più evidenti di una crisi che investe l'Europa e l'intero Occidente negli anni Trenta: «Non vi è che una causa alla crisi attuale: *l'uomo moderno ha perso la misura dell'umano*»⁹. La fede incondizionata nelle nuove divinità che sono lo Stato, la nazione, il denaro, l'opinione pubblica, la classe, la razza ha sostituito la fede in Dio. Ecco perché – sostiene de Rougemont – di fronte a una società in preda a passioni politiche che distolgono l'uomo dalla sua reale miseria e dal suo destino personale, di fronte al regno della massa, ai miti collettivi, alle follie deterministe e alle astrazioni teoriche che, consegnando l'uomo alla necessità storica o al culto della razza, non fanno che disumanizzarlo, occorre restaurare una «definizione concreta dell'umano» che riconosca la sua

⁵ D. DE ROUGEMONT, *Politique de la personne*, cit., p. 22.

⁶ *Ivi*, p. 58.

⁷ *Ivi*, p. 49.

⁸ *Ivi*, p. 20.

⁹ *Ibid.*

natura conflittuale, una «misura dell'uomo»¹⁰ che limiti gli opposti estremismi dell'individualismo e del collettivismo e gli restituisca il suo autentico ruolo nella società moderna.

In tale prospettiva, la politica non può essere un'arte pura e assoluta. Al contrario, essa non può che essere destinata ad essere relativa e scevra dall'illusione di creare un uomo nuovo, tanto puro quanto astratto. Una politica «ad altezza d'uomo» implica un potere politico umanizzato, ovvero subordinato alla difesa e alla affermazione della persona, la quale è principio primo e scopo ultimo della società. Una tale politica, scrive Rougemont, «si oppone al gigantismo totalitario [...] all'atomizzazione della democrazia individualista [...] allo sfruttamento dell'uomo da parte delle sue creazioni [...]. Essa rifiuta la dittatura, poiché il centro vivente di un paese non risiede in un organismo di costrizione, ma deve risiedere in ognuno dei cittadini coscienti»¹¹. È una politica in cui dunque il fine ultimo non deve mai essere perso di vista, e in cui gli stessi mezzi per raggiungerlo debbono contenere in sé gli ideali perseguiti: «ci si appassiona per i *mezzi*, ma è per dimenticare i fini ultimi. L'unica, vera politica è quella in cui tutti i mezzi sono veramente subordinati al vero scopo assegnato alla vita dell'uomo»¹². E se lo scopo è l'uomo, non lo si può raggiungere operando contro gli esseri umani concreti, non lo si può raggiungere senza conoscere «l'effettiva condizione dell'uomo e le *condizioni* che essa impone»¹³. L'uomo da costruire e raggiungere e su cui fondare ogni azione e istituzione politica, non può essere né «*l'individuo isolato* sciolto da ogni responsabilità di fronte alla comunità», cui corrisponde il regime anarchico che si trasforma inevitabilmente in tirannide, né il «*soldato politico*, completamente assorbito dal servizio della comunità»,¹⁴ cui corrisponde il regime totalitario. Il modello antropologico che Denis de Rougemont pone alla base della sua proposta politica è «quello che tutta una scuola di filosofi della vita politica tra le due guerre ha definito come persona, l'uomo libero e insieme impegnato. Un uomo antinomico che vive nella tensione tra la libertà individuale e la responsabilità

¹⁰ *Ivi*, p. 21.

¹¹ *Ivi*, p. 25.

¹² *Ivi*, p. 29.

¹³ *Ivi*, p. 30.

¹⁴ D. DE ROUGEMONT, *L'Europe en jeu*, Neuchâtel, La Baconnière, 1948, ora in *Œuvres complètes de Denis de Rougemont. III: Écrits sur l'Europe*, édition établie et présentée par C. Calame, Paris, Éditions de la Différence, 1994, vol. I, p. 31.

comunitaria».¹⁵ La persona è il centro di un conflitto irriducibile ma non per questo distruttivo. Si tratta al contrario di un conflitto fecondo, di una tensione creatrice e produttiva che, se riconosciuta e assecondata, diventa vantaggiosa per il singolo e per la comunità: «considerare l'uomo come persona e fondare su tale persona tutte le istituzioni, significa riconoscere la natura concreta dell'uomo, che implica il conflitto. Le istituzioni che tengono conto dell'uomo concreto, tengono conto del principio di ogni conflitto e hanno lo scopo di rendere gli antagonismi fecondi per l'insieme del corpo sociale. Esse cercano di umanizzare gli uomini. Vogliono l'unione attraverso e nella diversità creatrice. Forti della loro duttilità, esse impediscono l'accumularsi dei conflitti e il loro esplodere in disordini violenti»¹⁶.

L'esistenza dell'uomo si fa concreta – scrive Rougemont – nel momento in cui l'uomo è presente «al mondo e a sé stesso simultaneamente»¹⁷. Il concreto è la presenza dell'uomo. Ma l'uomo è presente a sé stesso solo nel momento in cui agisce e incontra il mondo invece che subirlo, facendosi evento, rottura, creazione: la presenza presuppone l'atto. L'umanità dell'uomo si rivela dunque attraverso i suoi atti concreti e così facendo essa rivela l'uomo a sé stesso e agli altri non come un oggetto, ma come un atto: «poiché è evidente che l'atto è il perpetuo autore della nostra umanità, non possiamo conoscere tale umanità se non nella misura in cui siamo agenti. L'atto solo testimonia dell'atto, e gioca in noi il ruolo dell'uomo. È l'atto che rende l'uomo evidente all'uomo»¹⁸. Così facendo, lo mette anche in comunicazione con l'altro: «la persona non è mai sola, essa è sempre essenzialmente in comunicazione»; essa «non è più un isolato, ma un *prossimo*»¹⁹. La persona agisce, è presente, si impegna, intrattiene un rapporto con gli altri e con sé stessa in qualità di atto. La persona, in definitiva, «non è uno stato ma un ATTO. L'uomo diventa persona nella

¹⁵ ID., *Lettre ouverte aux Européens*, Paris, Albin Michel, 1970, ora in *Œuvres complètes de Denis de Rougemont. III: Écrits sur l'Europe*, cit., vol. II, p. 272.

¹⁶ ID., *Politique de la personne*, cit., p. 160.

¹⁷ ID., *Définition de la personne*, in «Esprit», n° 27, 1934, p. 370.

¹⁸ *Ivi*, p. 372.

¹⁹ *Ibid.*

misura in cui si manifesta *concretamente*, in un modo che gli è *particolare*, nell'ambito di un compito che gli è *proprio* e per il quale è responsabile»²⁰.

Nel momento in cui agisce ed è presente, l'individuo passivo e irresponsabile diventa così persona autrice del proprio destino, presente a sé stessa e agli altri. È il soggetto che incontra il suo oggetto ed esce dalla sua condizione di solitudine; è l'eternità che incontra il tempo. L'atto di presenza, ribadisce de Rougemont, è un evento, una rottura, «un lampo di eternità che rompe il tempo per iniziare un tempo nuovo [...] il tempo della creazione che nasce dall'atto. [...] L'eterno raggiunge il tempo solo grazie all'individuo in atto, il quale diventa in quell'istante una persona. L'uomo è un vero soggetto solo perché è personalmente assoggettato all'impulso indescrivibile che chiamiamo l'eterno. La persona è la testimonianza di una vocazione ricevuta e obbedita. Io sono persona nella misura in cui la mia azione procede dalla mia vocazione, fosse anche al prezzo della vita del mio individuo»²¹.

Concepire la persona come depositaria di una vocazione significa intendere quest'ultima come il momento in cui l'uomo viene a contatto con la divinità o, meglio ancora, come il momento in cui la trascendenza si *incarna* nell'uomo. La vocazione, scrive de Rougemont, «non è una scelta dell'uomo. [...] La vocazione è una chiamata, una missione confidata ad un uomo, – *una parola che Dio gli rivolge*. [...] Nel momento in cui l'uomo la fa sua, egli scopre che il suo vero sé risiede nell'esercizio di tale vocazione»²². Se dunque, in definitiva, la presenza si concretizza nell'avvento dell'eternità nel tempo per mezzo dell'uomo, allora «la persona è l'impensabile incarnazione dell'eternità nel tempo [...] la coincidenza assoluta e manifesta di una vocazione e di un individuo»²³. Ora, precisa il filosofo, l'idea di persona e la possibilità di un tipo di rapporti umani basati su una tale idea è pensabile solo grazie ad un avvenimento storico ben concreto, un *atto* fondante senza il quale essa rimarrebbe un'illusione metafisica: l'Incarnazione di Dio nell'Uomo: «L'immaginazione della persona allo stato puro rimarrebbe ai nostri occhi una specie di utopia ontologica, se la Rivelazione non ne attestasse l'atto storico. L'incarnazione totale di Dio nell'Uomo, l'umanità perfetta di Gesù Cristo è il limite *raggiunto* dalla persona nella storia, il fatto

²⁰ D. DE ROUGEMONT, *Politique de la personne*, cit., p. 161.

²¹ ID., *Définition de la personne*, cit., pp. 374-375.

²² ID., *Politique de la personne*, cit., p. 57.

²³ ID., *Définition de la personne*, cit., p. 375.

estremo, il *concretissimum* a partire dal quale noi possiamo pensare attivamente la persona, ovvero ridurre la distanza che separa la nostra vita dalla nostra vocazione. La fede nel Cristo è la fede nella persona per eccellenza: ora, questa fede consiste in un'azione. [...] La fede nel Cristo è precisamente ciò che “personifica” il solitario, ciò che lo rende concreto, ovvero presente a sé stesso e agli altri in uno stesso slancio. Ogni atto personale è partecipazione all'attualità eterna del Cristo»²⁴. L'Incarnazione con cui il Logos diventa forma umana e, nella Persona del Figlio, entra nell'immanenza e nella Storia, si fa corpo per poter rivolgersi agli uomini nella loro lingua, nei termini della loro esistenza e salvarli, diventa così «l'evento centrale di tutta la Storia, la sola novità assoluta di tutti i tempi»²⁵. Essa rappresenta l'inizio, il momento della mediazione, della integrazione tra realtà radicalmente distinte: la parola di Dio e la carne. Parallelamente, la carne, la materia, viene ammessa come realtà della nostra vita accanto allo spirito²⁶, rendendo reale la possibilità della consustanzialità, del permanente dualismo dell'individuo, rendendo in definitiva l'uomo una realtà dialettica.

Il concetto teologico di Persona divina fu coniato nel corso dei primi Concili ecumenici del cristianesimo greco – Nicea (325), Costantinopoli (381), Efeso (I: 431, II: 449), Calcedonia (451) – in cui furono elaborati i principî religiosi e metafisici decisivi della civiltà occidentale, principî i cui effetti, imprevedibili all'epoca, si possono ancora oggi constatare. Si tratta della concezione lineare del tempo (che segna la comparsa della Storia e del futuro senza ritorno, dell'idea del progresso in cui l'uomo, responsabile delle sue azioni, può avere un ruolo a seconda della sua vocazione), del dogma dell'incarnazione di Dio in un corpo umano (che decreta l'esistenza reale e il *valore* del corpo e della materia) e del concetto di *persona*. Denis de Rougemont sottolinea come a Nicea in particolare i Dottori della Chiesa furono chiamati a risolvere una secolare controversia dottrinale riguardante il problema trinitario e il problema cristologico. Si trattava della difficoltà di conciliare da una parte l'unità dell'essenza divina e la diversità degli “aspetti” del Dio rivelato (Padre, Figlio e

²⁴ *Ivi*, p. 376.

²⁵ D. DE ROUGEMONT, *Politique de la personne*, cit., p. 200. Cfr inoltre ID., *Mission ou démission de la Suisse*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1940, p. 22.

²⁶ Cfr. ID., *L'aventure occidentale de l'homme*, cit., p. 52: «L'Incarnazione di Dio nello spazio e nel tempo, nel corpo di un uomo in un tempo ben preciso, attesta agli occhi dello spirito la significanza e la realtà della carne e della materia, e di conseguenza di tutta la Creazione».

Spirito Santo) e dall'altra i due termini *vero Dio* e *vero uomo* in un solo essere storico e divino, Gesù Cristo²⁷. Per risolvere il problema della definizione dell'essenza una e trina di Dio e della persona a sua volta una e duplice di Gesù Cristo, i Padri conciliari avevano a disposizione solamente concetti e termini inadeguati e tra loro inconciliabili: la nozione greca di *individuo*, che implicava una concezione dell'uomo svincolato da ogni rapporto con gli altri e con la trascendenza, e la nozione romana di *persona*, che in origine aveva designato la maschera indossata dall'attore e in seguito il ruolo da lui interpretato (il suo personaggio), e da ultimo la sua posizione giuridica e sociale in quanto cittadino²⁸, che esaltava l'uomo come essere assorbito nella collettività e definito attraverso il suo valore giuridico. Scrive Rougemont: «l'individuo non era che atomo e la persona non era che valenza; il primo esisteva di per sé, la seconda nelle sue relazioni. L'atto di creazione dei grandi Concili consistette dunque nell'operare la trasmutazione rischiosa di un termine latino e di contenuti ellenici in un dogma che esprime la natura una e tripla della Divinità rivelata in Gesù. Così nacque l'idea di Persona, termine puramente teologico agli occhi dei Padri di Nicea, ma che sarebbe diventato in seguito il fatto specifico e capitale dell'antropologia occidentale»²⁹.

Il concetto teologico di Persona divina fu infatti in seguito impiegato per indicare, per analogia, non solo il valore metafisico ma anche il ruolo sociale dell'uomo, che divenne così "persona umana", termine sconosciuto prima di Nicea. Se l'individuo greco era libero e la sua priorità era quella di distinguersi ed emergere dalla massa e il cittadino romano non aveva dignità all'infuori del suo ruolo sociale che lo assorbiva completamente nella collettività, «la persona del cristiano, nel suo equilibrio in tensione, unisce il meglio di Roma e della Grecia»³⁰. La sua doppia e opposta vocazione – una vocazione sociale rispetto al "prossimo", nella comunità, e una vocazione spirituale rispetto a Dio – impedisce tuttavia di descriverla come un "giusto mezzo", una sorta di

²⁷ Nel Concilio di Nicea in particolare il dibattito fu focalizzato su una controversia cristologica che oppose i trinitari agli ariani sulla natura di Cristo e in particolare sui due termini greci di *homoousios* (della stessa sostanza) difeso da Attanasio secondo cui dunque Gesù era consustanziale al Padre, e *homoiousios* (di sostanza simile) difeso da Eusebio e dai seguaci di Ario, secondo cui invece Gesù era di una sostanza simile a quella del Padre; cfr. *ivi*, p. 60.

²⁸ In realtà il termine "persona" avrebbe origini ancora più antiche e sacre che rimandano comunque all'idea di "maschera": o alla divinità etrusca *Phersu*, raffigurata come personaggio mascherato, o alla dea *Persephone* e alle feste in suo onore durante le quali ci si mascherava. Cfr. ANDREA MILANO, *Persona in teologia*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1996, pp. 34-35.

²⁹ D. DE ROUGEMONT, *L'avventure occidentale de l'homme*, cit., p. 61.

³⁰ *Ivi*, p. 64.

soluzione intermedia, a metà strada tra i due modelli antichi, i quali rappresentano d'altra parte le sue opposte deviazioni, come nota de Rougemont³¹. Né, soprattutto, la persona è la semplice unione o sintesi dell'individuo e del soldato politico³²: contrariamente ai modelli antropologici greco e romano, che sono entrambi immanenti e unidimensionali, la persona trascende l'immanenza ed è multidimensionale. Perché i due modelli antropologici potessero essere integrati nella persona è stato necessario un loro superamento, è stato necessario il passaggio dall'immanenza alla trascendenza, con cui l'uomo nuovo intrattiene un rapporto dialettico: «sul piano umano immanente non c'è equilibrio possibile tra l'anarchia e l'unità forzata, tra l'individuo e lo Stato totalitario. Ma non appena interviene la trascendenza, c'è qualcosa di meglio che un equilibrio: c'è un principio vivente d'unione»³³.

Sul piano storico politico, dunque, la possibilità del cristianesimo e di un nuovo tipo di società non più basata sul passato o sulla religione di stato, si è concretizzata solamente in seguito ad un avvenimento storico, un *atto*: l'Incarnazione di Dio nell'uomo che ha dato vita a una nuova comunità, non più politica ma spirituale: la Chiesa. Le piccole comunità cristiane che in origine la compongono sono basate su legami non più terreni (razza, tradizioni, rango sociale) ma spirituali, pur conservando esse una struttura istituzionale e una organizzazione sociale. Coloro che ne entrano a far parte conoscono una libertà che Roma non concedeva, ma allo stesso tempo si trovano ad essere responsabili sia nei confronti di Dio, poiché ricevono una vocazione, sia nei confronti della società, perché devono servire il prossimo. Così, scrive Denis de Rougemont, «spiritualmente e socialmente, la Chiesa è una comunità di uomini che sono *allo stesso tempo liberi e impegnati*. [...] Questi nuovi uomini appaiono dunque come dei paradossi viventi, e tuttavia sappiamo bene che la loro liberazione e il loro servizio non sono affatto contraddittori, essendo essi due aspetti complementari di una sola e stessa realtà: la conversione»³⁴.

³¹ Cfr. *ibid.*: «Se la persona del cristiano, nel suo equilibrio in tensione, unisce il meglio di Roma e della Grecia, essa è anche minacciata, nel mondo del peccato, da un *doppio* pericolo simultaneo: quello della fuga verso la salvezza individuale, e quello dell'abbandono al sacro collettivo, – malattia “greca” e malattia “romana” della persona», che si ripresentano sotto nuove sembianze nel XX secolo: le democrazie individualiste e gli stati totalitari.

³² Cfr. *ivi*, p. 89: «la persona non potrebbe essere concepita [...] come una sintesi armoniosa di individualismo e collettivismo, non più di quanto la salute non potrebbe nascere da un felice compromesso tra la peste e il colera».

³³ Cfr. D. DE ROUGEMONT, *The Christian Opportunity*, New York, Holt, Rineart and Winston, 1963, trad. it.: *L'opportunità cristiana*, Alba, Edizioni Paoline, 1966, p. 207.

³⁴ *Id.*, *Politique de la personne*, cit., p. 201.

La conversione libera l'uomo dai legami sacri della casta o del clan, ma lo mette allo stesso tempo al servizio del prossimo. Il rapporto dialettico con la trascendenza, scrive de Rougemont, «lega l'individuo come vocazione divina alla comunità come amore del prossimo». Un tale tipo di uomo, «liberato dalla fede stessa che lo impegna»³⁵, unisce in sé, senza confonderli, né subordinarli l'uno all'altro, l'individuo libero e la funzione sociale: è solitario e solidale, libero e responsabile e, riproducendo sul piano dell'esistenza umana concreta la forma di quel paradosso che i Padri conciliari avevano nominato Persona divina, è l'archetipo dell'Occidente al suo nascere: la persona umana³⁶. Essa si costituisce e vive in una tensione creatrice, in una dialettica permanente dei contrari: la solitudine e la solidarietà, il particolare e il generale, l'amore per sé e l'amore per il prossimo. L'uomo occidentale, scrive il filosofo, «è l'uomo della contraddizione, l'uomo dialettico per eccellenza [...] crocifisso tra questi contrari che d'altronde egli stesso ha definito: l'immanenza e la trascendenza, il collettivo e l'individuale, il servizio al gruppo e l'anarchia liberatrice [...]». Crocifisso, dico, perché l'uomo europeo non accetta di essere ridotto all'uno o all'altro di questi termini. Egli tende ad assumerli e a permanere nella loro tensione, in un equilibrio sempre minacciato, in un'agonia perpetua»³⁷.

La croce è così il simbolo dell'agonia³⁸ o, meglio ancora, della dimensione “agonica”³⁹ e tragica dell'esistenza occidentale, che sembra impossibile o per lo meno invivibile. Ma in realtà essa è

³⁵ ID., *L'avventure occidentale de l'homme*, cit., p. 50. Cfr. inoltre ID., *L'opportunità cristiana*, cit., p. 206: «Nella persona così definita si risolve l'eterno conflitto tra la libertà individuale e i doveri verso la collettività. È lo stesso Dio che, con la vocazione data all'uomo, distingue questa persona da tutte le altre, e la rimette in relazione con tutti i suoi simili. [...] Ciò che libera un uomo è anche ciò che lo rende responsabile di fronte agli altri. Ciò che unisce la comunità l'obbliga anche a rispettare le vocazioni individuali».

³⁶ Cfr. inoltre D. DE ROUGEMONT, *L'Un et le Divers*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1970, ora in *Œuvres complètes de Denis de Rougemont. III: Écrits sur l'Europe*, cit., vol. II, p. 239: «il momento cruciale di tutta l'evoluzione specificamente occidentale di questo modello – quello dei contrari in tensione creatrice – noi lo troviamo nel cristianesimo dei grandi concili. [...] A Nicea e poi a Calcedonia, alcune centinaia di vescovi e di dottori si accordano per definire in greco la natura insieme una e trina del Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, e la persona a sua volta una e duplice di Gesù Cristo. E così scrivono: “Insegniamo un solo ed unico Signore Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo [...], figlio unico in due nature, senza confusione [né] separazione. L'unione non ha soppresso la differenza delle nature, ma piuttosto ha salvaguardato le proprietà di ogni natura, le quali si incontrano in un'unica persona”. A prescindere dalla fede che si può accordare o meno alla sostanza di questi enunciati, ritengo che sul piano formale e strutturale essi siano alla base di un certo tipo di relazioni, e, di conseguenza, di un certo tipo di società e di politica».

³⁷ D. DE ROUGEMONT, *L'Europe en jeu*, cit., p. 23. Cfr. inoltre ID., *Vingt-huit siècles d'Europe. La conscience européenne à travers les textes: d'Hésiode à nos jours*, Paris, Payot, 1961, p. 369.

³⁸ Cfr. ID., *Politique de la personne*, cit., p. 86: «La Croce, segno eterno della contraddizione e della “agonia”, è al centro del mondo cristiano, poiché essa è il segno stesso della nostra condizione».

«sostenuta dalla continua invenzione di soluzioni relative e di compromessi utili, ovvero di *ordini* provvisori, ben presto soggetti essi stessi a nuove rivoluzioni»⁴⁰. Il Cristo, che è l'impossibile Dio-uomo, con la sua stessa presenza rende possibile l'impossibile: è il modello cui aderire, la via per realizzarsi. Allo stesso modo dell'antinomia fondamentale, originale, della Persona divina, che non può essere risolta né superata, ma deve essere assunta attraverso la fede, l'antinomia costitutiva della persona umana non può essere esclusa da nessuna sintesi o mediazione teorica. La cultura e la morale europee si differenziano dalle altre proprio per questo motivo, perché contengono in sé, fin dalle loro origini e nelle loro attuali manifestazioni simboliche, psicologiche e politiche, una tendenza al rifiuto dell'eliminazione dell'antitesi e alla resistenza nei confronti di ogni spirito uniformatore e livellatore, un'assunzione più o meno cosciente di una forma drammatica, "cruciale" dell'esistenza: «all'origine della religione, della cultura e della morale europea, c'è l'idea della contraddizione, della discordia feconda, del conflitto creatore. C'è quel segno della contraddizione per eccellenza che è la croce»⁴¹.

Il paradosso dialettico dell'Uno e del Diverso che caratterizza la storia dell'Occidente e che ha origine nella categoria teologica della Persona divina, ha segnato l'evoluzione del pensiero occidentale stesso. Se la discussione intorno al problema dei massimi contraddittori risale alle antinomie fondamentali e irrisolte formulate dai presocratici e da qui è stata trasmessa ai Padri conciliari, ciò che separa questi ultimi dai presocratici è un fondamentale accadimento: l'Incarnazione, che è «l'evento della Mediazione»⁴². Esso non conclude un processo dialettico, ma è un punto di inizio: dà avvio alla fede. Ciò spiega il motivo per cui, scrive Rougemont, «il mondo occidentale, che non si dovrebbe mai chiamare "il mondo cristiano" ma che fu per primo segnato dal segno indelebile della croce, era destinato fin dall'inizio della sua era alle contraddizioni, ai conflitti nati dal permanente dualismo dell'individuo e della sua vocazione e, a partire da quel momento, diffusi ovunque. In questo principio di imperfezione io scorgo il segreto dell'eterno dinamismo che ci plasma. Continuamente cerchiamo delle sintesi, dei metodi per escludere la

³⁹ Cfr. ID., *Les personnes du drame*, Neuchâtel, La Baconnière, 1945, p. 33: «È una forma dialettica, "agonica", della vita dell'anima, una forma cruciale, una di quelle contraddizioni essenziali, a forma di croce [*en signe de croix*], che sono il marchio stesso della realtà in una coscienza occidentale».

⁴⁰ ID., *L'aventure occidentale de l'homme*, cit., p. 89.

⁴¹ ID., *L'Europe en jeu*, cit., p. 22. Cfr. inoltre ID., *L'aventure occidentale de l'homme*, cit., pp. 33 e 49.

⁴² ID., *L'aventure occidentale de l'homme*, cit., p. 88.

contraddizione, dei comportamenti praticabili, delle garanzie di pace per l'anima e l'intelletto infine riconciliati. Non troviamo la pace ma nuove difficoltà che ci vengono poste dagli ambigui successi delle nostre ricerche. [...] Cerchiamo formule di unità ad ogni costo e troviamo la società totalitaria o le nazioni, che ci dividono. Bisognerà dunque cercare più lontano... E per un Hegel che proclama di possedere la chiave e il sistema di una mediazione universale attraverso l'Idea, c'è sempre un Kierkegaard che ci ricorda che tra l'Idea e l'esistenza sorge il dramma: "Fino a quando vivrò, vivrò nella contraddizione..."⁴³.

Avvenuta nell'ambito del piccolo popolo ebraico, la Rivelazione si diffonde in un mondo e in un contesto intellettuale e dottrinario intriso del pensiero greco e alle cui categorie dialettiche la dottrina cristiana si adegua. Il cristianesimo non si limita però a diffondere un messaggio, perché attorno ad esso nasce un popolo e un'esigenza comunitaria. Le uniche istituzioni politiche esistenti sono quelle romane, e ciò spinge la Chiesa cristiana ad organizzarsi facendo proprie le strutture dell'impero. L'Occidente, scrive Rougemont, è il risultato di un «triplo incontro per molti aspetti inverosimile e stonato»⁴⁴ di categorie, realtà e tradizioni cristiane, greche e romane e proseguito da allora con tensioni, conflitti latenti o dichiarati, riconciliazioni, in un equilibrio sempre incerto e dinamico. «Incarnazione, dialettica, ecclesia – Gerusalemme, Atene, Roma – questi tre termini sconosciuti all'Oriente [...] inaugurano il dramma occidentale»⁴⁵.

Ogni prospettiva che si limiti dunque a ravvisare nelle radici cristiane dell'Europa la sua unica origine ed essenza è riduttiva. Tuttavia, pur non essendo l'unica, scrive Rougemont, «la via cristiana fu decisiva e rimane assiale: è rispetto ad essa che potremo misurare le nostre oscillazioni pendolari, gli apporti stranieri, i progressi, la deriva della nostra cultura»⁴⁶. Assumendo in sé l'individuo greco e il soldato romano, la persona diventa così un modello, un ideale guida nel momento in cui, come spesso è successo nella storia, la fede viene meno o si altera e la società corre il pericolo di una doppia deviazione verso l'individualismo e verso il collettivismo. Contrariamente alla Persona del Cristo, in cui la compresenza delle due nature umana e divina è totale e

⁴³ *Ivi*, pp. 88-89.

⁴⁴ *Ivi*, p. 43.

⁴⁵ *Ivi*, p. 42.

⁴⁶ *Ivi*, p. 51.

assolutamente non conflittuale, la persona umana è infatti soggetta allo sbilanciarsi dell'antinomia a favore di uno o l'altro dei due poli. Le continue evasioni di fronte alla responsabilità sociali o infatuazioni per i miti collettivi fanno sì che la persona rimanga così «un puro possibile, o la risultante ideale di una tensione sempre minacciata di allentamenti o di rotture», la sede di un conflitto dialettico che informa la storia stessa dell'Occidente. Nato da un insieme di paradossi e contraddizioni, quest'ultimo non poteva dunque che essere «votato a una storia propriamente dialettica, che evoca nel suo insieme l'immagine di una discussione sempre più intensa e animata tra gli eccessi alterni dell'individualismo e del collettivo»; non poteva che essere «condannato al progresso, ovvero alla ricerca senza fine di un equilibrio il cui segreto non è di questo mondo»⁴⁷.

L'ideale della persona non ha dato inizio a un tale succedersi dialettico, né vi ha posto fine. Piuttosto, l'Incarnazione e l'ideale di una comunità di persone libere e obbligate allo stesso tempo, scrive Rougemont, «creando un asse di attrazione verticale, [hanno] elevato in spira un movimento naturale che tendeva a diventare circolare e trasformato il ciclo degli eterni ritorni in Avventura»⁴⁸. Il cristianesimo è così intervenuto a deviare, portandolo verso l'alto, il corso di un ciclo le cui fasi, altrimenti destinate a ripetersi in un movimento di eterno ritorno, sono così individuate da Denis de Rougemont: gregarismo magico, individualismo, vuoto sociale, reazione statale, collettivismo, vuoto dell'anima, gregarismo... Si tratta di un susseguirsi di fasi e categorie in una logica dialettica che la storia stessa testimonia. Il primo ciclo ha inizio con la fase gregaria, corrispondente alla tribù primitiva, in cui i legami sociali sono sacrali, magici, totalizzanti. Nel momento in cui il mondo magico viene messo in discussione dalla ragione individuale e alla tribù si sostituisce la *polis*, ha inizio la fase individualista, in cui alla morale basata sui doveri sacri e sulle consuetudini si sostituiscono i legami sociali basati su diritti e doveri del singolo e sul contratto. Il desiderio anarchico di una libertà smisurata, il disprezzo dei limiti e di ogni morale comunitaria dovuti agli eccessi dell'individualismo ellenico porteranno a un vuoto sociale che non potrà che stimolare la necessità di costruire nuovi legami sociali in cui l'individuo trovi sicurezza e protezione e attirare l'ordine: comparirà lo stato militare che «libera gli individui dall'angoscia di essere liberi senza

⁴⁷ *Ivi*, p. 65.

⁴⁸ *Ivi*, p. 66.

scopo. Li arruola, li allinea, li rassicura, li terrorizza e li lusinga insieme»⁴⁹. All'individualismo ellenistico seguirà così una reazione collettiva che si concretizzerà nello statalismo romano, tanto più efficiente quanto più avrà a che fare con degli individui senza più appartenenze collettive. L'individuo, divenuto cittadino, sarà identificato con la funzione che ricopre nell'ambito delle istituzioni imperiali e verrà definito con il termine giuridico di "persona" e che in termini moderni Rougemont definisce come *soldato politico*⁵⁰. La morale del servizio allo stato farà la grandezza di Roma, ma l'eccesso di collettivismo porterà a un «vuoto dell'anima [...] – malattia mortale di ogni Ordine che non ha saputo fare altro che disciplinare l'anarchia»⁵¹, provocandone la caduta e generando un nuovo vuoto sociale e un'angoscia che porterà a un nuovo appello comunitario: «La Grecia individualista trionfò sulla comunità barbara del sangue; ma più tardi cadde nell'anarchia. Roma ha trionfato sopra l'anarchia e poi cadde sotto il peso del suo apparato collettivista. Di nuovo si ricrea il vuoto sociale»⁵². Un vuoto che sarà riempito dai barbari, con cui il ciclo dovrebbe chiudersi e tutto dovrebbe ricominciare in un eterno ritorno dell'uguale. Tuttavia proprio qui si situa l'intervento del cristianesimo che, integrando in sé l'eredità greca e quella romana, pur non riuscendo ad evitare la disfatta dell'Impero, ha impedito che il ciclo si chiudesse e che ne ricominciasse un altro uguale. I barbari infatti si convertirono, e la storia dell'Occidente, destinata a ripetersi in eterno, prese una traiettoria ascendente: «la Chiesa non ha fermato i Barbari. Li ha solamente convertiti. È qui che il nuovo ciclo si apre in spira ascendente e diventa la nostra Storia»⁵³.

Le fasi del ciclo seguente si ripresenteranno con lo stesso ordine e riproponendo gli stessi valori e categorie, ma la loro complessità sarà crescente, sia perché ogni fase conterrà in sé l'eredità della fase che ha sostituito e contro la quale si è rivolta, sia perché la sua rivolta e il suo tentativo di riforma avverranno guardando alla fase corrispondente del precedente ciclo come a un modello da ripristinare. Così, il Medioevo segna il ritorno alla fase gregaria e rappresenta la «deviazione

⁴⁹ *Ivi*, p. 67.

⁵⁰ D. DE ROUGEMONT, *Politique de la personne*, cit., p. 198 *et passim*.

⁵¹ *Id.*, *L'aventure occidentale de l'homme*, cit., p. 68.

⁵² Cfr. *Id.*, *L'opportunità cristiana*, cit., pp. 204-205.

⁵³ *Id.*, *L'aventure occidentale de l'homme*, cit., p. 69.

romana della comunità cattolica»⁵⁴, il Rinascimento rappresenta la rivolta dell'individuo nei confronti dei dogmi sacri della collettività in nome del razionalismo e ripropone la demistificazione greca in nome della lotta contro l'oscurità, la Riforma rappresenta il tentativo di tornare alle fonti, l'Illuminismo rappresenta la fase individualista ellenica, cui seguirà quella rinnovata reazione romana che sarà il giacobinismo. Ogni fase, inoltre, conterrà in sé, anche se in minima parte, l'eredità di tutte le fasi passate: miti, riti, simboli, sogni, testimonianze tuttora presenti nell'inconscio collettivo e che portano fin dentro le nostre stesse vite quella dialettica che segna la storia dell'Occidente. Una storia dunque ascendente, nel cui susseguirsi dialettico e spirale delle diverse fasi è tuttavia assente ogni manifestazione concreta dell'ideale che ad essa stessa ha dato inizio: la persona. La persona non si manifesta, non compare. Tuttavia, come ormai è chiaro, la persona non è un fatto o un oggetto, ma è un atto, una vocazione e perciò non può essere mai presente in un luogo né può manifestarsi in un oggetto o in una fase del cammino della spira, nel cui centro essa è invece posta, come l'asse che la trascina verso l'alto. Dal momento in cui il Verbo si fa carne ed entra nella Storia, esso diventa quell'asse attorno al quale oscilla, in una dinamica di attrazione e repulsione, la storia dialettica dell'Occidente, il cui corso d'ora in poi non sarà più ciclico ma si trasformerà in spira, in una polemica interminabile ma ascendente tra gli eccessi alterni dell'individualismo e del collettivismo, dell'Uno e del Diverso. Posta al centro della spira, la persona, scrive Rougemont, «rimane equidistante da ciascuno dei suoi punti e la sua azione si esercita su ognuno di essi pur non essendovi essa mai oggettivata, introdotta o posta come un "fatto"»⁵⁵. Essa è un ideale che nella storia non si è mai pienamente realizzato, ma la cui influenza e la cui forza di attrazione sono in ogni luogo e tempo, in ciascuna delle fasi della storia dialettica dell'Occidente, su cui ha agito e ancora agisce contenendo i movimenti estremi in direzione dell'individualismo irresponsabile e del collettivismo totalitario, verso la libertà senza responsabilità e la responsabilità senza libertà: «la persona non è mai in un posto o nell'altro, ma in un atto, in una tensione, in uno slancio, – raramente essa è all'origine di un equilibrio compiuto [...]. Mai pienamente realizzata nella nostra storia, essa è ovunque attiva»⁵⁶. Essa è presente e influenza il Medioevo, il Rinascimento, agisce nel XVIII secolo e fino ad oggi,

⁵⁴ ID., *Politique de la personne*, cit., p. 204. Cf. inoltre ID., *Mission ou démission de la Suisse*, p. 28.

⁵⁵ ID., *L'aventure occidentale de l'homme*, cit., p. 83.

⁵⁶ *Ivi*, p. 84.

percorrendo e plasmando la nostra storia. Nato da «un fatto molto insolito e poco credibile»⁵⁷ pur tuttavia vero – l’Incarnazione – l’Occidente «è partito senza sapere dove andava»⁵⁸. Esso non è frutto di un progetto o di un sogno, né esso nasce come la risposta a una sfida o una minaccia esterna. La civiltà occidentale non è una creazione coerente, ma piuttosto «un vasto complesso di tensioni, di ricerche incompiute di un equilibrio continuamente messo in dubbio e di scoperte inedite che pongono sempre nuove questioni – in una parola [...] un’avventura»⁵⁹.

⁵⁷ *Ivi*, p. 43.

⁵⁸ *Ivi*, p. 56.

⁵⁹ D. DE ROUGEMONT, *Lettre ouverte aux européens*, cit., p. 269.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.