

Un saggio del 1926, questo, nel quale la riflessione guardiniana, a partire dalle idee di "sociale" e "politico", si intreccia con le analisi condotte dalla sociologia tedesca negli anni Dieci e Venti sul concetto di persona: la sua natura, il suo significato, interpretazioni, distinzioni... Tutto poggiandosi sul concreto sfondo della storia, sul delicato snodo, non privo di incertezze, verso un'epoca nuova: quale ordine per il singolo? Un ordine il cui aspetto decisivo è di non essere puramente "sociale", ma fondato sull'individuo, deve tener conto della complessità di quest'ultimo: non mera individualità corporea né psichica ma essere singolare che si compie nella sfera spirituale — seguendo la lezione di W. Dilthey e la rivisitazione fenomenologica di M. Scheler. Di più, l'interpretazione di persona come centro di relazione ed essere dialogico, quale luogo della parola, della lingua, tinge tale concetto di un tratto tra i più originali nel pensiero personalista tedesco del Novecento — in vivo confronto con le filosofie del linguaggio di Wittgenstein e Heidegger.

ROMANO GUARDINI (1885-1968) è stato una delle figure più rappresentative della storia culturale europea del sec. XX. Presso la Morcelliana è in corso di stampa l'*Opera Omnia*.

PERSONA E PERSONALITÀ

ROMANO GUARDINI

R. GUARDINI



Persona
e personalità

ISBN 88-372-2094-4
9 788837 220945



1977

MORCELLIANA

€ 8,00

ROMANO GUARDINI

PERSONA E PERSONALITÀ

a cura di Michele Nicoletti

MORCELLIANA

Titolo originale dell'opera:

Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen,
in «Die Schildgenossen» 6(1926), pp. 125-150
(poi in *Unterscheidung des Christlichen*, 1^a ed.,
Grünewald, Mainz 1935

ora in *Unterscheidung des Christlichen*, 3^a ed.,

© Grünewald/Schönigh, Mainz/Paderborn 1994, vol. 1, pp. 44-75)

© Tutti i diritti d'autore sono della
Katholische Akademie in Bayern

Traduzione di Omar Brino

© 2005 Editrice Morcelliana - Brescia

Romano Guardini

Opera Omnia VI, *Scritti politici*

Prima edizione: gennaio 2006

I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), sono riservati per tutti i Paesi. Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascuna volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dell'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS, SISI e CNA, CONFARTIGIANATO, CASARTIGIANI, CLAM e LEGACCOOP il 17 novembre 2005. Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe n. 2, 20121 Milano, telefax 02.809506, e-mail aidro@iol.it

www.morcelliana.com

ISBN 88-372-2094-4

Tipografia Camuna S.p.A. - Filiale di Brescia, Via A. Soldini 25

INTRODUZIONE

GUARDINI E IL PERSONALISMO TEDESCO

In questo saggio del 1926, dal titolo originario *Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen*¹, la riflessione di Guardini sulla natura del “sociale” e del “politico” si intreccia con le analisi e le discussioni che la sociologia tedesca conduce negli anni Dieci e Venti e che ruotano in particolare attorno ai nomi di Max Scheler e Helmuth Plessner². Sullo sfondo di questa riflessione guardiniana – così come in quella contenuta in un saggio immediatamente precedente dal titolo significativo *La minaccia alla personalità*

¹ Cfr. R. Guardini, *Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen*, in «Die Schildgenossen», 6(1926), pp. 125-150; poi in *Unterscheidung des Christlichen*, 1a ed., Grünewald, Mainz, 1935, e successivamente in *Unterscheidung des Christlichen*, 3a ed., Grünewald/Schönigh, Mainz/Paderborn, 1994, vol. 1, pp. 44-75.

² Cfr. sul punto Manfred Hermanns, *Guardinis soziologisches Denken in Berlin der Vorkriegszeit in Guardini Weiterdenken*, hrsg. im Auftrag der Guardini Stiftung von Hermann Josef Schuster, Schriftenreihe des Forum Guardini Bd. 1, Dreieck, Berlin 1993, pp. 179-192. Per un inquadramento generale del pensiero sociale e politico di Guardini, mi permetto di rinviare alla mia *Introduzione* in R. Guardini, *Scritti politici*, a cura di M. Nicoletti, Brescia 2005, pp. 7-69.

vivente³ – si avverte profondo il senso di disagio e di insicurezza di fronte al tramonto del mondo tradizionale e all'emergere di un mondo nuovo che ancora non ha preso forma, ma le cui energie e potenzialità già sono all'opera. In esso l'autore sottolinea più volte l'importanza dell'ordine storico e sociale per la vita del singolo: certo esso non è decisivo, ma quando esso è minacciato, o è fragile o inesistente, la stessa vita personale, le grandi decisioni in ordine alla vita religiosa e morale ne sono condizionate. «Ne va», insomma, dell'essere stesso dell'uomo. Si può cogliere qui, come altrove in Guardini, una venatura di malinconia per il chiudersi di un'epoca così rassicurante con la sua presunta "forma", ma lo sguardo si volge anche in avanti e cerca di vedere germi positivi nelle novità che si fanno strada. Di fronte alla minaccia che incombe sul territorio, le forme dell'abitare, i ritmi della vita, di fronte al rischio di una "proletarizzazione" interiore, ossia di un depauperamento radicale del sé, si tratta di cercare di realizzare una nuova "formazione" sociale in cui il singolo possa tornare a sentirsi, in parte, a casa. Ma questa nuova formazione socia-

³ *Die Gefährdung der lebendigen Persönlichkeit*, in «Die Schildegensossen», 6(1926), pp. 33-52 ora in *Wurzeln eines großen Lebenswerks*, Grünewald/Schönigh, Mainz-Paraborn 2001, vol. II, pp. 258-280; tr. it. *La minaccia alla personalità vivente*, in R. Guardini, *Scritti politici*, cit., pp. 201-222.

le non potrà realizzarsi attraverso un mero ritorno agli ordinamenti sociali del passato, bensì dovrà prendere le mosse dalla singolarità personale emersa dall'età moderna e non più ignorabile. In ciò Guardini si distanzia da ogni posizione caratterizzata da una mera nostalgia del passato.

Un ordine fondato sulla singolarità personale deve tenere conto della complessità dell'essere personale: non mero individuo corporeo dotato di razionalità calcolatrice, da cui si potrebbe trarre al più l'ordine politico concepito da Hobbes e fondato sulla concentrazione del potere di coercizione, né soltanto individuo psichico anch'esso riconducibile a tipi generali di essere umano. Ma, appunto, essere personale caratterizzato da singolarità che solo nella sfera dello spirituale può compiersi ed essere riconosciuto, secondo la lezione di Wilhelm Dilthey che la fenomenologia di Max Scheler e Edith Stein dovevano rimeditare negli anni Dieci nelle loro originali declinazioni personaliste. Le riflessioni qui abbozzate sul tema della "persona", che fanno di Guardini uno dei più significativi rappresentanti del personalismo tedesco del '900, troveranno sistemazione organica nello scritto *Welt und Person* del 1939⁴

⁴ Cfr. R. Guardini, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg 1939; tr. it. *Mondo e persona*, a cura di S. Zucal, Marcelliana, Brescia 2000.

e saranno poi riprese e sviluppate, dopo gli anni del totalitarismo e della guerra, in alcuni scritti minoris e, soprattutto, nelle lezioni di etica⁶.

Il personalismo di Guardini va dunque collocato all'interno del più ampio grembo del personalismo tedesco.

Similmente a quanto avviene in altre aree linguistiche, anche nell'area germanofona l'espressione «personalismo» viene utilizzata originariamente⁷ per indicare una visione di Dio come essere «personale» in contrapposizione alle concezioni panteistiche, tendenti a identificare la divinità con la natura nel suo insieme, con l'universo impersonale. Così, ad esempio, l'espressione ricorre in Friedrich Schleiermacher nei suoi

⁵ Tra cui in particolare *Gesichtspunkte für ein Gespräch über Freiheit, Demokratie und humanistische Bildung in der Akademie für Politische Bildung Tunzing, Pfingstwoche (1959)*, hrsg. von F. Messerschmid, in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht» 21(1970), pp. 732-739; ora in *Wurzeln eines großen Lebenswerk*, cit., vol. IV, pp. 354-365; tr. it. *Libertà, democrazia e formazione umanistica*, in *Scritti politici*, cit., pp. 517-528.

⁶ Chr. R. Guardini, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München*, hrsg. von H. Mercker, 2 Bde, München 1993; tr. it. *Etica*, a cura di M. Nicoletti e S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2001.

⁷ Cfr. la voce *Personalismus*, in parte redazionale, in parte scritta da Michael Theunissen, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, vol. 7, pp. 338ss. Per il personalismo di tradizione cristiana si vedano i profili dei diversi autori in E. Coreth-W.M. Neidl (a cura di), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Città Nuova, Roma 1995.

*Discorsi sulla religione del 1799*⁸ e, successivamente, nell'opera di Ludwig Feuerbach *L'essenza del cristianesimo*⁹. In quest'ultimo scritto il personalismo teologico viene criticato come «antropoteismo»: l'affermazione della personalità di Dio altro non è che una proiezione della personalità dell'uomo, ossia – e qui sta il punto rilevante – di una concezione dell'uomo «liberato da tutte le determinazioni e delimitazioni della natura». Mentre dunque il panteismo identifica l'uomo con la natura, il personalismo lo «separa» dalla natura: da mera «parte del tutto» ne fa un essere avente un valore assoluto in sé e per sé.

Non è senza importanza questo rimandare del termine «personalismo» alla grande questione dell'essere di Dio, in cui si riverbera l'essere dell'uomo sullo sfondo dell'essere della natura. Le discussioni odierne sul «naturalismo» ce ne testimoniano l'attualità e le sue radici nella grande discussione che ha caratterizzato l'idealismo tedesco (il rapporto persona-natura evoca ovviamente i nomi di Kant e Hegel) ci permettono di qualificare la questione del «personalismo» non come secondaria questione filosofica attinente

⁸ Chr. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Religion*, hrsg. von Rudolf Otto, 1967, pp. 256-258; tr. it. *Sulla religione*, in *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto, UTET, Torino 1998.

⁹ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, 1973, vol. 5, pp. 198s.

una minoritaria corrente culturale novecentesca, ma come centrale questione filosofica.

Il fatto che il termine si origini sul piano delle concezioni teologiche non deve far perdere di vista la natura filosofica della questione: si tratta della concezione dell'essere in sé e dell'essere dell'uomo e dunque questione antropologica e poi sociale e politica. Non a caso nelle sue riprese novecentesche la dialettica persona-natura sarà al centro anche della disputa teologico-politica tra Hans Kelsen (che riprenderà il naturalismo feuerbachiano e tenderà a ridurre il concetto di "persona" a mera astrazione giuridica) e Carl Schmitt (che esaspererà invece la linea volontaristico-personalista da Tertulliano a Hobbes a Hegel).

Nel tentativo di analizzare il personalismo di area tedesca, Michael Theunissen¹⁰ ha ritenuto di poter distinguere in esso le due grandi correnti che, a suo parere, caratterizzano l'interpretazione del personalismo stesso fin dalle origini. Da un lato la linea del personalismo "sostanzialistico" che va da Boezio a Tommaso d'Aquino e che insiste sul carattere di individualità, sostanzialità, causalità. È questa una linea che in terra tedesca è stata rappresentata da Hermann Lotze e

¹⁰ Cfr. voce *Personalismus*, cit. Dello stesso autore si veda il fondamentale *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965.

Wilhelm Stern ed ha significativamente influenzato il personalismo americano. In questa linea numerosi autori sottolineano la dimensione della "persona" come microcosmo, come "totalità" che basta a se stessa, come «concreta unità d'essere di atti», secondo l'espressione di Scheler. È evidente in questa linea l'eredità kantiana, che pure Scheler cerca di depurare da un'autonomia che rischia di precipitare in una «logomania». Ma è forte anche l'influenza di Kierkegaard, del suo concetto di "io" come relazione che si relaziona a se stessa e che trova nel personalismo esistenziale di Peter Wust — con il suo concetto di "aseità" — o di Max Müller un forte riverbero.

Dall'altra parte troviamo la linea del personalismo "relazionale" che dalle sue radici nell'hegelismo di sinistra — David Friedrich Strauss, ma anche Ludwig Feuerbach — si distende fino a Ferdinand Ebner e Martin Buber. Secondo questa linea l'essere personale è l'essere in relazione: si è persona solo nella relazione con un'altra persona. L'essere persona non è più o solo l'essere-per-sé, ma l'essere-per-l'altro. In alcuni autori, come Ludwig Binswanger, sembra di giungere quasi ad una identificazione tra l'essere e l'essere in relazione.

Questa distinzione in due correnti operata da Theunissen può essere utile a patto che la si assu-

ma non tanto come una divisione tra due parti – sarebbe difficile ascrivere molti autori all'una o all'altra – quanto piuttosto come una sottolineatura di una polarità presente nel personalismo o, forse si dovrebbe dire, nel concetto stesso di persona che comprende e il momento dell'autoappartenenza e il momento della relazione.

Sul piano storico-culturale gli autori personalisti di area tedesca hanno provenienze diverse, così come accade in altre aree, vi sono derivazioni neokantiane, spiritualiste, neoscolastiche, fenomenologiche; così come vi è una pluralità di tradizioni religiose, da quella ebraica alle diverse confessioni cristiane. Tra queste diverse correnti un contributo fondamentale – non solo per l'area tedesca ma per il personalismo in generale – proviene dalla fenomenologia e questo è un carattere tipico del personalismo tedesco: alla significativa riflessione di Husserl – che si affiancava alle fondamentali riflessioni sul tema che Dilthey aveva condotto in ambito storicistico – dovevano seguire i contributi di Max Scheler, Edith Stein, Paul Ludwig Landsberg, Dietrich von Hildebrand e lo stesso Romano Guardini.

A Scheler – che riprende la tradizione del personalismo agostiniano – dobbiamo un concetto di “persona” che supera la dimensione dell'essere puramente razionale per abbracciare la diver-

12

sità degli atti umani¹¹. Senza questa diversità di atti non ci sarebbe essere personale. Il concetto di “spirituale-personale” si allarga così dal razionale boeziano alla volontà, al sentimento, all'amore e odio. La persona però non si risolve nella somma dei suoi atti fenomenici, ma resta il più nascosto di tutti i fenomeni. La persona viene qui messa in connessione al tema del “mistero”, connessione che costituirà uno degli elementi centrali della riflessione anche francese e italiana sul tema. La dimensione del mistero sottolinea l'irriducibilità della persona rispetto ad ogni oggettivazione, rispetto al mondo che pure la costituisce, rispetto alle relazioni di cui pure è intessuta, rispetto al suo stesso “io”. Decisamente rilevante nella riflessione scheleriana è la differenza ch'egli stabilisce tra “persona” e “io”, differenza che stabilisce una sorta di trascendenza rispetto a se stessi. Vi è qui l'intuizione che la libertà della persona vada custodita non solo dai padroni esteriori, ma anche dal padrone interiore. Ancora fondamentale in Scheler è la sottoli-

¹¹ Di Max Scheler si veda naturalmente la fondamentale opera *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle 1913-1916; trad. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di G. Caronello, San Paolo, Milano 1996. Per un inquadramento generale si veda l'introduzione di Giancarlo Caronello con amplissima analisi storico-culturale e ricchissima bibliografia.

13

neatura del carattere singolare e insostituibile di ogni persona, che riscatta il momento dell'individualità dalla particolarità empirica e lo ridice sul piano dello spirito. Il personalismo scheleriano contiene infine la dimensione essenziale della *socialità*, che tra esseri personali si declina non al modo della *massa*, o al modo della *società degli individui*, ma al modo della *comunità* che culmina nella comunità delle persone spirituali, il cui modello è quello del *corpo mistico*. Il concetto usato da Scheler a questo proposito è quello di *Gesamtperson*, persona collettiva, mutuato dal linguaggio giuridico, senza però il rigore concettuale dei giuristi. L'immagine – suggestiva sul piano teologico ed ecclesiologicalo – rischia però di far sorgere più di un problema quando viene utilizzata sul piano delle formazioni sociali mondane. È il caso dello Stato, sul cui carattere “personale” il dibattito nel mondo tedesco è vivissimo. A questo proposito il pensiero di Scheler è assai fecondo nel sottolineare la dimensione *solidale* dell'essere personale, ma non è sempre rigoroso nel distinguere i piani (teologico e socio-politico).

Su questo piano preziose sono le puntuali critiche che Edith Stein muove fin dagli anni giovanili a Max Scheler a custodia dell'irriducibilità del singolo rispetto ad ogni rischio di una sua dissolu-

zione nella fusione comunitaria¹². Critica è anche Edith Stein già a metà degli anni '20 nei confronti di una possibile interpretazione dello Stato come essere personale (il che naturalmente non vuol dire che esso come altre realtà associative non possa avere “personalità giuridica”, ma, appunto, si tratta di distinguere “persona” da “personalità” come puntualmente fa in questo saggio Romano Guardini): la natura di essere personale attiene solo ai concreti esseri umani viventi¹³.

L'importanza di queste riflessioni del personalismo tedesco negli anni Venti è decisiva perché in Germania come in Italia componenti significative del mondo cristiano venivano attratte dalle prospettive anti-individualistiche, antiliberali, di tipo organicistico e corporativo, dei nazionalismi che accentuavano appunto la dimensione comunitaria.

¹² Riferimenti critici già nella dissertazione *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917; tr. it. *L'empatia*, a cura di M. Nicoletti, Franco Angeli, Milano 1986; poi in *Individuum und Gemeinschaft* in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» 5(1922); tr. it. *Individuo e società*, in *Psicologia e scienze dello spirito: contributi per una fondazione filosofica*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1996.

¹³ Cfr. E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» 7(1925), pp. 1-123; tr. it. *Una ricerca sullo Stato*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999. Più direttamente sul concetto di persona, cfr. E. Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, Herder, Freiburg i.B. 1994; tr. it. *La struttura della persona umana*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2000.

In questo senso si capisce la grande importanza di un pensatore come Kierkegaard in autori personalisti come Ferdinand Ebner¹⁴, Theodor Haecker¹⁵ e lo stesso Romano Guardini¹⁶, e in generale in tutto il circolo raccolto attorno alle riviste «Der Brenner», «Hochland», «Die Schilgenossen». Centrale in tutti questi autori è il tema dell'*interiorità* contro ogni esteriorizzazione esasperata, contro ogni estroflessione dell'io, contro ogni colonizzazione dell'anima che la società di massa aveva avviato e che il totalitarismo avrebbe cercato di portare a compimento.

Di qui la sottolineatura costante dei *limiti* della comunità da parte di Guardini¹⁷ e, negli stessi

¹⁴ Sulla figura e l'opera di Ferdinand Ebner si veda S. Zucal, *Ferdinand Ebner. La "nostalgia" della parola*, Morcelliana, Brescia 1999 con ampia bibliografia. L'opera fondamentale di Ebner è *La parola e la realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, a cura di S. Zucal, San Paolo, Milano 1998.

¹⁵ Su Haecker si veda L. Cristellon, *Tra paradossos e analogia. L'itinerario di pensiero di Theodor Haecker*, Verona 1998 (tesi di dottorato).

¹⁶ Per una introduzione al pensiero di Romano Guardini, si veda l'opera di H.B. Gerl, *Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk*, Mainz 1985; tr. it. *Romano Guardini. L'uomo e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1986. Alla figura di Kierkegaard Guardini dedica alcuni saggi, tra cui *Das Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards e Vom Sinn der Schwermut* entrambi in *Unterscheidung des Christlichen. Gesamtheit Studien 1923-1963*, Grünewald, Mainz 1963.

¹⁷ Cfr. *Möglichkeit und Grenzen der Gemeinschaft in Unterscheidung des Christlichen*, cit., poi come monografia con il titolo *Vom Sinn der Gemeinschaft*, 1950; tr. it. *Possibilità e limiti della comunità in Scritti politici*, cit., pp. 265-285.

anni, da parte di Hildebrand¹⁸, e l'importanza della dialettica tra il movimento del *darsi* e quello del *tenersi*, dell'*autoappartenersi*. Ne è un buon esempio la riflessione sulla liturgia che tali autori sviluppano: la liturgia è il luogo di conciliazione di questo movimento di comunione e di non dissoluzione nel tutto. La liturgia è momento del "noi", ma sempre anche dell'io, momento di ricomposizione della dimensione corporea, della dimensione estetica, della dimensione ludica: il "gioco" è appunto la categoria antropologica in cui leggere l'esperienza liturgica.

Proprio in questi autori che sottolineano l'importanza dell'*interiorità* troviamo però affermata, in modo forte, l'altra polarità, ossia la dimensione *dialogica*. Ebner¹⁹ e Guardini in particolare sviluppano le linee fondamentali di un personalismo dialogico che va in parallelo — spesso intrecciandosi ma anche differenziandosi — alla con-

¹⁸ Cfr. D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, Haas & Grabherr, Augsburg 1930.

¹⁹ Nella riflessione di Ebner la dimensione io-tu è dimensione detta *dialogica*: qui la persona rivela il suo nesso fondamentale con la dimensione della parola. Si genera qui quasi una generale metafisica del "logos" (o *dialogos*), che legge l'intera storia dell'essere dalla sua genesi nella Parola alla crocifissione della Parola (morte della parola), alla parola redentrice di tutto l'essere. Parola non come mera espressione verbale, ma come comunicazione amorosa che può dirsi anche nel silenzio.

temporanea, fondamentale riflessione di altri autori quali Eugen Rosenstock-Huussy, Hermann Cohen, Hans Ehrenberg, Franz Rosenzweig, Martin Buber. Anche in questo caso, Guardini è bene attento a mantenere la polarità e ad evitare la riduzione della persona alla relazione. Perfino nel rapporto con Dio permane lo spazio della libertà *nella* relazione, ma paradossalmente anche *dalla* relazione.

Questa centralità della dimensione dialogica, non solo quindi della relazione, ma della stessa lingua, della parola, è certo uno dei tratti originali del pensiero personalista di lingua tedesca e forse uno dei suoi contributi più significativi a tutto il pensiero personalista. E qui si mostra di nuovo come anche nel '900 la riflessione personalista non sia riflessione secondaria, ma centrale nella storia della filosofia, in dialogo, appunto, in terra tedesca — sui temi della parola e del linguaggio — con le riflessioni di Ludwig Wittgenstein e Martin Heidegger.

Michèle Nicoletti

Romano Guardini
Persona e personalità

- Le variazioni più significative tra un'edizione e l'altra di questo testo sono state segnalate, di norma, utilizzando i seguenti accorgimenti grafici:
- le parti della prima edizione che sono state eliminate nelle edizioni successive sono state racchiuse tra indici < >;
 - le parti che sono state aggiunte nelle edizioni successive alla prima sono state racchiuse tra parentesi quadre [];
 - le parti che si presentano mutate nelle altre edizioni, rispetto all'edizione presa a riferimento principale, sono state riportate in nota.

I. *Compito della sociologia**

La sociologia¹ si occupa della vita associata degli uomini. Essa parte dal dato di fatto che gli individui sono spazialmente vicini gli uni agli altri, le loro espressioni vitali si rapportano reciprocamente, l'esistenza e l'agire dell'uno ha significato per l'esistenza e l'agire dell'altro, rapporti passeggeri o continui d'associazione e di

* I titoli sono redazionali.

¹ <Alla base di questo lavoro c'è una conferenza tenuta all'Istituto di Sociologia dell'Università di Heidelberg. È evidente che l'Autore non prende le mosse dal punto di vista specialistico della sociologia, ma considera piuttosto la questione dell'aspetto fondativo di tale scienza, ossia il suo aspetto filosofico, l'aspetto che parte dalla concezione del mondo. L'Autore [Nota di Guardini] La Direzione della rivista si è posta la questione se fosse opportuno pubblicare questo contributo sugli «Schildgenossen». Si tratta, infatti, di un lavoro dall'esplicito carattere scientifico, e appare quindi più consono a una rivista specializzata. Solo che la questione che esso tratta è così prossima alla attuale temperie spirituale, anche e soprattutto in seno alla *Jugendbewegung*, che la Direzione ha creduto di doverlo presentare ai suoi Lettori, pur consapevole del rischio che una parte di essi possa avvertirlo come lontano dai propri interessi. La Direzione. [Nota della Direzione della rivista *Die Schildgenossen*] > [Questa prima nota è stata lasciata cadere nella versione pubblicata in *Unterscheidung des Christlichen* (N.d.C.)]

attività sussistono tra di loro ecc. Queste relazioni non sono casuali, ma sono costruite sulla base di senso e di regole: sono "ordini". Così la sociologia deve interrogarsi sugli ordini presenti nella vita associata degli individui, indagando gli aspetti strutturali e funzionali di tali ordini, la loro forma di associazione, le modalità del loro operare.

Il problema d'un ordine tra elementi singoli è posto alla scienza anche, per altro, dall'esperienza. Così anche la chimica e la fisica devono rispondere al problema del modo in cui le unità materiali siano combinate in strutture superiori, ad esempio nella molecola o nel cristallo. La biologia indaga come le cellule formino l'unione dell'organismo. Si tratta qui di un ordine che esiste realmente, ma solo in modo improprio si potrebbe chiamarlo "ordine tra individui". Non abbiamo infatti ancora a che fare con individui, cioè con esseri che sono in sé conclusi per costituzione, attività, finalità, ma solo con elementi che compongono un tutto e non hanno nessun senso indipendente al di fuori di questo.

Al problema sociologico si avvicina maggiormente quello che per la biologia sorge dalla convivenza animale. Pensiamo ad esempio alle colombe, ai branchi o a un caso particolarmente significativo per il nostro problema: una comunità di

formiche o di api. Qui abbiamo esseri singoli indipendenti, viventi; individui, che stanno con l'intera loro esistenza in una totalità che si estende, dura e sopravvive al di là di essi. Senza perdere la loro propria vita, costruiscono una struttura e un'attività complessiva chiaramente caratterizzata. Qui si trova quindi realmente un «ordine tra individui». Se ci interroghiamo sul contenuto di quest'ordine, c'imbatiamo in fenomeni, per i quali si offrono involontariamente concetti, desunti dalla vita sociale umana: parliamo di una comunità, di regina e di sudditi; parliamo di gruppi che lavorano e non lavorano, di lotte, di sterminio di individui non utilizzabili; parliamo di sistema di comunicazione, di lavori comuni con progetti di costruzione e determinate successioni cronologiche; parliamo di provvedimenti economici, essendo accumulati, conservati e consumati degli alimenti; ci riferiamo a una cura comune per le nuove generazioni e ad un allevamento e così via.

Emerge qui il problema che è argomento della nostra ricerca: come si differenzia la sociologia dall'indagine che si occupa della vita delle api e delle formiche? In termini più netti: come si differenzia il problema degli ordinamenti collettivi tra gli uomini dal problema degli ordinamenti collettivi tra gli animali? Ancor più precisamen-

te: è della medesima specie il concetto di ordinamento, quando si tratta di uomini e quando si tratta di animali? Nel caso sussistano differenze — si tratta solo di differenze di intensità? Ossia, ad esempio, nel caso degli uomini gli ordinamenti sarebbero più fini e più complicati, emergerebbero in sfere vitali di maggior estensione, profondità e massa, ma la qualità fondamentale rimarrebbe la stessa di quella degli ordinamenti animali? Oppure nella configurazione «interna all'ordinamento» si trova un qualcosa che caratterizza il concetto stesso di ordinamento in un modo qualitativamente diverso, ponendo con ciò problemi essenzialmente nuovi?

II. Significato del termine "persona"

L'uomo è persona. Vediamo quindi anzitutto che cos'è persona. La risposta può essere cercata solo a grandi linee e in funzione del nostro particolare problema.

L'elemento personale [*das Personale*] non costituisce un fatto uniforme, ma offre alla considerazione diversi punti di vista. Anzitutto in esso emergono una dimensione dinamica e una dimensione statica: da un lato atto, dall'altro mutamento, da un lato immagine, dall'altro durata. L'elemento personale può venire così differen-

ziato in caratteristiche specifiche, a seconda che si consideri prevalente l'una o l'altra dimensione.

Nel primo caso la persona appare come qualcosa che diviene, qualcosa che è solo come atto e nell'atto: essa balena in atti determinati, appunto quelli personali (fedeltà, amore, rispetto), quale loro punto significativo, quale loro direzione spirituale o più precisamente ideale, intenzionale; la persona appare qui come soggetto dell'atto [*Akt-Subjekt*] e come costante di intenzionalità [*Intentions-Konstante*]. Solo in tali atti, nel momento in cui li compie, e perciò anche solo in modo transitorio, la persona appare come esistente. Una relazione alla persona diventa possibile solo grazie ad un atto corrispondente, ovvero al compiere assieme con essa tale atto. Questo momento della persona c'è solo se viene eseguito e nella misura in cui viene eseguito? Le persone si incontrano reciprocamente solo nella misura in cui due atti personali s'incontrino tra loro: solo nel rapporto di atti, si rapportano le persone.

² È stato Søren Kierkegaard a sviluppare questo concetto di persona nel modo più coerente. È facile indicare quale significato avesse tale concetto per il problema vitale del grande romantico, e come proprio da qui sorgano impulso e orientamento del suo intero pensiero. Vedi in particolare lo scritto *La malattia mortale* [fr. it. in Søren Kierkegaard, *Opere*, 3 voll., a cura di Cornelio Fabro, Piemme, Casale Monferrato 1992, vol. III, pp. 13-149].

Questo personalismo dinamico può volatilizzare completamente la persona. Se la persona è persona solo come contenuto dell'atto e solo negli incontri di atti, essa appare come qualcosa di continuamente mutevole. Ma l'atto può essere di due tipi. Quello nel momento in cui si compie, dinamico, e quello stabile. Il rispetto, ad esempio, come qualcosa di attuato, e il rispetto come stato di vibrazione dell'essere vivente. Quello accade e passa. Questo rimane. Già in questo modo, dalla dimensione dinamica la persona viene portata alla dimensione della durata. La persona come semplice accadere è un «concetto catastrofico» (Kierkegaard), un concetto limite. Essa non vive. All'essenza della personalità vivente appartiene il fatto che gli atti personali abbiano stabilità, rappresentino atteggiamenti durevoli della vitalità personale in vibrazione.

La vita è effettivamente vita non se guizza soltanto in atti sfuggenti o scorre negli eventi, ma se «diviene» vivente: cioè se è reale ed efficace, trasformandosi in vitalità vibrante [*Schwingende Lebendigkeit*]. Allora la dimensione dinamica si avvicina a quella statica. Allora appare un «Volto» personale³.

³ Da qui emerge chiaramente anche l'essenza della vita contemplativa. Essa è «tranquilla» e pure del tutto «pregna di atti» [*aktig*]; tende totalmente a farsi atto permanente, nel quale l'essere vibra. Il concetto

Ma il dato di fatto della persona contiene ancora un altro aspetto. Essa non è solo soggetto dell'atto e referente dell'intenzione, ma anche — con tutta la prudenza premessa nell'uso di questa parola — centro-struttura [*Struktur-Zentrum*]. È continuo punto di riferimento per il mio essere permanente. Se ben vedo, il concetto di persona viene elaborato per la prima volta dalla teologia greca del quarto e del quinto secolo, e precisamente da punti di vista dogmatici. Si tratta qui della questione che si interroga su come l'essenza di Dio si rapporti al problema della sua personalità. Tale questione diviene così urgente, che nel nucleo della rivelazione stessa (un nucleo non introdotto solamente dalla speculazione ellenistica) compaiono molteplici caratterizzazioni personali, molteplici referenti personali di atti, molteplici rapporti personali: Padre, Figlio, Spirito, missione ecc. Come si pone questa molteplicità rispetto all'unità della vita divina?⁴ Qui emerge

del «vibrare» pare tendersi dall'essere statico all'atto, così come il concetto del «permanente» pare tendersi dall'atto all'essere statico. [Nella versione pubblicata sugli «Schillogenossen» i due paragrafi che cominciano con «Questo personalismo dinamico» e «La vita è effettivamente vita» erano posti non nel corpo del testo, ma in una lunga nota che si concludeva con il paragrafo che comincia con «Da qui emerge chiaramente» in *Unterscheidung des Christlichen*. (N.d.C.)]

⁴ Il passo che comincia con «Si tratta qui della questione» e finisce con «della vita divina» si trovava, nella versione pubblicata in «Schillogenossen» non nel corpo del testo, ma in nota. (N.d.C.)]

tra l'altro il concetto di *prosopon*: maschera, volto. Persona è qui qualcosa di caratterizzato, permanente, immobile. Qualcosa con cui è possibile un rapporto "faccia a faccia"⁵.

Questa distinzione tipologica nell'elemento personale è in sé importante per la sociologia, ma non per il problema che qui ci occupa.

Due ulteriori punti di vista si rivelano nei concetti di "personalità" e di "persona".

Il concetto di personalità è meno facilmente distinguibile. Contiene, in primo luogo, un momento dell'essere: il singolo essere caratterizzato; il singolo nella sua particolarità. In secondo luogo, contiene un momento assiologico, così come emerge nella proposizione: «Quest'uomo ha veramente una personalità». Infine, in tale concetto entrano in gioco i momenti della libertà spirituale, della coscienza e dell'interiorità.

Di contro vi è la "persona". Questo concetto è più definito. E invero la caratteristica decisiva sta nel fatto dell'autoappartenenza [*Eigengehörigkeit*]. La filosofia medioevale definì la persona come *naturae rationalis subsistentia*⁶, sussisten-

⁵ Anche il concetto statico di persona comporta un rischio: quello di diventare una maschera rigida; una struttura afferrabile solo esternamente. Il suo compito è quello di trasformarsi in atto vivente.

⁶ [In Tommaso d'Aquino «subsistens in rationali natura»: cfr. *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 3, nonché *I Sent.*, d. 23, a. 3 e *De Pot.* 9, 3. (N.d.C.)]

za [*Eigenständigkeit*] di un libero essere razionale. È questo il concetto a partire dal quale vogliamo porre il nostro problema: persona come autoappartenenza⁷ [*Eigengehörigkeit*]. Qui, innanzitutto, i momenti dello statico e del dinamico sono una cosa sola⁸.

Essere-persona significa anzitutto autoappartenenza nel numerico: sono uno; sono solo uno; non posso esser raddoppiato.

Essere-persona significa anzitutto appartenenza nel qualitativo: sono costui; sono solo questa persona; solo io sono questa persona. Non posso essere imitati; di me non può essere fatto un "caso".

Ambedue queste forme di determinazione della persona, l'autoappartenenza numerica e qualitativa, l'irripetibilità e la singolarità, vengono vitalmente realizzate, conoscendo che io sono irripetibile e singolare; vedendo la portata umana, etica, religiosa di tale fatto; assumendola su di me e assumendone il compito e la responsabilità.

La persona è inoltre autoappartenenza in coscienza, libertà ed azione. Conoscere, decidere

⁷ Se vedo bene è di questo concetto di persona che ha bisogno la scienza del diritto; e invero essa sembra assumere come determinante il momento dell'autoappartenenza.

⁸ Vedi al proposito il mio scritto *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Grünewald, Mainz 1925 [ora Grünewald/Schöningh, Mainz/Paderborn 1998⁴, tr. it. di Giulio Colombi, *L'opposizione polare*, Morcelliana, Brescia 1997].

e agire non sono per sé ancora persona; lo sono solo per il fatto che io mi appartengo nel sapere, nel decidere e nell'agire. Così si fonda e si afferma la persona, come mondo proprio, spirituale e rapportato allo spirito, rimosso dal contesto della natura. Sapere ciò ed esserne responsabile, è atteggiamento personale.

La persona è infine autoappartenenza in interiorità e dignità.

Interiorità significa che io, essendo persona, sono in me, presso di me, e, invero, esclusivamente. Significa che nessuno può "entrare", se non gli apro questa interiorità. Anzi da un certo punto in avanti non la posso ulteriormente aprire, anche se volessi. Qui comincia l'intima solitudine della persona, a cui solo Dio ha accesso⁹. Nell'interiorità la persona è nascosta e al sicuro. Tutto ciò che viene dall'"esterno": osservazione, calcolo, violenza, analisi psicologica e suggestione non arrivano qui dentro¹⁰.

⁹ C'è un gruppo particolare di determinazioni "religiose" di Dio, che sono, per colui che valuta da dove prendono le mosse, di estrema chiarezza e della più viva pienezza. Tra di esse vi è questa: Dio è quell'essere che è interiore alla persona creata [Nella versione degli "Schidgenossen": «quell'essere che per natura è nella personaa. (M.d.C.)]; attraverso la sua intima presenza l'interiorità non viene tolta, ma anzitutto costituita. L'"io in Dio"; "Dio in me"; "Io in Cristo"; "Cristo in me" sono categorie fondamentali religioso-cristiane.

¹⁰ Sarà necessario ben considerare la persona e l'interiorità personale anche come problema pedagogico. La moderna psicologia e la psi-

L'interiorità rappresenta il fatto dell'autoappartenenza secondo l'aspetto immanente. Ne ha uno anche trascendente: la dignità. La persona sta essenzialmente al di sopra del contesto naturale delle cose e del loro operare; è "elevata". È tale da richiedere profondo rispetto. Appunto in ciò è sottratta ad ogni elemento di violenza, ad ogni calcolo, ad ogni classificazione usurpante.

Questi due momenti dell'interiorità e della dignità determinano insieme il fatto della autoappartenenza in modo che la persona non possa venir calcolata, irraggiuntata, scrutata, posta sotto obiettivi, usata, afferrata. Solo essa dispone di sé. E ciò che la riguarda trova la sua realizzazione solo se insieme poggia anche sulla sua iniziativa¹¹.

cotecnica penetrano in misura profonda e massiccia in tutto ciò che è puramente psicologico; la sfera pubblica si estende in modo tanto rapido verso l'interiorità, che l'uomo moderno starà presto interamente "in strada" - con tutto ciò che questa parola comporta, anche le sue estreme, temibili conseguenze - se non cerca, afferra e realizza l'elemento personale sovrap psicologico e così fa emergere in se stesso un nuovo strato del profondo.

¹¹ [Excursus: L'interiorità e la dignità si radicano nello spirito. Solo l'essere spirituale e l'atto spirituale - seppur incarnati in *forma corporis* - rendono possibile il costituirsi della persona, tramite quel suo sottrarsi verso l'"interno" e verso il "superiore", di contro ad ogni elemento "esterno" ed "inferiore". Ma lo spirito solamente non è ancora la persona. Solo lo spirito che si appartiene è quello che, appunto in dignità e interiorità, sta in se stesso.

All'interiorità ultima solo Dio ha accesso. Egli è Colui che è nella persona, e la persona è in Lui, senza che essa cessi d'essere interiore. La

III. Interpretazioni diverse di "persona"

Ecco, dunque, cos'è la persona. Essere-uomo vuol dire però essere-persona. L'uomo, qualsiasi uomo, è persona. Non lo è per il talento o perfino per la genialità. Anche il più semplice è persona

dignità ultima è solo Dio ad elargirla. È Colui a cui la persona inclina senza cessare d'avere dignità. (Egli solo è essenzialmente autorità; tutti gli altri l'hanno solo da lui derivata.)

Anzi, l'interiorità e la dignità – così come, del resto, la personale irripetibilità del numero e della qualità; come l'autocoscienza, la libertà e l'azione – sono possibili solo tramite, presso, in Dio. Personale autoappartenenza non è autonomia. La possiede solo Dio. È spirito assoluto e assolutamente appartenentisi, cioè assolutamente personale. L'uomo è persona solo perché Dio gli crea spazio per il mistero dell'essere spirituale-corporeo che si appartiene. È un mistero incomprensibile che io sia persona. Solo perché Dio è, può esserci. Mi crea per questo lo spazio rispetto alla dipendenza esterna delle cose e dei contesti, che tutto pervade. Mi appartengo, ma "in Dio". Questo "in Dio" diventa un'esistenza non appena venga compreso come "davanti a Dio".

Precediamo dal fatto che Kierkegaard equiperi "io" e "spirito", che inoltre concipisce l'io solo dinamicamente; infine che perfino lo intendà come il valore, cioè come l'atto etico della "giusta decisione" – così è la sua definizione di persona, come la dà nella *Malattia mortale*, molto profonda.

Qui la persona appare come qualcosa in divenire; come compito. Divento attualmente persona, quale sono potenzialmente per mia essenza, nella misura in cui prendo realmente possesso di me; nella misura in cui realizzo che sono unico; proprio irripetibile; agente libero e consapevole; intimo e dotato di dignità. Ma d'altro canto ciò avviene nella misura in cui realizzo che sono di Dio: attraverso Dio e in Lui solamente sono singolo, proprio, libero, intimo e fornito di dignità. Solo in rapporto a Dio sono persona. Nella misura in cui Lo adoro, mi appartengo. Qui si scioglie religiosamente il paradosso dell'io: non appena voglio essere senza Dio, uno, proprio, libero e consapevole, intimo, dotato di dignità, coinvolto entro di me, giunge la crisi del volere del-

Il bambino, che non è ancora diventato padrone di se stesso, e il minorato, che non lo diventerà mai, portano il carattere della persona, in modo sottile, latente. Ciò va detto di fronte ad ogni tentativo di equiparare la particolare qualità dell'elemento personale con il talento o con altre simili qualità. L'uomo non diventa persona neanche per un suo atteggiamento o convinzione di tipo etico-religioso. Una tale concezione – quale, nella più alta misura, è propria di Kierkegaard – scambia il carattere ontico della persona con il carattere etico-religioso della personalità affermata e compiuta, o con quello assiologico della personalità piena di valore e ricca. Anche chi è immorale e irreligioso è persona. L'uomo è persona per essen-

io. Allora sorge la smorfia della persona, l'orgoglio, la vanità, la non-verità, il rispecchiamento: *Sirius Dei* – la scimmia di Dio.

Solo quando lo sguardo si allontana da me verso Dio, sono io stesso. Nell'adorare Dio divento io. «Chi darà via la sua anima, la guadagnerà. Chi la conserva la perderà» (cf. *Mc* 8, 35; *Lc* 17, 33; *Gv* 12, 25; *Mt* 16, 25). Con tutto ciò è data anche una risposta al problema di che cosa sia la persona: l'autoappartenenza di quest'uomo in Dio. Ciò appare ora anzitutto un aspetto puramente formale. Ogni contenuto pare venire dal contenuto dell'umanità, della spiritualità incarnata. Esso stesso, come dice Kierkegaard, è un "rapporto". Eppure l'essere-persona, l'autoappartenenza in Dio, non è nulla di formale, ma il più alto contenuto in me, verso di me, per me – ciò è il contenuto più pieno, più chiaro. Ma io si può enunciare solo come formale. Come contenuto lo si può solo essere, e ci si può appellare ad esso solo da essere a essere. – Dove si può rilevare che "essere" significa tanto la pura "disponibilità", l'essere presente (*Vorhandenheit*) quanto l'atto della "realità"]

za. Così essa resta ineliminabile. L'uomo ne può diventare indegno; può condurre una vita indegna di essa, la può reprimere affinché non si faccia valere. Allora egli sarà privo di valore e di salvezza. Ma eliminare la persona non può. Tutti i tentativi di concepire la persona come puro dinamismo, come atto, in modo da farla scomparire se l'uomo non compie alcun atto, quando non pensa e non è attivo; o tutti i tentativi di collocare la persona in una sfera assiologica, nel valore e nella qualità, così da farla scomparire quando l'uomo perde di valore; ebbene, tutte queste concezioni secondo le quali l'uomo può cessare di essere persona sono necessariamente errate. La persona è qualità imperitura; volto indistruttibile; ineliminabile possibilità di dire "Io" e "Tu"; di rinunciare la "parola" e di percepire la "parola".

L'uomo è originariamente persona. Se ciò è vero e la persona significa ciò che prima abbiamo visto — come può esserci allora ordine tra le persone? E può quest'ordine essere colto concettualmente?

Quando si sente o si legge di cose sociologiche, si ha la sensazione che si parli dell'uomo esattamente come di un animale. Spesso perfino come d'una pianta. Come se le categorie che sono applicate, o, più profondamente, l'atteggiamento e l'intenzione specifica, con i quali sono applicate, appartenessero propriamente alla biologia.

Questa sensazione emerge anche in altre sedi. Non vi è solo l'ordine sociologico rispetto alla convivenza degli uomini, ma anche l'ordine in ambito culturale, nella collaborazione, nell'opera. Vi è l'ordine di quella attività rivolta alla formazione e alla crescita della personalità propria e altrui: il rapporto pedagogico nel senso più ampio. Anche di fronte al modo in cui questi ordini sono concepiti, si ha spesso una simile sensazione. (Ricordo come spesso, ad esempio, il pensiero pedagogico lavori con categorie che derivano dal settore dell'allevamento delle piante e degli animali.) Inoltre, nella convivenza e nella cooperazione, non vi è solo l'ordine sincronico, ma anche quello diacronico, cioè il nesso storico. Anche qui incontriamo spesso concetti, che sono palesemente desunti dalla sfera biologica. Il problema quindi s'estende molto lontano.

È possibile l'ordine tra persone? E che cosa è tale ordine, se persona significa ciò che abbiamo visto all'inizio?

Iniziamo nel modo più semplice. Alle forme fondamentali dell'ordine appartiene chiaramente il numerare; ordine quantitativo quindi; ordine numerico. Qui c'è una cosa; lì c'è un'altra cosa; là in fondo ce n'è una terza. L'ordine viene non appena affermo per tre volte delle cose. Tre "co-

se". La parola "tre", l'atto che la esprime, ciò che viene rilevato e stabilito da questo atto rappresentano un ordine numerico. Così posso contare i cristalli. Posso contare le api. Posso contare gli uomini? Ad ogni modo lo faccio continuamente. Ma che cosa ho contato? Che cosa ho riassunto nell'unità ordinata del numero? La persona è essenzialmente irripetibilità [*Einmaligkeit*]. Si può contare ciò che è irripetibile? Ovviamente no, prendendo seriamente il concetto di irripetibilità. Non ho quindi autenticamente contato, ma il contare era solo apparenza. Oppure, posso certo contare realmente, ma allora non colgo uomini personali, ma esseri, che, relativamente alla forma dell'individualità, sono simili come le api. Li posso contare, perché sono "esemplari della specie". Li conto come casi in cui la specie si realizza. Ma la persona, per essenza, non è un "caso", non realizza la specie, bensì è irripetibilità. Se voglio quindi realmente "contare", devo prescindere dalla persona e prendere l'uomo come esemplare della specie *homo*. Allora posso contare. Qui risiede già l'aporia del problema sociologico della persona nella sua forma più semplice.

Consideriamo l'ordine nell'aspetto qualitativo, in ciò che dà luogo alle "qualità". In che cosa consiste? Ho la qualità "giallo"; la qualità del

"rotondo"; quella del "dolce"; quella del "fiscio"; quella del "pesare così o così" ecc. Queste dispartite "qualità" le posso connettere in un'unità "mela". Quest'unità è essenzialmente diversa da tutte le unità solo quantitative, ad esempio dei numeri. Non ho accumulato quantità, ma ho portato delle qualità in un ordine globale qualitativo¹². Più precisamente le ho colte come sussistenti in esso. Questo ordine è di nuova specie: l'ordine qualitativo che si esprime in una immagine dell'essenza [*Wesensbild*]. In tal modo posso concepire l'immagine dell'essenza "cristallo" o "ape" — posso fare lo stesso anche per l'uomo? Posso stabilire in esso le diverse qualità e vederle come momenti singoli che formano e circoscrivono la totalità; dai chimismi fino alle più alte determinazioni "spirituali". Tutto questo significa già "uomo"? L'uomo è essenzialmente persona. "Persona" non significa però solo la qualità della "libertà", della razionalità ecc., ma significa singolarità [*Einzigkeit*] qualitativa. L'"uomo" è "quest'uomo", che sta qui in maniera irripetibile. C'è, in modo assoluto e ultimo, un autentico concetto universale di "uomo"? C'è un concetto universale di "persona"? Il fatto "persona" non

¹² Non si ignora a questo proposito che il numero non è solo risultato della congiunzione di unità quantitative, ma anche una totalità, forse persino una totalità qualitativa. Ma dobbiamo semplificare.

contraddice la sua trasformazione in concetto universale? Non è essa proprio il fatto della singolarità qualitativa che va al di là del concetto universale? Così mi trovo di fronte alla stessa aporia. O cerco di comprendere l'immagine qualitativa dell'ordine presente nell'uomo reale, ma allora fallisco per il fatto che la persona non si lascia inquadrare in un ordine costituito da caratteristiche come "composta di questa o quella materia", "biologicamente determinata così o così", "dotata di queste o quelle forze spirituali" ecc. Oppure cerco di comprendere anzitutto la persona, e allora non si dà luogo a nessun'immagine dell'essenza. Rispetto alla persona, tutto il resto perde importanza.

Questa difficoltà dev'essere pienamente ponderata. Essa non significa — ad esempio — solo che i singoli uomini non possono essere livellati, perché ciascuno rappresenta un individuo; un essere, che, così costituito, è irripetibile. In questo caso, il problema consisterebbe solo nell'interrogativo se sia possibile pensare l'individuale. Ci si chiederebbe solo se, ad esempio, la storia, che in verità si occupa di ciò che è irripetibile, sia scienza o arte; o se il tentativo di cogliere, nell'analisi psicologica, un uomo odierno, ad esempio un lavoratore di una particolare tipologia, sia

scienza o arte ecc. Ma non è questo che s'intende. Cioè: sociologia e psicologia cercano certo dei metodi per cogliere il concreto come tale. Tentano di farlo rendendo dinamico lo statico, analizzando la forma stabile, lo stato definito, in una serie mobile di movimenti, funzioni e trasformazioni; ponendo l'essere singolo isolato in relazione all'ambiente e alla sua collocazione, il singolo evento in relazione al campo d'azione e al contesto, che pure sono in movimento, così che il tutto continuamente scorre¹³. Poi proseguono indirizzandosi, con un determinato apparato di concetti, verso il concreto, che è inaccessibile in sé al pensiero scientifico-concettuale, e inseriscono scientificamente in tale apparato l'atto intuitivo, senza però distruggerlo concettualmente. Tale atto può cogliere l'individuale; e poiché ha ottenuto, mediante quell'apparato concettuale, una collocazione scientifica, anche il suo contributo è indirettamente inserito nell'ordine scientifico: ecco il metodo dialettico¹⁴.

Questo procedimento e altri analoghi, nei più diversi settori, non toccano quanto è inteso qui.

¹³ Per questo Karl Mannheim, *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 53, 3, pp. 577ss. [tr. it. *Sociologia della conoscenza*, a cura di Paul Keeske-meri, Dedalo, Bari 1978 (V.d.C.)]

¹⁴ Cf. *Der Gegensatz*, cit., pp. 165ss. [tr. it. cit., pp. 181ss.] e Jonas Cohn, *Theorie der Dialektik*, [Meiner], Leipzig 1923.

Tali metodi significano solo un graduale raffinamento dei mezzi per comprendere il vivente. Significano un passo in avanti sulla via per concepire l'individuo, al di là d'una concezione razionalistica della scienza, per la quale la matematica e la scienza naturale sono la scienza nel senso pieno del termine, e il concetto astratto è il solo mezzo del pensiero. Per il nostro problema anche con questi metodi si rimane però ancora sulla soglia della questione vera e propria. Qui non si tratta del passaggio dall'astratto al concreto, dall'universale all'individuale, ma del passaggio dal non personale al personale. E questo non è ancora colto con quei metodi, infatti ciò che essi vogliono ottenere vale già per l'individuo biologico. Ma per noi si tratta appunto della questione di come individuo biologico e individuo personale si differenziano.

La singolarità e l'irripetibilità dell'individuo biologico — questa pianta, quest'ape, quest'uomo come mero caso della specie "uomo" — rappresentano qualcosa di graduale. Esse poggiano sulla impossibilità pratica di poter registrare, dato il numero infinito di condizioni che influiscono, due individui totalmente affini. Teoricamente però questa possibilità sussiste senz'altro. Teoricamente sono pensabili senz'altro due api totalmente eguali. Nell'uomo come persona, invece,

questo caso non è neppure teoricamente pensabile. Anzi, esso si oppone in modo assoluto alla coscienza fondamentale della persona vivente; anche solo la minaccia di una tale possibilità provoca orrore (situazione del sosia); ammetterla è immorale. Così che la singolarità e l'irripetibilità personale, sopra discusse, sono qualitativamente diverse, anzi sono in assoluto la sola singolarità e la sola irripetibilità effettive. Solo queste provocano le aporie che abbiamo visto. Rispetto alla singolarità e all'irripetibilità di tipo biologico, tali aporie non sorgono affatto. La molteplicità biologica limita la portata del concetto universale astrante, ma non lo elimina. Anzi, si può dire: il caso teoricamente possibile della piena eguaglianza si situa come concetto limite del campo che è oggetto di considerazione scientifica e costituisce anzi la fondazione di possibilità del concetto universale. Per l'essere personale invece la possibilità d'una uniformità qualitativa è per principio esclusa. E invero non a partire dalle singole sfumature qualitative, che non si possono portare mai alla piena coincidenza, ma per la qualità essenzialmente non eliminabile, ineliminabile, irripetibile, singolare, per la quale questa persona è appunto questa persona. Qui non si tratta dunque della differenziazione di metodi, ma del fallimento di tutti i metodi e categorie

appropriati alle datità impersonali, davanti a una nuova qualità.

Lo stesso vale per il concetto di ordine presente nell'ambito organico-biologico, ossia per quanto riguarda l'organismo sia come ordine strutturale di tipo sincronico, sia come forma diacronica di sviluppo o deperimento. L'unità d'ordine presente nell'"organismo", sia dal punto di vista sistematico, sia da quello genetico, può senz'altro essere colta in una pianta e in un animale — vale l'analogo anche per l'uomo come persona? Posso accertare nel corpo umano meccanismi che sono rapportati gli uni agli altri; funzioni della più diversa specie che realizzano un determinato piano. Posso vedere che quest'unità di costruzione e di azione sta innanzi a me come un tutto vivo nella dimensione sincronica, posso accertare che si forma e si decompone in un'ordinata successione. Ma questo essere colto nell'ordine della categoria "organismo" è già l'uomo? Sì, certo nel senso di una specie biologica. Ma lo è nel senso della persona? La persona possiede la caratteristica essenziale della inaccessibilità, intangibilità. Si sottrae ad ogni presa di qualsiasi tipo. La persona è inaccessibile. Verso l'"interno", in quanto è interiore. Ora ogni essere vivente, proprio in quanto vivente, ha una sfera interna, for-

mata dal nutrimento e dalla crescita, dalla percezione sensitiva e dal processo motorio. Ma nella persona si tratta di un di più; dell'interiorità spirituale, come si esprime nell'autocoscienza e nel giudizio su di sé; nella coscienza [*Gewissen*], secondo il senso più ampio di questa parola; nel fatto che il soggetto vivente può essere presso se stesso e per sé. La persona è anche inaccessibile verso l'"alto"; nella direzione trascendente della dignità. Ciò, ancora una volta, significa più del valore dell'essere vivente, che richiede rispetto; ciò significa che il fatto spirituale non si dissolve in un ordine funzionale e strutturale, non può venir calcolato, delimitato. Queste qualità non si risolvono nel concetto di organismo. L'ordine organico possiede certo una profonda dimensione psicologico-biologica; ha anche la trascendenza della vita "vitale" e psichica¹⁵. Ma ciò non ha di nuovo niente a che fare con quell'interiorità e quella dignità che poggiano sulla persona. Si possono escogitare metodi per cogliere gli strati del profondo dei processi vitali, il sussistere reciproco delle strutture viventi negli atti e viceversa.

¹⁵ Cfr. il modo d'operare, ad esempio, dell'*entelechia* [L'*entelechia*, che nella metafisica aristotelica è il movimento dell'attualizzarsi della potenzialità (cfr. *Metafisica*, k 9, 1065 b 5 ss.), nella psicologia viene identificata con l'*anima* stessa, che viene perciò concepita come attualizzazione delle potenzialità di vita contenute nel corpo fisico (cfr. *De Anima*, B1, 412 a 19-22, 412 a 27-28, 412 b 4-6) (*N.d.C.*)].

Dignità e interiorità significano qualcosa di qualitativamente altro. Provengono dal fatto spirituale dell'io che sostiene la responsabilità; dalla circostanza che l'io è dato a se stesso; deve garantire per se stesso. Perciò ha interiorità e dignità. Così stiamo davanti alla stessa aporia: o con il concetto di ordine organico si cerca di comprendere il reale essere umano, e allora non si ottiene alcun risultato; oppure con tale concetto si comprende qualcosa, ma allora ad essere colto non è più l'uomo personale, ma un esemplare della specie biologica.

Giungiamo all'ordine che sussiste tra esseri viventi individuali, e dunque all'autentico ordine della società. Esso viene realizzato in modo perfetto nello stato animale [*Tierstaat*], come tra le api o le formiche. Vi sono esseri singoli in sé chiusi. Si comportano in modo tale che con la loro esistenza e attività realizzano una totalità sovraindividuale. La totalità s'impone verso l'esterno di contro ad altri; si afferma, poniamo, nelle lotte tra le diverse popolazioni di formiche. S'impone di contro ai singoli, eliminando membri inutili e di disturbo. Questa totalità si esprime in forme durevoli, nella formazione, ad esempio, di stabili abitazioni comuni. Parimenti si esprime in un sistema di attività: provviste comuni vengono accumulate e usate; il lavoro viene diviso; le

attività dei singoli individui o gruppi mirano all'interesse degli altri ecc. Risulta da qui un concetto di ordine diverso da quello meccanico e organico: l'ordine sociale in senso generale, l'ordine della convivenza fra individui. Esso viene determinato dal fatto che individui viventi realizzano un contesto globale sovraindividuale.

In uno Stato di api possiamo osservare ancora un'altra forma di ordine nella quale parimenti si congiungono singoli esseri viventi, cioè quello temporale: uno sciame emigra, si stabilisce, costruisce un alveare ecc. Abbiamo qui una successione di processi, una molteplicità di stati, che si compiono l'uno dietro dopo, e proprio in ciò realizzano l'ordine temporale. Sarebbe storia nel senso generale della parola. Quest'ordine storico è la controparte temporale dell'ordine sociale. Anch'esso significa concentrazione di singoli esseri viventi, dei loro atti, delle loro forme di esistenza, in un tutto formato da relazioni successive.

Si può inserire l'uomo in tale ordine storico-sociale? Anzitutto è da dire che di fatto continuamente lo facciamo. Di continuo esprimiamo giudizi, abbiamo bisogno di concetti, facciamo dichiarazioni che presuppongono un tale inserimento. Ciò che si riferisce alla famiglia, alla comunità, allo Stato, alle diverse forme strutturali ed effettuali di tali compagni, interne ed ester-

ne; ciò che si riferisce alle diverse forme d'una comunità di lavoro; inoltre ciò che si rivolge all'esistenza storica, alla successione temporale, alla disposizione, tra loro intrecciata, degli eventi, delle azioni, delle situazioni — tutto ciò presuppone che l'uomo stia realmente in tali nessi complessivi. Ma pensiamo correttamente questi nessi? Li pensiamo così come sono realmente, non appena parliamo di loro? A quale più vasta questione ci porterebbe l'impostare coerentemente questi nessi, compiendoli, nel momento in cui li viviamo, in un atteggiamento che effettivamente corrisponda loro?

Si tratta sempre dello stesso fatto: l'uomo. L'uomo è persona; la persona è autoappartenenza. Persona significa che non può esser presa in possesso, non può essere usata come mezzo, non può essere subordinata ad uno scopo. La persona esiste con un suo proprio valore e per suo proprio volere — la quale esistenza, per suo stesso volere, trova il suo adeguato compimento nell'esistenza in Dio; ciò va ancora una volta sottolineato, affinché il concetto non venga automaticamente confuso. Il possedere un valore proprio non significa solo l'insostituibile pregio del bell'esemplare, del nobile individuo¹⁶. È valore che rimane inerente

¹⁶ Dal punto di vista della pura individualità, un cavallo molto nobile non è più pregiato d'un uomo corporeamente e spiritualmente ritardato.

anche all'uomo mal sviluppato. Non deriva da nessuna di tutte quelle qualità che sono presenti nell'individuo biologico. Emerge invece dal fatto della persona stessa, che non può e non dev'essere usata, posseduta, appunto perché persona; appunto perché è "io". Non appena diciamo "io", stiamo su un piano qualitativamente diverso, nel quale non c'è l'afferrare, l'usare, il possedere. La persona è una qualità propria, differente essenzialmente, e l'"afferrare" [*greifen*] è da essa tanto lontano quanto, ad esempio, la determinazione materiale quantitativa è lontana dal contenuto filosofico dell'essenza. E non certo perché potrebbe sfuggirgli; perché sarebbe troppo fine, troppo veloce, troppo abile, troppo astuta, troppo celata perché la presa la possa afferrare. Tutto ciò sono solo differenziazioni graduali di qualità psicologico-biologiche. No, il fatto è che "persona" e "poter afferrare" sono grandezze inconciliabili. Perché la persona non può esser presa, per quanto sia grossolano, lento, goffo, credulone l'uomo in questione. Anzi non posso "afferrare" neppure

dato? E non sentiamo pure così — nel caso che siamo molto onesti —, se lasciamo parlare il nostro naturale istinto biologico? Certo lo sentiamo subito come colpa, e poniamo criteri più alti e nuovi, appunto quelli personali. Ma in quel primo sentimento si cela qualcosa di giusto. Dal punto di vista del puro criterio dell'individualità non si può obiettare nulla in contrario. Ed ogni puro pensiero razziale, ogni etica basata puramente nell'abilità e così via si fermano qui anche di fatto.

me stesso: infatti l'atto nel quale la persona viene "colta", è appunto qualitativamente diverso: è atto personale, nel dovere, nella fedeltà, nell'amore ecc. Ma non ha nulla a che fare con l'essere presa in un ordine. Se le cose stessero così — questa persona può esser racchiusa in un concetto di contesto, sia esso quello della società o della storia, così come si fa per l'ape o la formica? L'uomo è sempre ed essenzialmente persona. Una società e una storia di uomini devono essere una società e una storia di persone. Emerge qui nella misura più forte quell'aporia, di fronte a cui ci siamo già tre volte imbatuti.

Tentiamo di cogliere, con il concetto di ordine storico-sociale, l'uomo reale, ed esso ci sfugge, perché ci sfugge la personalità; il concetto di ordine resta nel vuoto. Oppure esso afferra realmente questi individui viventi, non però come persone. In questo caso, infatti, in realtà non ha afferrato uomini, ma una specie biologica.

Ciò non si riscontra anche di fatto? Prendiamo certi concetti storici molto usati. Si parla ad esempio di "sviluppo". Questo concetto distrugge la persona, non appena venga applicato al contesto di un periodo o di un popolo ecc, e non solo all'essere singolo nel suo divenire individuale — anche qui, anzi, sorge un problema, ma lasciamo lo stare. Sviluppo vi è presso un popolo d'api,

dove il genere è la realtà vera e propria e l'individuo è solo un caso. Qui si sviluppa di fatto qualcosa, cioè il genere. E poiché l'individuo è in primo luogo un esponente del genere, il suo senso si adempie in quanto il suo genere trova compiuta realizzazione. Nell'uomo però la situazione è completamente diversa. Io mi radico certo nel mio genere, sono sostenuto da esso, lo incarno, ma non coincido con esso. Non sono un "caso" della specie "uomo". Io sono io. Che la specie dell'uomo si realizzi, non è per nulla decisivo per il senso della mia esistenza. (Qui si trova anzi l'illusione di tutte le concezioni umanitarie della vita.) Il senso della mia esistenza dipende essenzialmente dal compimento della mia persona. La parola di Cristo «Che cosa giova all'uomo, se guadagna il mondo intero» (e al "mondo" appartiene anche l'umanità come genere), «ma danneggia la sua anima»¹⁷ — non esprime solo una verità religiosa, ma la consistenza naturale di fondo del mio essere. Il concetto di "sviluppo storico" nella sua applicazione usuale distrugge la persona. È un concetto biologico. Lo stesso vale per i concetti che lo determinano più precisamente ovvero lo dispiegano, concetti come ascesa, culmine, tramonto; e vale anche per le rappresentazioni di

¹⁷ Mc 8, 36 [= Mt 16, 26; Lc 9, 25 (N.A.C.)].

fase o periodo storico, di svolta ecc. Lo stesso va detto sul concetto della causalità storica, da cui il comportamento d'un individuo viene determinato a partire da quello di altri individui o dell'ambiente. Sempre ci troviamo di fronte la rappresentazione d'una essenza complessiva, cioè appunto il genere umano, i cui diversi stati in successione vengono concepiti in questa unità e vengono pensati come un decorso dell'ordine. In verità qui, però, non viene concepita una storia umana, ma una storia biologica, del genere. In realtà questo pensiero non lavora con categorie personali-umane, ma con categorie biologiche.

Lo stesso vale per la società. Anche qui v'è la rappresentazione d'un essere vivente complessivo, indeterminato, avente carattere di genere: il popolo; dietro si profila, in modo ancor più indeterminato, l'umanità. "La società" è il contesto d'ordine di quest'unità di genere e delle sue diverse articolazioni particolari; gli individui sono realizzazioni del genere; l'elemento permanente, portante, affermantesi è la totalità del genere.

Queste categorie del pensiero sono biologiche. La struttura che propriamente corrisponde a loro, la struttura presa come metro è in realtà lo Stato delle api: da esso derivano le rappresentazioni guida.

Anzi si mostra perfino l'inclinazione a prendere le categorie nemmeno dalla sfera biologica,

ma da quella meccanica. Ci imbatiamo così in rappresentazioni molto usate, come la macchina dello Stato, l'apparato burocratico, il materiale umano, i meccanismi della vita politica ecc.

IV. *Concezioni inadeguate della persona*

Tutto questo è solo un'obiezione sentimentale? Una questione affettiva, che il pensiero oggettivo dovrebbe scavalcare? O si tratta, invece, di un elemento di principio, che deve essere considerato, se non si vuole far violenza alle cose come stanno? La scienza sociale — così come la storia — è qualcosa che ha a che fare con la realtà, con l'uomo reale e i suoi rapporti. Ma la "persona" è realtà? La persona è qualcosa che nella realtà si fa valere?

La concezione positivistica dà la sua risposta. Essa contesta che vi sia in generale una persona e una sfera personale, come un che di distinto dall'individualità. Per il positivismo c'è solo l'individuo, l'essere singolo appartenente ad un genere. Un tale individuo possiede un carattere del tutto psicologico-biologico e si può perfettamente cogliere appunto con tali categorie. Quelle obiezioni, a partire dalla presunta persona, hanno allora significato solo in ambito psicologico; a prescindere da ciò, sono ideologie. Un confronto

con questa prospettiva dovrebbe avvenire in modo da discutere il dato di fatto dell'esperienza, il contenuto di senso e la ricerca di ciò che è essenziale. Occorrerebbe anche osservare che tutti gli oggetti presuppongono delle precondizioni per potersi offrire come dati di fatto. E ciò vale tanto più quando, da ciò che è puramente empirico-materiale e logico-formale, passando attraverso ciò che è vivente, si vada verso quanto ha carattere personale e infine assoluto. Fino ad un certo grado, basta l'universale voler-vedere e voler-pensare, per mostrare che nell'elemento personale risiede qualcosa di qualitativamente specifico. Poi però dev'essere presente una disponibilità per la dimensione qualitativa a differenza di quella puramente quantitativa; una disponibilità per diversità del tutto peculiari, a differenza dell'affinità o della omogeneità formalistica. Anzi è richiesta una particolare apertura per la persona stessa, per la sua essenza e per le conseguenze della sua accettazione. Altrimenti lo sguardo rimane cieco e il giudizio prevenuto.

Un'altra risposta proviene dalla concezione idealistica, che non vede nella persona nulla di reale. Reale è l'individualità, in quel senso sopra esposto dell'essere singolo caratterizzato. La persona, invece, insieme con il mondo dei valori e significati personali, appartiene alla sfera ideale;

alla sfera della validità, del senso. Reale è l'essere vivente uomo, quest'uomo, con le sue strutture e forze psico-fisiche; il soggetto empirico. Si trova nei contesti della natura; appartiene alle categorie del meccanico, del biologico, dello psicologico. La persona è invece un significato che concerne il soggetto ideale; un punto di riferimento ideale di responsabilità, dignità e senso. A questi si congiunge la convinzione, l'intenzione, il carattere direzionale dell'agire. Ma tutto ciò non ha nulla a che fare con la realtà e non rientra, dunque, nel pensare che abbraccia la realtà, bensì nella filosofia. Se il pensiero rivolto alla realtà viene a contatto con questi aspetti, ciò accade solo nei limiti in cui — ad esempio nella storia o nella vita sociale — essi si fanno valere come motivo psicologico nella realtà storica o sociale.

Se le cose stanno così, la sociologia allora non ha nulla a che fare con la persona, ma solo con l'individuo uomo, ovvero con la sua specie biologica. E altrettanto vale per la storia. Le scienze devono comprendere l'uomo solo come individuo differenziato, biologico-psicologico. Possono, altrettanto empiricamente, accertare il diritto alla personalità, la presenza di pensieri e intenzioni della personalità, ma solo come fenomeni psicologici con significato determinato in rapporto al resto. La persona come tale rimane, quale

fatto che pertiene al valore [*Geltungstatsache*], affidata alla filosofia, che è la scienza del valore in quanto tale.

Solamente non è possibile dilacerare l'uomo in una sfera reale, di causalità naturale, da una parte, e in una sfera ideale, valoriale, dall'altra. Non c'è il soggetto ideale per sé, quale soggetto non reale di valori. È una pura astrazione, che svolge il compito di un concetto di difesa verso ogni tentativo di naturalizzare o psicologizzare l'essenza, il valore, la norma e il senso. Ciò che di fatto esiste è il soggetto concreto, l'uomo vivente. Tale soggetto concreto è effettivo e valido, reale e ideale a un tempo. È corporeo, psichico, personale contemporaneamente. È realtà in quanto è persona. La sua essenza personale determina l'intera sua esistenza concreta; tutto ciò che è e fa. È da qui che tutto, nella concreta esistenza umana, riceve il suo significato.

La personalità è una determinazione reale, appartenente all'uomo concreto. Indica non solo un carattere assiologico o di valore, sovrapposto all'essere, ma un carattere ontologico; una sfera della realtà e una determinazione, che da quella si ripercuote sull'intero essere umano. Ogni enunciazione che si occupi dell'uomo in quanto uomo, deve accogliere in sé la determinazione della

personalità. Se non lo fa, non coglie l'uomo ma qualcos'altro. Il problema dell'uomo come oggetto del pensiero consiste appunto in questo, come le categorie dell'elemento personale, con tutte le loro determinazioni, riescano a farsi valere nelle categorie che si riferiscono all'uomo come ad una cosa [*Sachkategorien*], ossia le categorie meccaniche, psicologiche, biologiche. E ciò non solo in una forma di parallelismo, non solo in modo che due ordini separati si rapportino reciprocamente in forza d'un particolare atto sintetico, ma nel tutto originariamente unitario dell'uomo concreto, personale.

Ci sono nell'uomo gli ordini meccanici? Certo; l'intera somma delle leggi fisico-chimiche, l'intero ambito della chimica e della meccanica risiedono nell'uomo. Ma se la chimica e la fisica dell'uomo devono parlare dell'uomo, devono sapere che i chimismi e i meccanismi possiedono in esso un'altra qualità — come del resto hanno già un'altra qualità, a seconda che compaiano nella sfera dell'inanimato o invece nella sfera della pianta o dell'animale. E non solo nel senso che alle determinazioni puramente chimiche vengano aggiunti, successivamente, degli accenti di valore personale, propri alla sfera specifica della filosofia; è proprio come fattori concreti che essi sono diversi, non appena non li si

strappi dal contesto nel quale stanno. Si trovano nell'uomo i processi, che si riscontrano nelle piante e negli animali? Certo; ma tutti i dati di fatto biologici, comparando nell'uomo, ricevono una nuova qualità. E questa qualità non è qualcosa che debba essere imposta a partire dall'ideale, ma è presente originariamente.

In tutte le enunciazioni, che avanzano la pretesa di comprendere l'uomo in quanto uomo, deve farsi valere il fatto dell'elemento personale.

Altrettanto vale — e con ciò viene toccata tutta la parte pratica del problema, il problema del comportamento personale — anche per tutti gli atti che riguardano l'uomo, per tutti gli ordini reali che lo comprendono.

Ciò significa anzitutto un'interiore inquietudine che agita ogni pensiero sull'uomo. E come se in ogni pensiero e altrettanto, corrispondentemente, in ogni presa di posizione, in ogni atto che si rivolge all'uomo, entrasse un'intima insicurezza.

In un colloquio mi fu esposta la supposizione che il pensiero greco non avesse ancora conosciuto la particolare categoria del personale, e piuttosto avesse contrassegnato la persona e tutto ciò che la concerne con la categoria della "cosa". Il vero impulso alla formazione della categoria di persona sarebbe stato dato solo dal cristianesimo. Proseguo il pensiero: grazie alla convinzione per

fede della immediatezza di rapporto con Dio, della dottrina dell'immagine di Dio, e della figliolanza di Dio della singola anima, il singolo cristiano ha imparato certo a raccogliersi con l'altro nel rapporto col medesimo Padre celeste e nella comunione [*Gemeinschaft*] del medesimo *Corpus Christi mysticum*; ad un tempo però, ha imparato a vivere e pensare l'"anima" come un qualcosa che a sua volta non può essere addiziona- nata con un'altra "anima". Ha imparato l'atteggiamento che si esprime, da un lato, nelle parole del *Padre nostro* e nell'immagine del "corpo di Cristo" e delle sue molte membra, e, dall'altro lato, nell'esortazione della preghiera «nella camera silenziosa al Padre, che vede nel segreto»¹⁸, e nella formula: «Dio e la mia anima, altrimenti non c'è nulla al mondo»¹⁹, formula che compare già nel terzo secolo, e poi sempre di nuovo, nei tempi più diversi. Così è stato dato il fondamento di quell'esperienza viva, che ha portato alla formazione d'una nuova categoria filosofica, cioè di quella della persona nella sua irripetibilità, unicità, interiorità, sublimità e autoappartenenza²⁰. Da lì in poi procede nel pensiero occiden-

¹⁸ [Mt 6, 6].

¹⁹ [La formula si trova, ad esempio, in Agostino: «Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino» (*Soliloquia* 1, 2.7). (N.d.C.)]

²⁰ Ciò richiama ad un peculiare rapporto delle forme in cui il reale si dà. Ci sono realtà, che sono date immediatamente dall'esperienza

le una continua lotta della categoria personale contro quella impersonale. Potenze fortissime stanno dalla parte della seconda. Si pensa molto più facilmente con categorie "cosali" che personali. (E si agisce più facilmente partendo da ordini e da un atteggiamento "cosali"). Sono più piane, più maneggevoli — così come le categorie biologiche sono più maneggevoli di quelle psicologiche; e quelle meccaniche più maneggevoli di quelle biologiche! Attraverso le categorie "cosali" si può con un solo colpo afferrare un numero infinito di casi singoli; si può calcolare esattamente, inquadrare a forza. Tutti i concetti della quantità e della misura, della qualità, della relazione, della causalità, dell'ordine diventano chia-

intera ed esterna, ovvero dalla loro risoluzione e decifrazione: sono le realtà naturali. Secondo la concezione cristiana ve ne sono tali che non sono date né dall'esperienza né dalla decifrazione, ma solo dal particolare libero ingresso di Dio nella sfera della nostra esistenza, cioè dalla Rivelazione: le realtà soprannaturali, i "misteri" del Dio trino, della grazia e della redenzione. Ci sono infine realtà, che sono in sé naturali, risiedono nel campo dell'esperienza, possono venir colte dall'analisi pensante, ovvero dalla deduzione; ma che per così dire rimangono scongiurate nel contesto naturale, vengono trascurate ed emergono solo quando la Rivelazione crea loro spazio libero, le fa affiorare. A queste appartiene la persona. Dopo che per Rivelazione emerse la realtà soprannaturale del Figlio di Dio, divenne chiara, suscitata proprio per tal via, accentuata, resa libera e garantita nella natura, la realtà della persona naturale (a differenza della pura individualità). Sembra essere simile la situazione con Dio nella purezza del suo essere trascendente e personale. Ed i due momenti sono tra loro strettamente congiunti. Non si può pensare correttamente l'uomo personale, se si pensa in modo errato Dio.

ramente delimitabili e sempre accordabili tra loro. Tutto ciò cambia non appena il momento della persona entra nell'ambito del concetto. È come se qualcosa di in-comprensibile, di perturbante, di esplosivo entrasse in tale ambito. È come se il "concetto", nel senso d'una dimensione che abbraccia in modo universale, diventasse inapplicabile. Chi ha veramente affrontato in sé il problema, nota come il pensiero spesso semplicemente si blocchi. Accade come se l'apparato di pensiero ("apparato!"), che lavorava così nitidamente e univocamente, divenisse all'improvviso inutilizzabile.

Analizziamo questa difficoltà. Da un lato essa risiede nella resistenza che l'oggetto stesso, la persona, oppone alla comprensione direttamente concettuale. L'elemento biologico è più difficile da afferrare concettualmente di quello meccanico, l'elemento psicologico è più difficile di quello biologico. L'elemento personale a sua volta è più difficile di quello psicologico. Questa difficoltà risiede nel nuovo contenuto qualitativo dell'oggetto stesso, che esige nuove equivalenze e nuove strutture di pensiero (in particolare pone delle richieste sempre più alte alla flessibilità e alla tensione dialettica del concetto).

Andiamo avanti. In ogni passaggio da una determinata sfera ontologica a quella qualitativa-

mente più alta, il pensiero porta in quest'ultima anche i concetti guadagnati in quella precedente, ed esperisce che non sono più utilizzabili come tali. I concetti meccanici nella sfera biologica; i concetti biologici, assieme a quelli meccanici, in quella psicologica. In un certo modo, i concetti precedenti restano validi, naturalmente; i corrispondenti oggetti ritornano anche nella sfera più alta. Ma non sono più validi in senso assoluto. Subiscono una trasformazione, acquisendo una nuova categoria qualitativa, specifica alla nuova sfera ontologica. Vengono usati in senso analogico, non univoco²¹; non sono utilizzati come concetti immediatamente esatti, riferendosi ad oggetti che stanno sullo stesso loro piano di significato, ma acquistano la propria esattezza solo rimandando ad un piano di significato più alto di loro, e risultano così riempiti di un nuovo significato. Il meccanismo e il chimismo sono qualcos'altro nell'ambito biologico, e abbisognano di altri mezzi concettuali, rispetto all'ambito chimico-fisico, per esser compresi giustamente ecc. E ciò comporta sempre una crisi interna della scienza corrispondente, una volta che si

²¹ <Il momento dell'analogia è della massima importanza; sia dal punto di vista gnoseologico che da quello metafisico. Spero di trattarlo in maniera più specifica in seguito> [Nota lasciata cadere nella versione in *Unterscheidung des Christlichen (N.d.C.)*].

cominci a sostituire, tra grandi difficoltà, le categorie e l'atteggiamento di pensiero più semplici con le categorie e l'atteggiamento più complessi che vengono ora richiesti²².

Alle difficoltà di utilizzare nella sfera del biologico le categorie meccanico-chimiche e nella sfera dello psicologico le categorie meccaniche e biologiche, corrisponde, su un gradino più alto, la nostra: la difficoltà di utilizzare nella sfera del personale le categorie "cosali", di utilizzare per relazioni tra persone concetti d'ordine, che, secondo la loro origine, provengono da sfere "cosali", chimico-meccaniche, biologiche, psicologiche²³.

Così è ben comprensibile che le categorie "cosali" in fondo siano ancora padrone del campo. Anzi che sia divenuto possibile al pensiero "cosalistico" di accaparrarsi il concetto di scientificità. Che si possa praticamente relegare fuori dell'ambito del reale il tentativo di contrapporre agli ordinamenti "cosali" un ordine personale reale, alla causalità "cosale" una personale ecc. Persino la soluzione idealistica dei problemi personali, che rimanda tutto ciò che concerne la

²² Questo cerca di fare ad esempio il vitalismo con i concetti del pensiero biologico, che erano finora concetti puramente chimico-meccanici.

²³ Qui non saprei invero respingere senz'altro un'obiezione, quella che dice che le categorie che divergono dapprima familiari siano in realtà le più alte, e che la difficoltà consista nell'adattarle verso il basso.

persona e il suo ordine alla sfera dell'ideale, dell'assiologico — anzitutto per salvarne il valore specifico — è di fatto una capitolazione davanti alla dittatura del pensiero "cosalistico".

Se vedo bene, avvertiamo qui una profonda insufficienza. Esigiamo dal pensiero sull'uomo che realmente pensi l'uomo. Pure l'uomo è tale solo se è ente e persona in una concreta unità. Quest'unità è ciò che gli è autenticamente proprio [*Eigentliche*]. Se essa viene dissolta, è dissolto allora quanto è autenticamente proprio all'uomo. Non sopportiamo più che i problemi dell'uomo — che sono i problemi appunto di quest'unità — siano scissi in questioni meccaniche, biologiche, psicologiche, ontologiche, assiologiche, questioni separate in cui non riconosciamo più l'uomo vivente. Queste ricerche specialistiche possiedono ovviamente il loro valore. Ma richiedono di essere incluse nella questione che riguarda la concreta unità dell'uomo. E quanto più difficile, anzi quanto più preoccupante diventa il compito, tanto più è evidente che ci siamo imbattuti nell'autentico problema.

V. *Ordine tra persone: le distinzioni*

Ciò vale anche per il problema dell'ordine personale, di cui si occupa la scienza sociale. Il suo

problema concerne l'ordine tra gli uomini. L'ordine che è formato da viventi persone umane. Palesemente c'è un tale ordine. Ma è qualitativamente diverso da quello meccanico, da quello organico, da quello collettivo-biologico. I concetti tratti da quelle sfere possono essere utilizzati per esso, ma devono conseguire un carattere qualitativamente nuovo; devono venir rifiuti. Non possono semplicemente essere presi dai cristalli, dal corpo animale, dallo Stato di formiche e venir rovesciati sull'uomo. Piuttosto dobbiamo domandare: che cosa significa "ordine", quando sussiste tra persone?

Qui posso solo, senza alcuna pretesa, indicare la direzione in cui mi sembra stare la risposta.

Ci si può avvicinare in duplice modo. Da un lato, se si fa vedere che cosa sia quel fattore qualitativo, che cosa sia persona. Ciò è implicito già nei concetti stessi di ordine. Anch'essi devono avere le qualità di singolarità, irripetibilità, interiorità, dignità e autoappartenenza, di cui si è parlato.

Poi vi è un momento strutturale che tratta il modo in cui ordine e autoappartenenza stanno in relazione reciproca.

Che cosa si trova anzitutto nel concetto di ordine? Da un lato il momento oggettivo, cioè l'indipendenza essenziale dell'ordine, secondo l'es-

sere e la validità, rispetto al singolo da ordinare. L'ordine non scaturisce dai singoli ordinati, ma è qualitativamente autonomo di fronte ad essi. Non può sussistere senza di essi; infatti si realizza in essi, è essi. Ma come ordine non sorge dal conteggio totale delle singole cose e dalla validità dei loro significati. È forma di totalità e come tale in sé fondata, oggettiva, indipendente rispetto al momento singolo.

L'ordine contiene inoltre il momento della stabilità, della univocità, della durata — se si tratta di ordine in successione, a durare è la modalità della successione, la direzione.

Questi momenti non possono sparire nel concetto dell'ordine personale; al contrario, devono raggiungere qui la loro più alta perfezione. Ordine personale non significa in nessun modo ordine meno stabile, allentato, in decadenza. Non significa relativizzazione nel soggettivo. Amicizia, famiglia, circolo, cooperativa di lavoro, confederazione, comunità [*Gemeinde*], Stato sono forme oggettive della totalità, e, in quanto totalità, sono qualitativamente indipendenti rispetto alle persone singole (sono "corpi sociali" — *Körperschaften*). Ordine personale non significa indebolimento della forza vincolante che inerisce al momento dell'ordine, né significa indebolimento della sua costanza. L'ordine personale

avrà in tutta chiarezza il momento dell'autonomia oggettiva e della validità stabile. Anzi la struttura della totalità e la forma vincolante riceveranno addirittura una forza del tutto nuova, perché tale ordine sarà "fatto proprio" in modo del tutto diverso. Quest'ordine si estenderà in una zona qualitativa propria, del tutto nuova, appunto la zona della persona. Dietro all'ordine starà la "persona" e sarà un ordine tale da permettere che la persona sia dietro di esso. Si tratta di molto di più, di un qualcosa di completamente diverso, rispetto all'ordine che formano le api o gli organi del corpo. Quella connessione alla totalità [*Ganzheitsverband*] in cui si trova la persona — e sta in essa con la sua personalità, nel matrimonio, nella comunità, nello Stato; non solo con la sua dimensione fisica! —, penetra molto più profondamente, è più completa, più forte rispetto all'organismo, in cui stanno gli organi, o allo "Stato", in cui stanno solo formiche. Rispetto a ciò che ordina la formica alla sua costruzione, quanto più energetico, compreso nella sua pura dinamicità, è il vincolo che rapporta l'essere singolo all'ordine, inserendolo in esso, allorché il singolo sia vincolato in modo realmente personale e in questo modo s'impegna per la famiglia, per lo Stato! Qui stanno importanti conseguenze per la teoria politica e l'educazione!

D'altro canto: all'essenza dell'ordine personale sembra richiedersi che il singolo non sia stato costretto, afferrato, calcolato, sottoposto a scopi. Ovviamente è giustificato chiedersi in che misura, in genere, nelle tensioni dell'esistenza reale emergerà l'autentico ordine "personale", ovvero in che misura quest'ultimo sarà mescolato con maggiore o minore aggiunta di aspetti impersonali. Ma nella misura in cui si tratta di ordine personale deve starci il singolo e farsi valere come persona. Il che tuttavia è possibile solo quando egli può essere appunto ciò che è come persona: irripetibile, qualitativamente unico, costituito in interiorità e dignità, autoappartenentesi. Ma che significa tutto ciò rispetto all'ordine? Che il singolo stia nell'ordine in modo produttivo. Che non solo lo subisca, ma ad un tempo lo produca. Il che significa: è ordine della libertà, non della costrizione.

Dico: ad un tempo produca. Qui sta l'antinomia essenziale del rapporto. L'ordine personale è bipolare. L'ordine impersonale poggia su ciò che è globale, sovraindividuale, il singolo vi viene introdotto a forza. L'ordine personale come tale è oggettivo-globale, ma insieme soggettivo-individuale. Accede all'essere singolo, ma dev'essere ad un tempo prodotto da esso. Il singolo-personale deve inserirlo nella sua interiorità, nella sua peculiarità e da lì farlo emanare all'esterno libera-

mente come ordine proprio. Non come creato da esso; non come legge posta autonomamente, che egli prescriva alla realtà. Allora sarebbe distrutto il momento essenziale dell'oggettività che si fa incontro — ed esso non sarebbe garantito nemmeno se venisse spostato nel soggetto trascendentale. Dell'essenza dell'ordine è proprio che il singolo ubbidisca, nel senso puro della parola ossia è un ordine, che egli stesso non pone, neppure come soggetto trascendentale, ma che piuttosto accede a lui da quanto è autentico: cioè è oggettivo. Ma quest'ordine oggettivo, che appunto per questo vale per tutti gli ordinati, diventa ordine personale solo quando ad un tempo da ogni singolo viene trasformato nell'ordine della libertà a partire dal suo essere irripetibile. Anzi, ancor più precisamente: è personale solo quando non solo ammette, permette, sopporta, ma richiede quella produzione a partire dall'irripetibile.

Tutti i momenti personali dell'ordine ottengono una nuova struttura dal fatto che quest'ordine vale oggettivamente e per tutti; ma che non costringe, non si intrude, bensì li coglie in una forma specifica, diversa qualitativamente dall'altra: non in modo meccanico, psicologico o biologico, bensì appunto personale. Non è essenzialmente ordine di casi sommabili ma di singolarità. È di volta in volta ordine tra la totalità e que-

sta singolarità, e deve perciò esser costituito di nuovo a partire da ogni singolarità²⁴.

Viviamo una crisi che si deve dire sociale nel senso più vasto del termine. È in ultima analisi il problema di come la persona si collochi negli ordini. Questa crisi emerge spesso nella forma di un confronto con determinati ordini dati, per esempio la Chiesa, il matrimonio ecc. Ma propriamente la crisi consiste nella questione di come, in generale, la persona reale possa collocarsi nell'ordine reale.

Molti sono i punti in cui emerge questa questione. Ecco il problema del matrimonio: come può stare la persona reale nel reale ordine naturale del sangue, della passione, del sesso? Dentro quest'ordine, non solo accanto, o sopra.

²⁴ Desidero solo accennare, a questo punto, che la categoria dell'ordine personale-naturale non è ancora l'ultima nella serie delle forme d'ordine. Sopra di esso sta la "gerarchia", nel senso autentico della parola: l'ordine sacro. È formata a partire da Dio in modo immediato e ontologico, per grazia e rinascita, come ordine dei "Figli di Dio" nella "Chiesa", nel *Corpus Christi mysticum*. Non è già più possibile coglierla con categorie personali naturali, ma ha bisogno delle categorie rivela- late del Figlio di Dio e della Chiesa, qualitativamente diverse da quelle, e sottratte alla misurazione solo-naturale. In questo ordine si esprime ora il più alto, anzi, visto religiosamente, l'autentico ordine: quello che è formato dalla vita interiore di Dio stesso; dalla relazione dell'essenza divina e delle sue Persone, e di queste Persone tra loro (Trinità). Quali categorie vengano in considerazione qui; in quale e sotto quali trasformazioni possano essere applicate qui le categorie naturali d'ordine, è un problema a sé.

Ecco il problema della formazione: come può la persona reale interagire nel contesto dell'insegnamento e dell'educazione?

Ma rimaniamo al nostro problema: come può la persona reale collocarsi nel reale ordine sociale? Un problema diventa qui particolarmente acuto: come può l'ordine essere vincolante per la persona, come può esso sussistere nella forma dell'autorità? Come sono possibili comando e ubbidienza quali atti personali?

Dal XIII secolo il fatto della persona — messo in rilievo specifico già dalla redenzione — è emerso in modo sempre più evidente. La persona è diventata sempre più chiaramente cosciente della sua autonomia. Sempre più acuto s'è fatto il problema di come possa collocarsi in ordini, come possa essere vincolata da ordini. Il problema si è espresso particolarmente in un attacco contro l'autorità; in una messa in dubbio del diritto di quest'ultima. Tale dubbio venne formulato nella proposizione che il vincolo della persona da parte dell'autorità è essenzialmente impossibile, privo di valore, contrario al valore, caratterizzato da eteronomia.

Mi sembra che qui si sia frainteso in ultima analisi un impulso fondamentale²⁵. Chiedersi se

²⁵ <Questo è uno stato di cose che si presenta spesso. Che un impulso o un processo viventi non vengano capiti dal pensiero, e vengano

l'ordine possa vincolare la persona significa in realtà porsi la domanda: quale ordine può vincolare la persona?

Se comprendo giustamente il nostro tempo, la questione vera e propria non è il dubbio sulla possibilità e sulla giustificazione dell'ordine personale in generale, l'assalto contro l'autorità in generale, ma il problema dell'ordine e dell'autorità autentici, cioè riferiti alla persona, a differenza del pensiero e del comportamento "cosali".

Qui viene poi ancora spesso frainteso il termine "autentica" [*echte*] autorità. Viene operato il tentativo di porre l'autenticità nell'elemento dell'entusiasmo e dell'attrazione psicologici; di rendere la validità dell'autorità dipendente dalla concreta attitudine di chi ne è titolare; il tentativo di sostituire l'"ufficio" con il "carisma" ecc. Soltanto che questa è esclusivamente una forma preliminare della soluzione. L'ordine, e quindi anche l'autorità, non possono essere vincolati, nella loro validità, alle concrete qualità di chi li detiene, ma sorgono in un ambito proprio. L'ordine è sempre comunque "per grazia di Dio". Ma, e qui sta il nocciolo: come si rapportano questo ordine e questa autorità alla persona singola?

localizzati in modo sbagliato con concetti insufficienti. Forse a questa unità occorre ripensare a partire da categorie apparentemente superate-> [Questa nota è stata lasciata cadere nella versione pubblicata in *Unterscheidung des Christlichen* (N.d.C.)].

Con quale vivo atteggiamento l'ordine e l'autorità si devono accostare alla persona e devono venire affermati e consentiti da quest'ultima²⁶?

Qui, come in tutto il saggio, non si è mirato a soluzioni, ma a porre il problema quanto più nitidamente possibile.

E si è fatto ciò per servire a qualcosa di più profondo: cioè che la realtà "persona" si faccia vivamente valere. Solo quando cerco di vivere, sempre e dappertutto, come persona, avverto i problemi i quali nascono del fatto che questa specificità, completamente diversa dal resto, si fa valere nella sfera del biologico e dello psicologico. Solo il mettere in gioco l'elemento personale fa emergere i problemi e porta poi le loro soluzioni.

²⁶ <Vorrei qui fare riferimento al significato che sembra emergere nel fatto che le donne, in sempre maggior misura, entrano a far parte degli ordinamenti dello Stato, della società, della creatività ecc., in modo attivo e con responsabilità diretta. Per sua essenza, la donna è unità, non divide gli ambiti, come fa l'uomo. La donna non accoglierà facilmente il fatto che l'elemento personale viene sempre più ignorato, fatto che invece l'uomo accetta con facilità, affrontando i problemi che da ciò sorgono. La donna pretenderà di collocarsi in quanto persona, nello Stato, nel lavoro, nella professione. E con ciò quei problemi verranno presi di petto, fin dai loro aspetti fondativi-> [Questa nota è stata lasciata cadere nella versione pubblicata in *Unterscheidung des Christlichen* (N.d.C.)].

SOMMARIO

<i>Introduzione</i> di Michele Nicoletti.....	5
<i>Romano Guardini</i> <i>Persona e personalità</i>	
I. <i>Compito della sociologia</i>	21
II. <i>Significato del termine "persona"</i>	24
III. <i>Interpretazioni diverse di "persona"</i>	32
IV. <i>Concezioni inadeguate della persona</i>	51
V. <i>Ordine tra persone: le distinzioni</i>	62

Romano Guardini Opera Omnia

VI. *Scritti politici*, a cura di M. Nicoletti
XVI. *Socrate e Platone*, a cura di O. Brino, Introduzione di E. Berti

Opere

- Accettare se stessi*, 3 ed.
L'Angelo. Cinque meditazioni
Ansia per l'uomo, 2 voll. (in ristampa)
Appunti per un'autobiografia
Contemplazione sotto gli alberi
La conversione di S. Agostino, 2 ed.
La coscienza. Il bene - Il raccoglimento, 3 ed. riv.
Dante, 4 ed.
Diario. Appunti e testi dal 1942 al 1964
Il diritto alla vita prima della nascita
Dostojewskij. Il mondo religioso, 5 ed.
Elogio del libro, 2 ed.
L'esistenza e la fede (in ristampa)
L'essenza del cristianesimo, 9 ed.
Etica, a cura di M. Nicoletti e S. Zucal, 2 ed.
Europa. Compiuto e destino, a cura di S. Zucal
Fede - Religione - Esperienza. Saggi teologici, 2 ed.
La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento, 4 ed.
La fine dell'epoca moderna - Il potere, 10 ed.
Hölderlin. Immagine del mondo e religiosità, 2 voll.

Introduzione alla preghiera, 9 ed.
Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo, 3 ed.
Lettere sull'autoformazione, 6 ed.
Libertà - Grazia - Destino, 3 ed.
Linguaggio - Poesia - Interpretazione, 3 ed. aumentata
La Madre del Signore. Una lettera, 2 ed.
Il messaggio di San Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera, 2 ed.
Miracoli e segni, 2 ed.
Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana, a cura di S. Zucal, 2 ed.
La morte di Socrate. Interpretazione dei dialoghi platonici Eufitone, Apologia, Critone e Fedone, 4 ed.
Natale e Capodanno. Pensieri per far chiarezza, 2 ed.
Natura - Cultura - Cristianesimo. Saggi filosofici
L'opera d'arte, 2 ed.
L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente
Parabole
Pascal, 5 ed.
La Pasqua. Meditazioni
Pensatori religiosi, 2 ed.
Persona e personalità, a cura di M. Nicoletti
Pregliera e verità. Meditazioni sul Padre Nostro, 3 ed.
Pregliere teologiche, 6 ed.
Rainer Maria Rilke. Le Elegie duinesi come interpretazione dell'esistenza, 2 ed.

La realtà della Chiesa, 5 ed.
La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù (in ristampa)
Ritratto della malinconia, 5 ed.
La Rosa Bianca, a cura di M. Nicoletti, 8 ill. ft., 2 ed.
Il Rosario della Madonna, 5 ed.
San Francesco, 2 ed.
La Santa Notte. Dall'Avvento all'Epifania
Sapienza dei Salmi (in ristampa)
Il senso della Chiesa (in ristampa)
Lo spirito della liturgia - I santi segni, 10 ed.
Tre interpretazioni scritturistiche. In principio era il Verbo - L'amore cristiano - L'attesa della creazione
Tre scritti sull'università, a cura di M. Farina
Verità. Temi e prospettive della vita morale, 4 ed.
La visione cattolica del mondo, a cura di S. Zucal, 2 ed.
La vita della fede (in ristampa)
Volontà e verità. Esercizi spirituali, 2 ed.