Trilogia della persona. Il pensiero filosofico e l'impegno politico di Denis de Rougemont (1906-1985)

di *Damiano Bondi*

The paper gives a short presentation of thought and action by Denis de Rougemont, a prominent representative of the French personalist movement. It shows how far the events of his personal life led him to outline an idea of person as defence against the collective myths of modernity and as a core of Western culture. At the same time it sketches the role he played in the founding movement of the European Union.

«Il primo compito degli intellettuali, oggi, è di condurre una critica dei *miti collettivi* nati dalla malattia della persona. Poi si tratta di trovare una definizione concreta della persona. Infine, di tradurla in istituzioni o costumi. O, per lo meno, di indicare i limiti, la formula e *gli scopi* di tali istituzioni»[1]. In questa affermazione si può vedere riassunta tutta la vita "intellettuale" di Denis de Rougemont, tutta la sua opera filosofica e tutto il suo impegno politico. In effetti nell'arco dell'intera sua produzione (teoretica come teologica, letteraria come sociologica) è possibile individuare tre poli tematici, intersecantesi ma ben distinguibili, che ne strutturano e ne determinano lo sviluppo, in senso sia diacronico che sincronico. Il primo nucleo, ovvero quello della «critica dei *miti collettivi* nati dalla malattia della persona», può essere fatto risalire, in particolare, alla prima fase del suo pensiero, che va da *Les Méfaits de l'Instruction publique* (1929) fino al suo capolavoro, *L'Amour et l'Occident* (1939). Il secondo nucleo, che consiste nel «trovare una definizione concreta della persona», è invece più facilmente rinvenibile nelle opere rougemontiane degli anni Quaranta e Cinquanta, fra tutte *Les Personnes du Drame* (1944) e *L'Aventure Occidentale de l'Homme* (1957). Il terzo nucleo tematico infine, quello cioè volto a "tradurre" la concezione della persona in «istituzioni o costumi», indicandone «i limiti, la formula e gli scopi», è proprio degli ultimi anni della produzione del filosofo, e riscontrabile in

[1] D. de Rougemont, *Politique de la Personne*, Editions Je Sers, Paris 1934, p. 20.

opere come *L'Un et le Divers* (1970) e *L'Avenir est notre affaire* (1977)[2]. Occupiamoci dunque di scandagliare il contenuto di queste e altre opere, al fine di delineare l'architettura complessiva di una concezione filosofico-politica tra le più ricche e articolate del Novecento.

1. La persona contro i miti collettivi

L'acume filosofico di Rougemont si esprime nei primi anni sotto forma di spirito critico, e il suo primo obiettivo polemico è l'istituzione scolastica. Egli infatti, negativamente segnato dalla propria esperienza personale presso la scuola svizzera di Neuchâtel (dove è nato nel 1906), avverte il bisogno, ormai ventitreenne, di condannarne radicalmente i princìpi basilari, e con essi la stessa concezione moderna dell'istruzione pubblica. *Les Méfaits de l'Instruction publique* esce nel 1929, e è un violento *pamphlet* con «il passo dell'arringa e il timbro dell'invettiva»[3]. In esso non c'è traccia di quello stile sobrio, profondamente analitico e meticoloso nel proprio incedere che caratterizzerà il Rougemont di *L'Amour et l'Occident*. Qui c'è solo la «testimonianza di un giovane in collera»[4], come lui stesso scriverà anni più tardi a commento dell'opera[5]. Un uomo però capace come pochi altri di andare dritto al cuore dei problemi, di scorgere il "fondo" della questione, e così di indicarne una possibile soluzione. Del resto non è esagerato affermare che già in questa prima opera si possono ritrovare *in nuce* quei princìpi fondamentali che diverranno in seguito, adeguatamente ripensati e riformulati, i capisaldi dell'intero pensiero rougemontiano. Fra tutti, la persona. Quando infatti Rougemont afferma che «il ruolo politico e sociale della scuola non è altro

[2] Tale suddivisione ha primariamente un valore funzionale allo sviluppo successivo del nostro discorso intorno al pensiero di Rougemont, pensiero che naturalmente sfugge a una categorizzazione così schematica. In realtà i tre nuclei tematici sopra individuati si ritrovano spesso compresenti in quasi ogni opera del filosofo; è vero però che si possono individuare, nell'arco dell'evoluzione del suo pensiero, alcune fasi di sviluppo specifiche, in ognuna delle quali un nucleo tematico acquista preponderanza rispetto agli altri.

[3] A. Mingardi, *Introduzione* a D. de Rougemont, *I misfatti dell'istruzione pubblica*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005, p. 19.

[4] L'espressione *Des jeunes gens en colère* si suole riferire ai cosiddetti intellettuali "non conformisti degli anni Trenta", tra cui E. Mounier, A. Marc, A. Dandieu e lo stesso Rougemont. Cfr. al riguardo J.-L. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Seuil, Paris 1969, tr. it. *I non conformisti degli anni Trenta*, Cinque Lune, Roma 1972. Cfr. anche N. Bombaci, *Una vita, una testimonianza. Emmanuel Mounier*, Armando Siciliano, Messina 1999, cap. 7 ("Giovani in rivolta"), pp. 85-98.

[5] D. de Rougemont, *Suite des Méfaits*, in *I misfatti dell'istruzione pubblica*, cit., p. 91.

che quello di fabbricare elettori», limitando così «l'uomo al cittadino», per cui si renderebbe necessario «oltrepassare il cittadino e ritrovare l'uomo tutto intero»[6], è impossibile non scorgere in questo *uomo tutto intero* un embrione di ciò che in seguito diverrà per lui la *persona umana autentica*, la quale nella sua dimensione sociale si configurerà come libera da ogni totalitarismo e estranea a ogni conformismo.

Certo, perché Rougemont pervenga a una concezione matura della persona saranno necessari gli incontri parigini con Alexandre Marc, Robert Aron, e in seguito con Emmanuel Mounier; ma sarebbe errato sminuire l'apporto specificamente rougemontiano al costituirsi del primo nucleo dei personalisti francesi. Per es. la celebre espressione *désordre établi* (a indicare polemicamente l'egualitarismo democratico, e insieme l'individualismo borghese), solitamente attribuita a Mounier, si ritrova invece già in *Les Méfaits de l'Instruction publique*, e viene coniata da Rougemont un anno prima del suo trasferimento a Parigi. Inoltre è ragionevole sostenere che l'accento posto dagli autori personalisti sul concetto di "vocazione", come dimensione costitutiva del vissuto esistenziale e religioso della persona umana, sia un lascito più del protestante Rougemont che del cattolico Mounier. È infatti il primo che nel 1934 su "Esprit" scrive perentoriamente: «La persona è una vocazione»[7]. Dove la particella *una* davanti a *vocazione* andrebbe forse intesa come attributo numerale più che come articolo indeterminativo. Ciò che vuol dire l'autore infatti è che ogni persona è *una* vocazione ben specifica, unica e singolare, diversa da tutte le altre. «La persona è la testimonianza di una vocazione ricevuta a cui si obbedisce. Io sono persona nella misura in cui la mia azione promana dalla mia vocazione, fosse anche al prezzo della vita del mio individuo»[8]. Rougemont istituisce qui un rapporto dialettico tra *persona* e *individuo* che sarà proprio anche di Mounier. Quest'ultimo infatti scriverà che l'«individuo resta l'appoggio necessario allo sviluppo della persona, donde le vengono i suoi alimenti oscuri»[9]; e Rougemont, facendogli

[6] Id., *Les Méfaits de l'Instruction publique*, Eureka, Lausanne 1972 (1929[1]), tr. it. *I misfatti dell'istruzione pubblica*, cit., p. 69, 76.

[7] Id., *Definition de la Personne*, "Esprit", 12/1934, p. 373.

[8] *Ivi*, p. 375.

[9] E. Mounier, *Le Personnalisme*, Paris 1949, tr.it. *Il personalismo*, A.V.E. Roma 1989, p. 68; Id., *Manifeste au service du personnalisme*, Paris 1936, tr. it. *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Ecumenica, Bari 1975, pp. 68-70. Possiamo dunque dire, con Silvio Morigi, che in Mounier «la persona è energia formatrice che si esercita sulla materia dell'individuo, ma senza annullarlo, proprio perché si incarna in esso» (S. Morigi, *La "vertigine della profondità". "Interiorizzazione" ed "esteriorizzazione" come "sistole e diastole" della persona in Emmanuel Mounier*, in AA.VV., *Alla "scuola" del personalismo*, a c. di S.S. Macchietti, Bulzoni, Roma 2006, p. 91).

eco, preciserà che «la persona è distinta dall'individuo, ma non può esistere senza di lui; e l'individuo non è il contrario della persona, ne è piuttosto la condizione necessaria»[10]. Si tratterebbe allora di far sì che «la persona unica si edifichi nell'individuo»[11], ovvero che «l'essere spirituale, responsabile d'una vocazione, si edifichi nell'essere naturale, malgrado le contraddizioni di cui può soffrire quest'ultimo»[12].

Recentemente il filosofo e teologo Robert Spaemann ha affermato, in maniera del tutto analoga, che mentre gli animali *sono* naturali, le persone *hanno* una natura, ovvero si relazionano rispetto alla propria "datità" (rispetto al proprio *individuo*) secondo le modalità dell'*avere* e del *disporre di*[13]. Ciò tuttavia non significa affatto che la natura individuale vada squalificata come negativa, giacché essa è il presupposto necessario per lo sviluppo della persona; quest'ultima anzi è chiamata a *incarnarsi* in essa, ovvero a disporre del proprio individuo secondo la propria vocazione. È dunque necessario ogni uomo "faccia i conti" con i propri limiti concreti, con i propri vincoli creaturali, al fine di conseguire una libertà che non si configuri come un astratto volontarismo dello spirito, bensì come un'azione positiva e effettiva su di una specifica realtà. «Io chiamerò libero un uomo che possiede se stesso»[14], afferma recisamente Rougemont. Tuttavia è proprio questa chiamata alla libertà personale ciò che intimorisce l'uomo. Così egli spesso ne rifugge, abdicando alla propria essenza più profonda e rifugiandosi al contempo sotto la sagoma di *leviatani* dall'aspetto variamente fatalistico, affinché essi lo liberino da quel senso opprimente di responsabilità rispetto alla propria vita. È questa l'interpretazione rougemontiana dei totalitarismi novecenteschi a lui contemporanei. Essi non sono altro che "miti" forgiati dalla paura degli uomini di essere *persone* autentiche, di rispondere alla propria vocazione, di accettare il rischio di un'esistenza libera. Stalin e Hitler, in quest'ottica, incarnano un modello di Società fondato sull'alienazione della persona. Il paradigma comune di fondo è rappresentato dall'ideologia del collettivismo, secondo cui «il bene comune viene prima del bene particolare, e l'uomo non ha valore se non per la sua attività al servizio del popolo o del proletariato, cioè, concretamente, al servizio del Partito, che secondo le parole del

[10] D. de Rougemont, *Inédits*, La Baconnière, Neuchâtel 1988, p. 163.

[11] Id., *Les Mythes de l'Amour*, Gallimard, Paris 1972 (1967[1]), p. 273.

[12] Id., *Les Personnes du Drame*, La Baconnière, Neuchâtel 1945, p. 213.

[13] R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart 1996, tr. it. *Persone. Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, Laterza 2007[2], p. 83, 93, 104, 192.

[14] D. de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, Librairie PLON, Paris 1939, 1956[2], 1972[3], tr. it. *L'Amore e l'Occidente*, Bur, Milano 2006 (RCS 1977[1]), p. 338.

Führer è "la volontà organizzata della nazione"»[15]. È la Nazione a avere un Destino, non l'uomo a fare la storia; è lo Stato a dover essere servito dal cittadino, non il cittadino a beneficiare dei servizi che lo Stato gli offre; è lo *Stato-Nazione* (altro fortunato termine coniato dai personalisti) a fornire un orizzonte di senso alle azioni dell'uomo, e non più un appello trascendente a ogni ordine umano. In definitiva dunque «i miti collettivi non esprimono altro che una certa attitudine, l'attitudine dimissionaria dell'uomo che fugge davanti alla propria vocazione»[16].

Ora non esistono soltanto miti politici, che anzi sono i più facilmente smascherabili proprio perché assumono una forma esteriore e visibile. Vi sono dimissioni spirituali ben più profonde e radicate nella cultura occidentale, come il grande mito dell'*amour-passion*, alla cui disamina Rougemont dedica il suo volume più celebre, *L'Amour et l'Occident* (1939). In quest'opera del resto si trova anche una concezione del "mito" ben più meditata e consapevole, che risente delle frequentazioni rougemontiane presso il *Collège de Sociologie*[17]. È proprio Rougemont infatti a ammettere che, nonostante profonde differenze (e diffidenze)[18] lo separino dal pensiero di Bataille, prima di aver frequentato il *Collège* egli stesso non aveva considerato il tema dell'amore se non come una questione privata e individuale, tralasciandone i caratteri collettivi e mitico-sacrali[19]. Caratteri che invece, adeguatamente messi in luce e argomentati con perizia, contribuiranno a fare di *L'Amour et l'Occident* uno dei più grandi successi editoriali dell'epoca, in termini di vendite, diffusione e influenza culturale[20]. La tesi centrale del volume è

[15] Id., *Penser avec les mains*, Albin Michel, Paris 1936, p. 103.

[16] Id., *Politique de la Personne*, cit., p. 50.

[17] È documentato il fatto che Rougemont abbia frequentato il *Collège* dal novembre 1937 al luglio 1939, tenendovi anche alcune conferenze. È soprattutto la prima parte di *L'Amour et l'Occident* a risentire di tali incontri, giacché i capitoli della seconda parte furono scritti per primi, e uscirono in forma quasi definitiva su "Esprit" nei numeri di settembre e novembre 1938. Cfr. L. Passerini, *Storie d'amore e d'Europa*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli-Roma 2008, p. 185; G. Bataille, *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 255 n., 272 n., 281 n., 287 n.; D. de Rougemont, *La passion contre le mariage*, "Esprit", 9/1938, pp. 652-670; D. de Rougemont, *L'amour action, ou de la fidélité*, "Esprit", 11/1938, pp. 231-256.

[18] Egli non esitò a definire la sociologia una «scienza di mitomani» (D. de Rougemont, *Politique de la Personne*, cit., p. 18)

[19] Intervista rilasciata a E. Hélisse nel 1939 sul settimanale "Tribune de France", cit. da L. Passerini, *Storie d'amore e d'Europa*, cit., p. 185.

[20] Nel 1983 de Rougemont stilò una lista delle traduzioni di *L'Amour et l'Occident*, in cui compaiono edizioni in inglese, olandese, italiano, spagnolo, svedese, tedesco, portoghese, polacco, serbo-croato, rumeno e ungherese. In un'altra lista, non datata, sono annotate anche edizioni in afrikaans, catalano, danese, greco, norvegese, giapponese, ceco, arabo e coreano (cfr. L. Passerini, *op. cit.*, p. 216, 373 n., 219). Sull'influenza culturale dell'opera rougemon-

dirompente: la concezione occidentale dell'amore non è altro che una forma secolarizzata di dottrine spiritualiste gnostico-manichee, che a causa dell'influenza del catarismo sulla poesia cortese si sono poi diffuse in tutta la nostra letteratura. Di conseguenza quella che a prima vista sembrerebbe l'esaltazione della passione carnale, in realtà non sarebbe altro che una maschera dell'Eros perennemente inappagato, del desiderio che necessita di essere sempre nuovamente ostacolato per poter continuare a ardere. E l'esito necessario di questo "desiderio di desiderare" sarà la morte corporale, perché solo "in spirito" si potrà realizzare quella fusione degli amanti prima ostacolata dalla prigionia della finitudine corporale.

Eros e *Thanatos* sarebbero dunque strettamente legati, giacché il desiderio d'amore celerebbe un ben più profondo desiderio di morte. Quest'ultimo tuttavia resterebbe qualcosa di inconfessabile alla coscienza degli amanti. Ecco che allora si avvertirebbe la necessità di elaborare dei *miti* volti da una parte a esprimere e trasmettere il contenuto dottrinale della passione mortale, e dall'altra a contenerne la potenzialità distruttiva attraverso forme socialmente accettabili. In quest'ottica viene interpretato il *mito* di Tristano e Isotta, considerato da Rougemont l'archetipo dell'*amour-passion*: un amore che pare anelare alla propria realizzazione, mentre invece la rifugge sempre, perché vive dell'ostacolo, e non della presenza concreta dell'altro. La spada che Tristano pone tra il suo corpo e quello di Isotta, entrambi nudi, nella foresta è indice di questa ricerca spasmodica di qualcosa che separi i due amanti. Allo stesso modo il matrimonio di Tristano con l'altra Isotta, quella "dalle bianche mani", sembra trovare spiegazione soltanto se si concorda con Rougemont nel riconoscervi la volontà degli amanti di restare sempre lontani per potersi così desiderare in eterno, e al contempo di denunciare la fedeltà matrimoniale come la tomba dell'Eros celeste. In definitiva per Rougemont «*Tristano non ama Isotta, ma l'amore stesso*, e al di là di questo amore la morte, cioè la liberazione dell'Io colpevole e schiavo»[21]. Ma l'amore per la morte, l'abbiamo detto, è inconfessabile, e deve dunque trovare una via simbolica per esprimersi. Nel mito di Tristano questa funzione è svolta dal filtro magico, causa apparente del desiderio d'amore. Esso riveste la passione di fatalità, facendola apparire come una condanna cui gli amanti non possono ribellarsi. Meglio ancora, il filtro è l'«alibi della passione»[22]: un dio senza nome, una forza cieca che permette agli amanti

tiana (attestata da centinaia di lettere e decine di recensioni, interviste, film ispirati, ecc.) cfr. ancora il meticoloso saggio di L. Passerini, *op. cit.*, pp. 206-227.

[21] D. de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, cit., p. 366.

[22] *Ivi*, p. 94.

di non sentirsi responsabili delle proprie pene. «Tristano e Isotta si amano, ma senza amarsi affatto; hanno peccato, ma non possono pentirsene, perché non ne sono responsabili; si confessano, ma non vogliono guarire»[23]. Anche l'amore-passione dunque sarebbe un grande *mito collettivo* dell'Occidente, profondamente spersonalizzante. In esso l'altro non viene amato come è in sé, nella realtà irriducibile della sua speranza e della sua angoscia, bensì come pretesto per un'auto-esaltazione narcisistica che culmina con la morte. Al contrario l'amore del prossimo, in cui consiste l'*Agape* cristiana, presuppone «l'accettazione del diverso, quindi dell'incompleto, la presa sul concreto nelle sue limitazioni»[24], e perciò è capace di fondare la *persona*, preservandone l'unicità e la diversità. Ecco dunque che il personalismo rougemontiano si delinea come un'attitudine profondamente realista a fare i conti con la differenza e la diversità, laddove invece i tentativi idealistici di pervenire a un Bene comune, uguale per tutti, sono destinati necessariamente a fallire, sfociando nei totalitarismi politici o nella massificazione omologante.

2. Una definizione concreta

Come è possibile che si dia una definizione *concreta*? Una definizione, per definizione, è qualcosa di concettuale, di immateriale, dunque non di concreto. Eppure Rougemont afferma la necessità di pervenire a una «definizione concreta della persona». A ben vedere per lui si può dare una definizione concreta *soltanto* della persona, giacché la persona è una realtà essenzialmente dialettica, in perenne tensione tra la propria datità naturale/individuale e la propria realizzazione *vocazionale*. «L'apparizione della persona è legata all'apparizione di una tensione, poiché da una parte essa è determinata per delle condizioni date, d'altra parte essa ha per fine di superarle e di renderle creatrici»[25]. In questa concezione si possono ravvisare delle nervature spiccatamente kierkegaardiane, peraltro apertamente dichiarate. Il pensatore danese, cui Rougemont in *Les Personnes du Drame* dedica alcune tra le sue pagine più dense e originali[26], viene presentato come l'unico in grado di combattere l'*Aufhebung* hegeliana, proponendo come chiave erme-

[23] *Ivi*, p. 82.

[24] *Ivi*, p. 377.

[25] D. de Rougemont, *Politique de la Personne*, cit., p. 181. Per un approfondimento circa la peculiare concezione derougemontiana della dialettica esistenziale, mi permetto di rimandare a D. Bondi, *La Croce e il Kairós. Radici teologiche dell'impegno politico in Denis de Rougemont*, ("Davar", n. 5), Diabasis, Reggio Emilia 2010, pp. 203-214.

[26] Id., *Les Personnes du Drame*, La Baconnière, Neuchâtel 1945, pp. 51-104.

neutica fondamentale dell'esistenza una «dialettica simultanea, irriducibile, vivente»[27], in cui è la stessa tensione fra i due poli dell'opposizione a alimentare la vitalità creatrice che ne scaturisce, e non la loro risoluzione in una sintesi pacifica: *tertium non datur*. Ora il modello di una simile concezione della persona umana ci è fornito dal dogma cristiano dell'Incarnazione, che «porta all'estremo la coesistenza dei contrari, nell'inconcepibile definizione della persona di Gesù Cristo come "vero Dio e vero uomo", nello stesso tempo»[28]. L'Incarnazione è veramente, potremmo dire, una *definizione concreta* della *persona*, giacché in Cristo si misura la possibilità di assumere in sé il dramma cruciale dell'esistenza, facendone soltanto in questo modo strumento di autentica salvezza e realizzazione. Questa idea è una sorta di costante del pensiero rougemontiano. Egli la delinea chiaramente già in un suo articolo giovanile pubblicato su "Esprit", intitolato appunto *Definition de la Personne*. «L'immaginazione della persona allo stato puro rimarrebbe ai nostri occhi una specie di utopia ontologica, se la Rivelazione non ne attestasse l'atto storico. L'Incarnazione totale di Dio nell'uomo, l'umanità perfetta di Gesù Cristo è il limite raggiunto dalla persona nella storia, il fatto estremo, il *concretissimum* a partire dal quale noi possiamo pensare attivamente la persona, ovvero ridurre la distanza che separa la nostra vita dalla nostra vocazione»[29].

Pensare attivamente la persona significa dunque farne, secondo una terminologia ripresa da Éric Weil, «il centro focale di un'attitudine». Paul-Louis Landsberg la designerebbe con il termine di *Ausweis*, ovvero come una

[27] Id., *Le Paysan du Danube*, L'Âge de l'Homme, Clamecy 1995 (1932[1]), p. 16.

[28] Id., *L'Un et le Divers*, La Baconnière, Neuchâtel 1970, tr. it. *L'uno e il diverso*, Edizioni Lavoro, Roma 1995, p. 32.

[29] Id., *Definition de la Personne*, "Esprit", cit., p. 376. In questo senso i profeti, secondo Rougemont, sono coloro che più di ogni altro uomo assottigliano la distanza che separa la *vita* dalla *vocazione*, fino al punto che la loro vocazione diventa tutta la loro vita, e che muoiono per averla compiuta. Citando Karl Barth (suo grande padre spirituale insieme a Kierkegaard), per cui «un profeta sorge e cade con la sua missione» (*er steht und fällt mit seiner Mission*), Rougemont afferma infatti che «niente sarebbe più ridicolo del tentare di delineare la *psicologia* di un profeta; e se lo si facesse, allora questa si ridurrebbe alla sintassi e allo stile del suo messaggio» (D. de Rougemont, *Les Personnes du Drame*, cit., p. 74 in nota). Infine, se la «vocazione profetica degli uomini di Dio dell'Antica Alleanza si confonde con la parola che li condurrà al martirio», giacché la Parola detta è la loro via, la loro verità e la loro vita in questo mondo e essi muoiono per averla detta, e non hanno altro compito (*ivi*, p. 74), allora questo varrà tanto più per Colui che è la Parola stessa, e che incarnandosi proclama la Nuova Alleanza: «La psicologia della persona perfetta – cioè Cristo – si ridurrebbe semplicemente alla sua storia, all'enunciazione delle testimonianze visibili che essa produce – ovvero i Vangeli» (D. de Rougemont, *Definition de la Personne*, cit., p. 375).

realtà propria dell'ambito del mostrare, e non del dimostrare[30]. Ora questo *mostrare* rinvia a una postura eminentemente rivelativa, nel senso che la realtà della persona non si *dimostra*, bensì si rivela attraverso i suoi *atti* concreti. L'*atto* infatti, inteso come azione cosciente rivolta verso un *telos* specifico, è proprio ciò che è capace di «ridurre la distanza tra la nostra vita e la nostra vocazione». Esso diventa allora una sorta di paradigma stesso dell'essere persona. «La persona, per come vengo a definirla, non è uno stato, ma un *atto*. L'uomo diventa persona nella misura in cui si manifesta *concretamente*, in un modo che gli è *particolare*, secondo un compito che gli è *proprio* e del quale diviene responsabile»[31]. La persona autentica agisce in vista di un fine, e qui si situa la sua libertà essenziale. Nella motivazione che spinge all'azione lo scopo inteso si fa causa movente. L'intenzione è tensione tra la volontà e l'azione. E l'atto *presente* diviene così testimonianza della convergenza tra il *futuro* a-teso e il *passato* in-teso. «La nostra vocazione è sempre *hic et nunc*»[32], «nell'atto che rende l'eternità presente»[33].

In *L'Aventure Occidentale de l'Homme* (1957), opera che può essere considerata la *summa* di tutta la sua filosofia, Rougemont approfondisce ulteriormente la questione, concentrandosi sulla doppia genesi (greco-romana e cristiana) della nozione di persona. Con l'ellenismo si era sviluppata la concezione dell'individuo come essere distinto, e della permanenza di tale essere attraverso le sue diverse modalità (essenza, sostanza, ipostasi). D'altro canto nel mondo romano il termine *persona*, in principio utilizzato per designare la maschera dell'attore e poi il suo ruolo, era giunto a indicare l'uomo stesso in quanto cittadino. Infine i Padri dei grandi Concili Ecumenici hanno operato la pericolosa trasmutazione di un termine latino (*persona* in quanto *valenza*, definita per la sua relazione a un contesto) e di un contenuto greco (*individuo* in quanto *atomo*, esistente in sé) in un dogma esprimente la natura tripla e una della Divinità rivelata in Gesù, uomo e Dio insieme. «Le relazioni che il cristianesimo definisce tra l'uomo e il "suo" Dio sono personali. Dio è personale. La Trinità è composta di tre Persone. Il modello di ogni persona umana è dato dall'Incarnazione di Cristo figlio di Dio in Gesù figlio di Maria

[30] Cfr. P. Ricoeur, *Meurt la personnalisme, revient la personne*, "Esprit", 1/1983, pp. 113-119, tr. it. *Muore il personalismo, ritorna la persona*, in Id., *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 21-36.

[31] D. de Rougemont, *Politique de la Personne*, cit., p. 17, 80-181.

[32] Id., *L'Amour et l'Occident*, cit., p. 378. Proprio "Hic et Nunc" era il titolo della rivista di ispirazione barthiana che Rougemont fondò nel 1932, insieme (tra gli altri) a Henry Corbin e Roland de Pury.

[33] Id., *Les Personnes du Drame*, cit., p. 66.

– essendo Gesù Cristo "vero uomo e vero Dio"»[34]. In questo modo la *persona* è divenuta «il fatto specifico e capitale dell'antropologia occidentale»[35]. Seguendo il modello teologico infatti i primi filosofi cristiani si sono serviti del termine «per designare la realtà dell'uomo in un mondo cristianizzato. Anche quest'uomo infatti – così come le Persone della Trinità divina e le due nature co-esistenti nella persona di Cristo – è al tempo stesso autonomo e in relazione... È Dio stesso che, attraverso la vocazione che manda all'uomo, distingue quest'uomo da tutti gli altri e lo rimette in relazioni concrete coi suoi simili... Ciò che libera l'uomo lo rende anche responsabile di fronte agli altri. E viceversa, ciò che unisce la comunità la obbliga anche a rispettare le vocazioni individuali»[36]. «Abbiamo ritrovato, in questa dottrina dell'uomo, le stesse strutture esistenti nella dottrina della Chiesa: la stessa posizione centrale che definisce contemporaneamente l'unione e la diversità, l'impegno e la libertà, i diritti del tutto e i diritti delle parti»[37].

Siamo qui di fronte a una dottrina dialettica, paradossale dell'esistenza umana, che si configura dunque come la *posizione centrale* da ritrovare necessariamente al fine di arginare i due pericoli *estremisti* del materialismo e dello spiritualismo. Oggi essi sono politicamente declinati, secondo Rougemont, nelle forme del collettivismo e dell'individualismo. Addirittura il contesto socio-culturale di metà Novecento presenterebbe alcune analogie con quello in cui si verificò la nascita stessa del Cristianesimo. «La Grecia individualista trionfò sulla comunità barbara del sangue, ma più tardi cadde nell'anarchia. Roma trionfò sull'anarchia e poi cadde sotto il peso del suo apparato collettivista». Fu appunto in questa situazione di vuoto sociale che si produsse «l'evento unico dell'Incarnazione, che apporta alla domanda dei tempi la risposta eterna della Chiesa». E questa situazione «ricorda stranamente la lotta presente tra democrazie individualiste e Stati totalitari»[38]. Si ripropone incessantemente dunque (mascherato da correnti esoteriche, da movimenti filosofici, da ideologie politiche) «un doppio pericolo simultaneo:

[34] Id., *Les Mythes de l'Amour*, Gallimard, 1972 (1967[1]), p. 14.

[35] Id., *L'Aventure Occidentale de l'Homme*, L'Age de l'Homme, Lausanne 2002 (Albin Michel, Paris 1957[1]), p. 60 s. Per un approfondimento circa la "genesi teologica" della persona, e sui suoi risvolti teologici e filosofici, mi permetto di rimandare a D. Bondi, *Persone divine, persona umana. Appunti e spunti per un personalismo trinitario*, consultabile su http://mondodomani.org/teologia/bondi2011.htm (di prossima pubblicazione cartacea).

[36] Id., *Federalismo ed ecumenismo*, in S. Locatelli e G. Huen de Florentiis, *Denis de Rougemont. La vita e il pensiero*, Ferro Edizioni, Milano 1965, p. 52.

[37] *Ivi*, p. 73.

[38] Id., *The Christian Opportunity*, Holt, Rinehart & Wiston, New York 1963, tr.it. *L'opportunità cristiana*, Edizioni Paoline, Alba 1966, p. 204 s.

quello della fuga verso la salvezza individuale, e quello dell'abbandono al sacro collettivo: malattia "greca" e malattia "romana" della persona»[39]. Malattie a cui si può cercare cura unicamente sforzandosi di «circoscrivere il punto centrale, il focolaio irradiante, il cuore dell'umana realtà dove si fa udire il richiamo dei fini più lontani: l'atto al tempo stesso immediato e trascendente della persona»[40].

3. Per una politica della persona

Ora, la traduzione socio-politica corretta della filosofia della persona, secondo Rougemont, è il federalismo. Egli del resto si trova naturalmente portato a fare propria l'idea federale. La sua patria natìa (e poi ideale) è infatti la Svizzera, «il cuore pulsante dell'Europa»[41]. Così quando arriva a Parigi e entra in contatto con il circolo dei personalisti, egli diviene subito uno dei massimi teorici di quella *rivoluzione necessaria* che Robert Aron e Arnaud Dandieu cercavano di tradurre in proposte concrete di riforma sociale[42]. L'assunto basilare di tale "ordine nuovo", capace di far fronte al "disordine stabilito", è perentorio e icastico nella sua formulazione: «Il fine della società è la persona»[43]. Laddove invece l'ideale regolatore (spesso inconfessato) delle società collettiviste sarebbe esattamente l'opposto: lo scopo dell'uomo è la società, l'individuo trova nel suo essere inserito nella società la propria ragion d'essere. Ciò premesso, risulta evidente che «delle leggi fondate sulla persona sono obbligate a tener conto in primo luogo delle diversità personali, poi locali, poi regionali»[44], e dunque a strutturarsi secondo un'architettura federale. «È infatti nel gruppo locale che la persona può realizzarsi; perché qui i compiti civici si presentano sulla scala dell'individuo, e il servizio concreto nella comunità è reso possibile»[45].

Tuttavia, le vicissitudini geo-politiche della prima metà del Novecento seguiranno traiettorie ben diverse, e porteranno lo stesso Rougemont a confrontarsi con realtà molto lontane dalla fervente Parigi degli anni Trenta. Nel 1940, venuto a sapere della presa di Parigi da parte delle truppe naziste,

[39] Id., *L'Aventure Occidentale de l'Homme*, cit., p. 64.
[40] Id., *Penser avec les mains*, cit., p. 249.
[41] Cfr. D. de Rougemont e C. Muret, *The Heart of Europe*, Duell, Sloan & Pearce, New York 1941.
[42] Cfr. A. Dandieu e R. Aron, *La Révolution nécessaire*, Grasset, Paris 1933.
[43] D. de Rougemont, *Politique de la Personne*, cit., p. 23.
[44] *Ivi*, p. 58.
[45] D. de Rougemont, *The Christian Opportunity*, cit., p. 208.

egli scrive un breve ma incisivo articolo per la "Gazette de Lausanne", che gli causa prima l'arresto per attentato alla neutralità svizzera, e poco dopo l'esilio negli Stati Uniti, dove rimane per sei anni. Nel 1946 finalmente torna in Europa. Aveva infatti ricevuto «una lettera d'invito per andare a Ginevra a tenere una conferenza sull'Europa, per conto di una nuova organizzazione che si chiamava *Rencontres internationales*. Era veramente un *godsent*, come dicono gli inglesi... Sono arrivato a Parigi, dove mi sono fermato per un po', per vedere come era diventata l'Europa dopo quegli anni d'occupazione. Poi ho ritrovato i miei genitori a Neuchâtel, ho preparato la conferenza e l'ho tenuta il giorno stesso in cui compivo quarant'anni, l'8 settembre 1946... Senza che me ne rendessi conto, quello fu il mio primo gesto di *engagement* europeo»[46].

Dall'esperienza americana Rougemont matura la convinzione che la *cultura europea* sia effettivamente *qualcosa* («a chi nega l'originalità della nostra cultura, e che essa ci è comune da Capo Nord al Peloponneso, io rispondo: "Viaggiate! Lasciate l'Europa e la scoprirete!" Vista dal di fuori, l'Europa è evidente!»[47]), e al contempo si rende conto che per preservarne la specificità è necessario darle una forma politica unitaria, modellata secondo il sistema degli Stati Uniti d'America, ovvero secondo una struttura federale.

[46] Id., *Libertà, responsabilità, amore*, Ed. Casagrande – Jaca Book, Bellinzona 1990, pp. 23-25. All'incontro ginevrino parteciparono fra gli altri anche Bernanos, Lukàcs e Jaspers. Circa la nozione di *engagement*, associata comunemente al pensiero sartriano, Rougemont ribadisce con forza che i primi a tematizzarla filosoficamente furono i personalisti, e che il significato che tale termine assumeva nei loro scritti era del tutto originale rispetto alla vulgata sartriana successiva. Infatti, scrive Rougemont ancora nel 1978, anche se «il termine *engagement* si trova mondialmente associato al nome di J.-P. Sartre dopo la seconda guerra mondiale» (e esso è inteso come «imbrigliamento in un partito totalitario o in un gruppuscolo sovversivo»), il suo senso originario, «pressappoco il contrario» di quest'ultimo, è invece quello «che i personalisti dettero al termine già negli anni Trenta». Egli inoltre ricorda che il titolo del primo capitolo della sua opera *Politique de la Personne* (1934) era proprio *L'engagement politique*, e che con tale nozione egli non intendeva indicare tanto la necessità per l'intellettuale di schierarsi pubblicamente e continuamente in merito alle questioni più disparate, quanto piuttosto l'essere costretto a farlo nell'attuale situazione di crisi (che sarebbe sfociata nel secondo conflitto mondiale), proprio perché essa minava le basi della sua stessa attività, nella fattispecie la libertà da ogni compromesso col potere politico. «Io faccio della politica perché si arrivi a non farne più, o piuttosto perché un giorno gli uomini come me – che del fare politica non hanno né il gusto né le abilità né l'obbligo – possano trarsi fuori da questa cattiva battaglia, e volgere altrove la loro violenza. Più esattamente ancora, se faccio della politica, è meno per salvare il mondo che per compiere i doveri dell'intellettuale impegnato (*engagé*) suo malgrado nel disordine dell'epoca» (D. de Rougemont, *Contribution à une recherche éventuelle sur les sources de la notion d'engagement de l'écrivain*, "Cadmos", [1978], pp. 17-25).

[47] D. de Rougemont, *L'Europa, unità di cultura*, in S. Locatelli e G. Huen de Florentiis, *Denis de Rougemont. La vita e il pensiero*, cit., p. 128.

Questa del resto non sarebbe una forzatura indebita rispetto all'autentico spirito europeo, quanto piuttosto la sua concreta incarnazione politica, già prefigurata dall'organizzazione elvetica. Infatti l'Europa stessa, nella visione di Rougemont, è la «patria della diversità, ovvero la patria delle antinomie inseparabili: autorità e libertà, persona e comunità, tradizione e innovazione, destra e sinistra, nord e sud, evangelismo e ritualismo, riformismo e rivoluzione, mito e scienza, eresia creatrice e sana dottrina, bisogno di sicurezza e gusto per il rischio, conformismo che mantiene i valori e originalità che li contesta e li rinnova»[48]. Essa dunque «può trovare la sua unità paradossale soltanto nel libero gioco delle sue diversità»[49], che tradotto in termini politici significa organizzandosi secondo un sistema federale, il quale unisca le comunità soltanto nella misura in cui solo la loro unione può salvaguardarne l'autonomia[50]. Si ritrova così evidentemente nella concezione rougemontiana del federalismo quella stessa idea della *tensione feconda* tra poli opposti che caratterizza per lui la *persona*.

Convinto dell'importanza di promuovere una simile causa per salvare la specificità culturale europea e preservarla da futuri possibili conflitti, Rougemont vi consacrerà gran parte della sua vita e del suo impegno intellettuale, a partire dagli anni Cinquanta fino alla morte. Già nel 1948, allo storico Congresso dell'Aia presieduto da Wiston Churchill, egli sarà il relatore della commissione culturale, e la *résolution* da lui redatta sarà approvata all'unanimità. Nel 1950 darà vita al Centro Europeo della Cultura (CEC), di cui sarà presidente a vita. L'anno seguente fonderà l'Associazione Europea dei Festival di Musica (AEFM), e parteciperà attivamente ai lavori preparatori di quello che poi diverrà il CERN. Nel 1952 ancora lo vediamo in una foto, seduto tra De Gasperi e A. Toynbee, in veste di presidente della prima Tavola Rotonda del Consiglio d'Europa[51]. L'impegno concreto in favore dell'Unione Europea farà sì che le opere rougemontiane degli anni Sessanta e Settanta siano maggiormente orientate verso la *praxis*, e dirette spesso a problemi contingenti. Ciò le rende paradossalmente più datate delle altre, di carattere maggiormente teoretico. Non mancano tuttavia, anche in tali scritti, notevoli spunti di interesse attuale, come per es. in *L'Avenir est notre affaire* (1977), ove viene trattato ampiamente il problema dell'ecologia secondo

[48] Id., *L'Un et le Divers*, cit., p. 33 s.

[49] Id., *Originalità della cultura europea*, in S. Locatelli e G. Huen de Florentiis, *Denis de Rougemont. La vita e il pensiero*, cit., p. 131.

[50] Id., *L'Amour et l'Occident*, cit., p. 463.

[51] Cfr. C. Laurenti, *Ré et rétour. Viaggio in estremo occidente*, in D. de Rougemont, *Diario di un intellettuale disoccupato*, Fazi Editore, Roma 1997, p. 236 (*Journal d'un Intellectuel en chômage*, Albin Michel, Paris 1937[1]).

una prospettiva personalista e federalista. Tale interesse sarà ulteriormente coltivato da Rougemont, tanto che egli stesso fonderà, insieme a Jacques Ellul, la prima associazione ecologista europea, ECOROPA.

Bisogna tuttavia riconoscere che la visione socio-politica rougemontiana sarà destinata a non trovare attuazione, poiché prevarranno all'interno del movimento di fondazione dell'Unione Europea interessi di natura del tutto diversa dalla preoccupazione per l'avvenire della cultura occidentale e per la salvaguardia della *persona*. Al primo posto verrà messo l'interesse economico-fiscale, secondo una mentalità che Rougemont non avrebbe esitato a condannare come riflusso di dottrine prima borghesi e poi marxiste. Ancora nel 1985, pochi mesi prima di morire, egli in proposito ricordava con soddisfazione come lo stesso Jean Monnet, che era «il classico esempio di uno che voleva creare l'Europa sull'economia» (e che quando parlava con Rougemont lo guardava «con un sorrisetto di condiscendenza, come se dicesse "ci sono dei tipi strambi che si occupano di cose come la cultura"»), sul punto di morte avesse affermato, riferendosi alla sua azione per l'Europa: «Se dovessi ricominciare da capo, ricomincerei dalla cultura»[52]. In effetti il travisamento della visione federalista europea da un lato ha probabilmente nuociuto all'efficacia del movimento europeista *tout-court*, dall'altro ha contribuito a squalificare la stessa concezione del federalismo politico. Rougemont in merito era stato quantomai profetico: «La sfortuna congenita del federalismo sta nel fatto di essere un concetto dialettico, ambiguo, che autorizza (o comunque incoraggia) i più inverosimili strafalcioni concettuali»[53]. Così «avremo federalisti che non penseranno che a fare l'unione e a rafforzarla, e avremo federalisti preoccupati prima di tutto di salvaguardare i diritti di ogni nazione o regione contro le ingerenze del potere centrale. *Una nuova sinistra e una nuova destra.* E si dovrà continuamente ricordare ai due partiti che il federalismo vero non è in nessuna di queste due tendenze, ma invece nella loro coesistenza accettata, nel loro dialogo, nella loro tensione feconda»[54]. Ancora una volta viene ribadita la natura dialettica e mai compiutamente risolta del pensiero politico rougemontiano, così come, abbiamo visto, di tutta la sua filosofia della persona. Non a caso quando egli morì sulla sua scrivania rimanevano ancora dodici libri da portare a termine.

In conclusione Denis de Rougemont ha testimoniato personalmente l'avventura rischiosa di un pensiero che si sforza continuamente di discipli-

[52] D. de Rougemont, *Libertà, responsabilità, amore*, cit., p. 43.

[53] Id., *L'Un et le Divers*, cit., p. 11.

[54] Id., *L'avvenire del federalismo*, in S. Locatelli e G. Huen de Florentiis, *Denis de Rougemont. La vita e il pensiero*, cit., p. 78.

nare il conflitto volgendolo in armonia. Esso si vuole realista e al contempo avvenirista, pessimista e tuttavia attivo[55], cristiano nelle sue radici e "secolare" nei suoi frutti, sempre in tensione tra la disillusione barthiana circa la miseria dell'uomo e la consapevolezza pascaliana della sua inequiparabile grandezza, convinto in fondo che ogni essere umano è portatore di una specifica chiamata a realizzarsi in quanto *persona* autentica, irripetibile, che "supera infinitamente se stessa" nell'atto stesso con cui si rivela a se stessa.

[55] Rougemont stesso amava definirsi, in *Politique de la Personne*, un "pessimista attivo"; e ancora nel settembre 1985, poco prima di morire, nell'ultima intervista rilasciata a Guido Ferrari, egli preciserà: «Resto un pessimista attivo, ma sottolineo forse di più la parola *attivo* che la parola *pessimista*» (Denis de Rougemont, *Libertà, responsabilità, amore*, cit., p. 42). Mounier di converso soleva definire la sua attitudine filosofica un "ottimismo tragico".