

Individualismo, collettivismo, personalismo nella filosofia politica di Denis de Rougemont

GIANGIACOMO VALE

Abstract:

The paper focuses on the anthropological assumptions of the political thought of Denis de Rougemont (1906-1985), who intended to go beyond the conceptual categories and the anthropological and political models on which modernity is based. The Swiss philosopher rejected the abstract category of the anonymous and irresponsible individual, defined only through his rights, which is the basis of political liberalism and the source of totalitarianisms. The Person becomes then the corner-stone of a political revolution which aims to overcome the crisis of the Western World and to rediscover the community spirit and the concrete and personal dimension of human and political relations. The community, as opposed to the nation-state, is for Rougemont the political transposition of the antinomic nature of the Person: an anti-nationalist, personalist and federalist political community, respectful of the diversity of people within it, and avoiding both the individualistic atomization and standardization and leveling, which is typical of collectivist regimes.

Keywords: Denis de Rougemont, Personalism, Individualism, Collectivism, Diversity.

In un articolo pubblicato nel 1953 il filosofo svizzero Denis de Rougemont individuava in una diffusa confusione semantica attorno ai termini di “individuo” e “persona” uno dei segni più evidenti della grave crisi spirituale, culturale e politica in cui da decenni ormai versava l’Occidente. Dopo essersi tragicamente manifestata nella catastrofe delle due guerre mondiali, tale crisi continuava a suo avviso a minacciare l’Europa e insieme ad essa il mondo intero:

La confusione del nostro lessico [...] è uno dei segni più gravi della crisi spirituale dell’Occidente. [...] Quasi tutti al giorno d’oggi sembrano confondere

senza esitazioni i termini di individuo, individualità, personalità e persona. Ciò denota una catastrofica regressione della cultura teologica nel mondo di oggi, per non parlare della filosofia, dell'etimologia e della semantica¹.

Una tale confusione rendeva evidente secondo il filosofo una completa perdita di contatto con la realtà, che si traduceva a sua volta nella mancanza di una coscienza chiara di ciò che è o deve essere l'uomo. È questo un tema che percorre tutta la ricchissima opera rougemontiana che, nella ricerca di una soluzione spirituale e culturale (prima ancora che politica²) alla crisi dell'uomo moderno, ha uno dei suoi propositi fondamentali³. L'itinerario intellettuale, teologico e filosofico-politico di Denis de Rougemont ha origine dalla constatazione di un «disordine stabilito»⁴ che caratterizza la società moderna e contemporanea, la quale «ha perduto il senso dei fini ultimi cui tende»⁵, incamminandosi verso una decadenza che sembra non avere fine e la cui manifestazione politica più visibile è stato il cieco entusiasmo per i nazionalismi e le utopie collettiviste e totalitarie dell'uomo del XIX e del XX secolo.

A partire da questi presupposti critici, la riflessione rougemontiana si sviluppa nel tentativo di andare alla ricerca delle categorie spirituali che definiscono la vera essenza dell'uomo occidentale, per fondare, a partire da esse, un progetto culturale, spirituale e politico di rinascita della civiltà europea. L'uomo moderno che ci descrive de Rougemont

¹ D. DE ROUGEMONT, *Pour une prise de conscience européenne*, in «Preuves», n. 35, 1953, ora in *Œuvres complètes de Denis de Rougemont*, t. III: *Écrits sur l'Europe*, édition établie et présentée par C. Calame, Éditions de la Différence, Paris 1994, vol. I, pp. 191-192.

² Cfr. ID., *Triomphe de la personne (Aphorismes)*, in ID., *Politique de la personne. Problèmes, doctrines et tactique de la révolution personaliste*, Je sers, Paris 1934 - Nouvelle édition, revue et augmentée, Je Sers, Paris 1946, p. 169: «è dai fattori spirituali che dobbiamo cominciare a riordinare il mondo moderno».

³ Per approfondimenti sulla vita e l'opera di Denis de Rougemont si veda B. ACKERMANN, *Denis de Rougemont: Une biographie intellectuelle*, Labor et Fides, Genève 1996, 2 voll.; ID., *Denis de Rougemont. De la personne à l'Europe. Essai biographique*, Préface de H.-Ch. Tauxe, Postface de C. Haegi, L'Âge d'Homme, Lausanne 2000; F. SAINT-OUEN, *Denis de Rougemont: Introduction à sa vie et son œuvre*, Georg Éditeur, Genève 1995.

⁴ D. DE ROUGEMONT, *Introduction*, in ID., *Politique de la personne*, cit., p. 13.

⁵ ID., *Penser avec les mains*, A. MICHEL, Paris 1936, p. 73; trad. it. di N. Bombaci: *Pensare con le mani. Le radici culturali della crisi europea*, a cura di D. Bondi, Transeuropa, Massa 2012, p. 72.

è l'uomo che ha perso di vista la «misura dell'umano»⁶ e la sua reale miseria, abbandonandosi a passioni ideologiche, follie deterministe, astrazioni teoriche umanitarie. È l'uomo che non sa più chi è, che non si sa più riconoscere in quanto uomo concreto, in carne ed ossa, con la sua vocazione personale e la sua dignità. È l'uomo spaesato che fugge di fronte alla trascendenza, di fronte a sé stesso, alla sua umanità, al suo destino particolare e alla propria responsabilità, e che adora quei falsi dèi che sono la Storia, lo stato, la nazione, il denaro, la classe o il destino della razza⁷. Nel suo rendere evidente la perdita di chiarezza su che cosa sia l'uomo e sulle sorti che determinano la sua esistenza concreta, la confusione semantica stigmatizzata da Rougemont rende difficile fuoriuscire dalla logica serrata dell'alternativa tra l'individualismo sfrenato e l'atomizzazione della società moderna da una parte, e un antitetico, ma altrettanto disumanizzante, collettivismo dall'altra. Rougemont ritiene che una tale coppia oppositiva non sia che apparente e che nasconda in realtà (non risolvendolo) uno stesso problema, che è il marchio fondamentale dell'Occidente nel XX secolo, quello stigma che occorre riconoscere, denunciare e combattere: l'«*assenza di ogni principio vivente di unità e di unione*»⁸. Le visioni del mondo che dominano la realtà politica otto e novecentesca sono dunque speculari e non opposte. Entrambi, l'individualismo capitalista e il collettivismo (comunista o fascista), pur da prospettive diverse, si fondano su un malinteso antropologico di fondo: essi condividono una concezione astratta dell'uomo e trascurano l'essenza dell'uomo concreto, sul quale, proprio in nome di tali astrazioni teoriche, dominano⁹. Si tratta, insomma, di «una sorta di daltonismo» teorico e politico, scrive Rougemont, che porta chi ne è affetto a non saper «più distinguere l'uomo in quanto uomo»¹⁰.

⁶ Cfr. ID., *Introduction*, cit., p. 20: «non vi è che una causa alla crisi attuale: l'uomo moderno ha perso la misura dell'umano».

⁷ Le ideologie collettiviste, afferma Rougemont, riconducono ogni fenomeno individuale, sociale e politico «a delle leggi generali e storiche che sfuggono alla nostra volontà e sulle quali le nostre rivolte non possono incidere, essendo esse stesse previste e determinate dalla nostra classe o dalla nostra razza»; cfr. ID., *Destin du siècle ou vocation personnelle?* in ID., *Politique de la personne*, cit., p. 42.

⁸ ID., *Communauté révolutionnaire*, in «L'Ordre Nouveau», n. 8, 1934, pp. 14-18, ora in ID., *Politique de la personne*, cit., p. 155.

⁹ Cfr. ID., *Introduction*, cit., p. 20.

¹⁰ Ivi, p. 22.

Rougemont intende fuoriuscire dalla logica del binomio oppositivo individuo/massa, alla cui dialettica egli riconduce altresì la storia stessa dell'Europa, e che ancora oggi, con le sue pericolose oscillazioni, minaccia di annientarla¹¹. Egli si pone su un piano diverso, che è quello della trascendenza, della persona e della comunità, unico piano in cui è possibile trovare a suo avviso una soluzione all'eterno problema posto dalle relazioni tra l'individuo e la collettività:

Come rispondere [...] alla critica tanto marxista quanto fascista della atomizzazione delle nostre società, e come rifiutare l'etica collettivista se si rinuncia a contrapporre all'individuo la *persona* e non la massa; [...] all'anarchia individualista, il *senso comunitario* e non il collettivismo [...]? Come difendere contro i comunisti l'individuo svuotato, egoista, impotente, che è proprio la causa, tanto quanto la vittima, delle reazioni collettiviste del corpo sociale?¹²

La ricerca dell'«uomo perduto», alternativo all'individuo e alla massa, diventa così un compito necessario e urgente al fine di riconsegnare alle questioni politiche una prospettiva umana concreta, una misura che restituirebbe all'uomo un ruolo autentico nella società contemporanea e permetterebbe di arginare gli opposti ma coincidenti estremismi del liberalismo capitalista e dei collettivismi di ogni orientamento ideologico. È d'altra parte il presupposto di ogni proposta politica credibile, afferma Rougemont, quello di poter contare su un preliminare accordo sul modello di uomo che ne sta alla base e, al tempo stesso, sul modello di uomo e società che essa intende realizzare: «se la politica è l'arte di governare gli uomini», scrive il filosofo, occorre «conoscere innanzitutto ciò che è l'uomo, quali sono le condizioni della sua umanità»¹³; occorre conoscere la sua «effettiva condizione [...] e le *condizioni* che essa impone»¹⁴. In questo senso, l'azione poli-

¹¹ Cfr. ID., *La bataille de la culture*, in ID., *Mission ou démission de la Suisse*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1940, p. 87: «Tutta la storia dell'Europa può essere ricondotta a queste grandi oscillazioni da un polo all'altro. All'anarchia individualista della Grecia risponde lo statalismo romano. Al collettivismo sacrale del Medioevo risponde la rivolta individualista del Rinascimento. E oggi [...] il vuoto sociale creato dall'individualismo del secolo scorso provoca una potente reazione collettiva. Riusciremo mai ad uscire da questa dialettica le cui fasi e i cui rovesciamenti minacciano oggi di annientare l'Europa?».

¹² ID., *Pour une prise de conscience européenne*, cit., p. 192.

¹³ ID., *Introduction*, cit., p. 24.

¹⁴ Ivi, p. 30.

tica autentica non può che rinunciare all'illusione di creare un uomo nuovo, tanto puro quanto separato dalla sua umanità. Una politica «ad altezza d'uomo» implica un potere politico umanizzato, ovvero subordinato alla difesa e alla affermazione dell'uomo concreto, che deve rimanere il principio primo e lo scopo ultimo della società. Una tale politica scrive il filosofo, «si oppone al gigantismo totalitario [...] all'atomizzazione della democrazia individualista [...]. Essa rifiuta la dittatura, poiché il centro vivente di un paese non risiede in un organismo di costrizione, ma deve risiedere in ognuno dei cittadini coscienti»¹⁵.

In definitiva, la convinzione del filosofo è che «sarebbe un errore immenso ravvisare la salvezza della nostra epoca in un ritorno all'individuo»¹⁶, poiché esso è il principale responsabile e l'incarnazione stessa della crisi dell'uomo moderno. La categoria astratta di individuo – l'individuo isolato ed egoista, detentore di diritti legali, privo di relazioni concrete, di legami con il territorio, la patria e il passato, l'individuo che il razionalismo settecentesco pone alla base della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, del Codice napoleonico, del liberalismo – «è l'origine più assodata del trionfo delle masse. È perché era senza destino che l'individuo dei liberali ha creduto al destino degli altri; è perché non aveva vocazione che ha voluto servire la sola vocazione della sua razza»¹⁷. Nell'individualismo borghese e liberale che trionfa nel XVIII secolo Denis de Rougemont individua dunque il terreno in cui hanno messo radici e si sono sviluppati i nazionalismi e le ideologie collettiviste novecentesche, che dell'individualismo non sono che una metamorfosi¹⁸. In esso egli riconosce l'origine della dissoluzione dei legami co-

¹⁵ Ivi, p. 25.

¹⁶ ID., *Destin du siècle ou vocation personnelle?*, cit., p. 46.

¹⁷ *Ibid.*; cfr. inoltre ID., *Liberté ou chômage?* in «L'Ordre Nouveau», n. 1, 1933, pp. 10-15, ora in ID., *Politique de la personne*, cit., pp. 230-231: «tutto è cominciato grazie ai filosofi, il giorno in cui, per le esigenze dei loro sistemi, hanno sostituito l'individuo astratto alla persona creatrice [...]. E ci si è messi a calcolare con gli uomini, come se non fossero più uomini. Li si è presi da una parte per metterli dall'altra, uno a fianco all'altro, sommati, sottratti, moltiplicati, divisi all'infinito. Del popolo si è fatto una massa, così come della persona si è fatto un numero. Della patria si è fatto la nazione, e dei legami umani delle catene sociali».

¹⁸ Cfr. ID., *Grammaire de la personne*, in «Hic et Nunc», n. 5, 1934, p. 19: «Ma l'individuo è superato, ci obbietano... Bisogna temere la morte dei miti: essa non è

munitari, le cui ripercussioni sulla vita sociale hanno prodotto un fenomeno reattivo di aggregazione attorno a promesse di totalità e salvezza che hanno portato l'uomo tra le braccia delle ideologie collettiviste. Queste ultime sono dunque «la conseguenza logica dell'individuo»¹⁹ e lo stato fascista o comunista non è che una perversione dello stato borghese: il punto di arrivo di quella «nostalgia di *unità* che si impossessa dei popoli stanchi, demoralizzati dalla politica, incerti della loro missione»²⁰. Pur riconoscendo una spontanea ed autentica esigenza comunitaria all'origine della comparsa dei miti collettivi²¹, Rougemont ritiene che tra individualismo e dittatura vi sia un legame ineluttabile «di causa-effetto o, più precisamente, di successione fatale»: «il vuoto sociale creato dall'individualismo è sempre un appello allo stato dittatoriale»²². E quanto più gli individui saranno sprovvisti di appartenenze comunitarie, tanto più lo stato sarà centralizzato, burocratizzato e dittatoriale: «è con la polvere degli individui che lo Stato farà il suo cemento»²³.

L'astrazione teorica su cui si fondano le filosofie ed ideologie individualiste contiene, secondo Rougemont, un errore di fondo: l'idea che i conflitti tra gli uomini siano la conseguenza inevitabile delle differenze che sussistono tra di essi. Ora, poiché le differenze – secondo i sostenitori di una tale prospettiva – non sono naturali ma accidentali, esse possono e debbono essere soppresse, sopprimendo così la causa del conflitto e, in ultima istanza, il conflitto stesso, di cui è data per scontata la pericolosità. La prospettiva rougemontiana si pone su un piano diametralmente opposto, che consiste non solo nel ritenere il conflitto una dimensione costitutiva della natura umana, ma nell'individuare nella tensione dialettica delle parti che nel conflitto

altro che, sempre, una metamorfosi. L'individuo non è morto che per rinascere nel collettivo».

¹⁹ ID., *Personne ou individu? (d'après une discussion)*, in ID., *Politique de la personne*, cit., p. 54.

²⁰ ID., *Fascisme*, in ID., *Politique de la personne*, cit., p. 133.

²¹ Cfr. ID., *L'aventure occidentale de l'homme*, préface de C. Calame, L'Âge d'Homme, Lausanne 2002, p. 229: «i diversi fascismi e il comunismo staliniano cercavano di rispondere alla domanda più urgente e diffusa del secolo: la nostalgia comunitaria, l'appello a qualcosa che dia un senso comune alle nostre azioni e ai nostri sogni, alla nostra vita e alla nostra morte».

²² Ivi, pp. 18-19.

²³ ID., *Le protestantisme créateur de personnes*, in ID., *Mission ou démission de la Suisse*, cit., p. 19.

sono coinvolte *non* un fattore destabilizzante, ma la regola ineludibile di ogni sana e feconda convivenza umana e il fondamento di ogni organizzazione politica o edificio morale. Scrive infatti il filosofo:

Considerare l'uomo come individuo astratto (Principi dell'89 – Marxismo) e fondare su tale individuo tutte le istituzioni e la morale, significa misconoscere la natura concreta dell'uomo, che implica il conflitto. Le istituzioni che non tengono conto dell'uomo concreto, non tengono conto neppure del principio di ogni conflitto e si ritrovano senza difese contro i conflitti che sorgono. Esse cercano di conseguenza di disumanizzare gli uomini. Cercano la pace attraverso la sterilizzazione, ma falliscono. I conflitti che esplodono sono allora atroci²⁴.

Secondo Rougemont un tale meccanismo sarebbe sottostante ad ogni progetto politico umanitarista ed egualitarista che, lungi dal portare alla pace e alla fraternità, non farebbe che stabilire un'uguaglianza giuridica fittizia e, in fin di conti, tirannica, tale da rendere impossibile la libertà e ogni autentica fraternità. D'altro canto, il formalismo egualitario non fa che porre un velo di ipocrisia sulla persistenza sostanziale delle differenze, rendendole ancora più insopportabili e scandalose, e inasprendo in questo modo il conflitto. La parabola dello stato-nazione rappresenterebbe in questo senso la realizzazione di un tale progetto: lo stato si vuole il contenitore di una comunità di individui uguali e inoffensivi i quali, non esistendo in natura, debbono essere artificialmente fabbricati attraverso una standardizzazione giuridica, politica, culturale e linguistica forzata e brutale, ma nobilitata e resa popolare affiancandole due principi positivi ed umani – la libertà e la fraternità – resi tuttavia inefficaci dalla logica stessa dell'uguaglianza imposta per decreto. Così, in nome dei diritti universali dell'uomo astratto, si sono persi di vista gli uomini concreti, nella loro diversità.

Superare una tale prospettiva significa, per il filosofo, passare dall'astratto al «concreto per antonomasia»²⁵ e constatare ed accettare la conflittualità come regola imprescindibile delle relazioni umane. Queste sono fondate sulla concretezza e l'attualità di un appello che un *io* pone ad un *tu*: «la *questione* sociale, in quanto questione che

²⁴ ID., *Communauté révolutionnaire*, in «L'Ordre Nouveau», n. 8, février 1934, p. 15, ora in ID., *Politique de la personne*, cit., pp. 156-157 (nella riedizione del testo Rougemont omette «Marxismo»).

²⁵ ID., *Grammaire de la personne*, cit., p. 22.

esige una *risposta*, non si pone che nell'ambito dell'*io* alla prese con il *tu*»²⁶. Ora, spiega Rougemont, il riconoscimento della compresenza conflittuale dell'*io* e del *tu* esclude a priori ogni soluzione collettiva, si tratti del *loro* dei materialisti e dei sociologi, o della mistica fascista del *noi*²⁷. In una prospettiva anti-individualista, il metodo posto a fondamento di ogni organizzazione politica deve essere quello di riconoscere, assecondare, orientare il conflitto, tanto nella sua dimensione metafisica quanto nella sua declinazione politica più elementare – conflitto tra interessi, ideali, culture, identità, comunità. Solo il riconoscimento della concreta natura conflittuale dell'uomo può permettere di pensare e realizzare una politica alternativa agli assolutismi e ai sistemi totalizzanti e disumanizzanti. All'astrazione individualista Rougemont contrappone dunque la natura concreta, complessa e polemica della *persona*:

considerare l'uomo in quanto persona e fondare su tale persona tutte le istituzioni, significa riconoscere la natura concreta dell'uomo, che implica il conflitto. Le istituzioni che tengono conto dell'uomo concreto, tengono conto del principio di ogni conflitto e hanno lo scopo di rendere gli antagonismi fecondi per l'insieme del corpo sociale. Esse cercano di umanizzare gli uomini. Vogliono l'unione attraverso e nella diversità creatrice. Forti della loro duttilità, esse impediscono l'accumularsi dei conflitti e il loro esplodere in disordini violenti²⁸.

La filosofia politica rougemontiana intende dunque congedarsi dalle categorie concettuali e dai modelli antropologici e politici su cui si fonda la modernità e punta a riscoprire una dimensione concreta della vita e delle relazioni umane. Alla categoria astratta dell'individuo anonimo, dimissionario, indifferenziato, che è il cardine del liberalismo politico e dell'idealismo filosofico, e alla sua conseguenza logica che è il collettivismo, Rougemont contrappone il concetto di *persona*, facendone il nucleo portante di una proposta politica tesa a superare il «disordine stabilito» e a ridare alle questioni politiche e sociali una prospettiva umana concreta. Gli sviluppi teorici e pratici di tale proposta politica confluiranno nell'impegno federalista ed europeista del fi-

²⁶ Ivi, p. 19.

²⁷ Cfr. ivi, p. 20: «il *noi* è il gruppo, il fascio. [...] a metà strada tra l'*io* dei liberali e il *loro* dei collettivisti».

²⁸ ID., *Communauté révolutionnaire*, cit., p. 160.

losofo a partire dall'immediato dopoguerra²⁹. Quanto alla elaborazione rougemontiana della categoria di persona, essa avviene in ambito essenzialmente teologico, anche se accanto ai Padri della Chiesa, a Tommaso d'Aquino, Lutero, Calvino e al teologo protestante Karl Barth, tra i suoi punti di riferimento figurano anche Kant, Goethe e Kierkegaard (la cui opera è stata introdotta in Francia anche grazie al contributo di Rougemont)³⁰.

All'individuo astratto, anonimo³¹, assente a sé stesso e separato dal mondo, definito solamente attraverso i suoi diritti, Rougemont antepone dunque l'uomo concreto, reale, esistente: la persona, che rappresenta ai suoi occhi «l'umano per eccellenza»³². Perso nella massa e nella Storia, l'individuo rappresenta «l'atteggiamento dimissionario dell'uomo che fugge di fronte alla sua vocazione»³³ e vive nell'attesa tormentato, irresponsabile e impotente. La persona vive al contrario nella decisione e nella responsabilità, e rappresenta «l'attitudine creatrice, la vocazione dell'uomo»³⁴. La persona non è tuttavia pensabile senza l'individuo, che rimane fondamentale per la sua vita: esso costituisce la base *su cui* e *in cui* si edifica, *si incarna* la persona, che di-

²⁹ Sulla militanza europeista e federalista si veda in particolare M. J. DEERING, *Combats acharnés: Denis de Rougemont et les fondements de l'unité européenne*, Fondation Jean Monnet pour l'Europe – Centre de recherches européennes, Lausanne 1991; D. SIDJANSKI (dir.), *Denis de Rougemont, l'Européen*, avec la collaboration de F. Saint-Ouen, Fondation Martin Bodmer, Cologny (Genève) 2006; F. SAINT-OUEN (dir.), *L'Europe de Denis de Rougemont*, Academia/L'Harmattan, Louvain-la-Neuve 2014; N. STENGER, *Denis de Rougemont. Les intellectuels et l'Europe au XX^e siècle*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2015; G. VALE, *Una e Diversa. L'Europa di Denis de Rougemont*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

³⁰ Su ciò si veda i testi dell'autore dedicati alla persona e citati nel presente contributo, alcuni dei quali tradotti recentemente in D. DE ROUGEMONT, *La persona e l'amore*, Morcelliana, Brescia 2019. Si veda inoltre H. E. DUBREUIL, *The Personalism of Denis de Rougemont: Spirituality and Politics in 1930s Europe*, University of Cambridge, Cambridge 2005; D. BONDI, *La Persona e l'Occidente. Filosofia, religione e politica in Denis de Rougemont*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

³¹ Secondo Rougemont la definizione di individuo che meglio rende l'idea della differenza tra esso e la persona è quella più comune, secondo cui un individuo è un «uomo che non si conosce o che non si vuole nominare»: un anonimo; cfr. D. DE ROUGEMONT, *Personne ou individu? (d'après une discussion)*, cit., p. 54 n.

³² Ivi, p. 58.

³³ ID., *Destin du siècle ou vocation personnelle?*, cit., p. 49; cfr inoltre ID., *Communauté révolutionnaire*, cit., p. 161.

³⁴ ID., *Destin du siècle ou vocation personnelle?*, cit., p. 49.

venta tale solo nel momento in cui abbandona e si distingue dalla condizione di individuo passivo. L'individuo, scrive infatti Rougemont, «non è il contrario della persona, ne è piuttosto la condizione necessaria»³⁵. La persona, inoltre, non può essere pensata se non nella sua dimensione comunitaria e trascendente. Contrariamente all'individuo isolato, essa è anteriore all'insieme, è «il termine *primo*, da cui dipende ogni realtà collettiva»³⁶. Essa è comunicazione e comunione, poiché intrattiene con l'altro dei rapporti reali e non virtuali: per la persona l'altro non è distante ma è *prossimo*, è colui che Dio ha ordinato di amare come sé stessi, mentre l'individuo è «l'uomo che non ha un prossimo e che non è il prossimo di nessuno»³⁷. È dunque l'amore del prossimo che trasforma l'individuo che, pur rimanendo un solitario, non è più un isolato: aprendosi all'alterità esso diventa «l'individuo morale, l'individuo sociale per eccellenza»³⁸. La persona, infine, non è una soluzione intermedia tra l'individuo e la massa, che figurano piuttosto come le sue opposte deviazioni che ne minacciano la piena realizzazione, e rappresentano dunque quello che Rougemont definisce «un *doppio* pericolo simultaneo: quello della fuga verso la salvezza individuale, e quello dell'abbandono al sacro collettivo – malattia “greca” e malattia “romana” della persona»³⁹.

Se l'individuo è il luogo della deresponsabilizzazione e dell'abbandono alle mistiche della collettività e della Storia, la persona è invece «il luogo di ogni decisione creatrice»⁴⁰; essa si rivela nel momento stesso in cui decide di agire o è costretta a farlo in risposta alle questioni, agli ordini, alle tentazioni che le sono poste dal mondo, dall'altro, da Dio. Essa è così depositaria di un attivismo e di un dinamismo che sanciscono l'inconciliabilità tra un'attitudine personalista e il materialismo determinista, il quale pensa l'uomo come un individuo politico, gettato nella lotta di classe e in balia della Storia. All'abbandono delle masse al «destino del secolo»⁴¹ Rougemont contrappone dunque l'impegno di ogni singolo uomo nel costruire il pro-

³⁵ ID., *Inédits. Extraits de cours choisis et présentés par Jean Mantzouranis et François Saint-Ouen*, La Baconnière, Neuchâtel 1988, p. 163.

³⁶ ID., *Définition de la personne*, in «Esprit», n. 27, 1934, p. 376.

³⁷ ID., *Grammaire de la personne*, cit., p. 18.

³⁸ Ivi, p. 22.

³⁹ ID., *L'aventure occidentale de l'homme*, cit., p. 64.

⁴⁰ ID., *Grammaire de la personne*, cit., p. 18.

⁴¹ Cfr. ID., *Destin du siècle ou vocation personnelle?*, cit., pp. 35-52.

prio destino personale aderendo alla vocazione ricevuta. All'orizzonte politico che «la storia e la sociologia hanno imbottito di *leggi fatali*»⁴², all'insegnamento di Hegel, Comte, Marx e all'idea, derivata dalla scienza, secondo cui la Storia obbedisce a leggi contro le quali l'uomo è impotente, Rougemont replica che il determinismo storico è possibile solo laddove lo spirito abdica, solo «*laddove l'uomo rinuncia a manifestarsi secondo la sua vocazione particolare. [...] Le soluzioni totalitarie [...] non sono, in realtà, che delle soluzioni di pigrizia intellettuale*»⁴³.

In un orizzonte personalista, invece, l'azione è sollecitata dall'alterità e dalla trascendenza, che traggono l'uomo dalla sua solitudine e dalla Storia e lo immettono nell'arena dei rapporti umani e politici, in cui esso sperimenta le paradossali potenzialità della divisione e del conflitto: «la persona è l'uomo in atto, ovvero l'uomo coscientemente e volontariamente impegnato nel conflitto vitale che lo unisce e lo oppone al suo prossimo»⁴⁴. Porsi in una prospettiva personalista significa dunque, per Rougemont, rifiutare la soluzione marxiana e comunista di un equilibrio finale esito di una storia dialettica fatta di sintesi successive, e ritenere fondamentale, con Proudhon, il mantenimento del conflitto tra gli opposti: «le contraddizioni del mondo non possono essere soppresse, e tutte le dottrine che hanno tentato di farlo non hanno potuto generare, in fin dei conti, se non la disperazione, la tirannia o l'amarrezza nichilista»⁴⁵.

In definitiva, di fronte all'alternativa tra l'individuo-atomo, che rappresenta la misura liberale e borghese, e la massa anonima, che rappresenta la misura collettivista e totalitaria, Rougemont sottolinea l'urgenza della riscoperta e della affermazione di uno spirito comunitario e di una dimensione concreta e personale delle relazioni umane e politiche, che permettano di «guarire dall'individualismo, prevenendo allo stesso tempo la malattia collettivista»⁴⁶. La persona, l'uomo antinomico che si definisce nel paradosso e vive nella tensione permanente dei contrari (solitudine e solidarietà, libertà individuale e responsabilità comunitaria, particolare e generale, amore per sé e amore per il

⁴² ID., *La bataille de la culture*, cit., p. 89.

⁴³ Ivi, pp. 92-93.

⁴⁴ ID., *Communauté révolutionnaire*, cit., pp. 159-160.

⁴⁵ ID., *Pensare con le mani. Le radici culturali della crisi europea*, trad. cit., p. 210.

⁴⁶ ID., *La bataille de la culture*, cit., p. 96.

prossimo), diventa il cardine di una proposta politica che ha per fine la fondazione di una comunità autentica che guarda non all'uniformizzazione e al livellamento, tipici dei regimi totalitari, ma al rispetto della diversità delle persone al suo interno: «la vera comunità unisce gli uomini in quanto *differenti* [...] e non in quanto portatori di uniformi o di camice dallo stesso colore»⁴⁷. Una comunità politica radicalmente antistatalista, personalista e federalista, in cui il centro dell'autorità «rimane nell'attività reale di ogni persona, in seno a gruppi tanto più forti quanto meno sono estesi»⁴⁸. Il federalismo presuppone, infatti, non la massa, ma piccoli gruppi diversificati entro i quali ognuno può esercitare la propria vocazione. Profondamente antitetico allo spirito totalitario e uniformizzante, esso permette di «rifare un mondo e una cultura sulla base della *diversità* delle persone e delle vocazioni»⁴⁹. Così, la natura dialettica di ogni regime federale, in cui gli elementi particolari di cui è composta la federazione si uniscono senza dissolversi nell'unità ma mantenendo le loro specificità, è esattamente la trasposizione a livello politico della natura antinomica della persona, e la rivoluzione personalista e federalista non sarà che «una proiezione del conflitto della persona»⁵⁰:

Il conflitto esistenziale della persona si riflette, o meglio si proietta, in tutto ciò che l'uomo occidentale pensa o fa. La nostra passione della diversità e la nostra passione dell'unità moltiplicano le coppie antinomiche ma scoprono altresì dei nuovi mezzi di rendere le loro tensioni feconde, o al contrario di eliminarle, se si rivelano fittizie. Qui riposa il principio di ogni ricerca occidentale [...]. In politica, per esempio, la teoria federalista si sviluppa in risposta alla doppia sfida dell'anarchia individualista (o nazionalista) e della reazione totalitaria: si tratta, in questo caso, della ricerca di un *optimum* tra due massimi contraddittori⁵¹.

⁴⁷ ID., *Pensare con le mani. Le radici culturali della crisi europea*, trad. cit., p. 206.

⁴⁸ ID., *Personne ou individu ? (D'après une discussion)*, cit., p. 55.

⁴⁹ ID., *La bataille de la culture*, cit., p. 98.

⁵⁰ ID., *D'un Cahier de revendications*, in ID., *Politique de la personne*, cit., pp. 148-149.

⁵¹ ID., *L'aventure occidentale de l'homme*, cit., pp. 89-90. Fin dalla fine degli anni Trenta Rougemont si impegna nella elaborazione di quelli che definirà i principi filosofici e spirituali del federalismo. Tra i molti scritti si vedano ID., *Federalism vs. Totalitarianism. A Swiss Scholar Projects a Post-War Commonwealth*, in «Common Sense», 6, X, 1941, pp. 182-186; ID., *Fédéralisme et œcuménisme*, in «Foi et vie», n° 34, 1946, pp. 621-639; ID., *L'attitude fédéraliste*, in «La Nef»,

Il «nuovo tipo di rivoluzione»⁵² auspicata da Rougemont è anzitutto spirituale, poiché, in una prospettiva personalista, alla dimensione materiale, economica e politica, debbono essere anteposti i fattori spirituali, tenendo sempre presenti i fini ultimi che abbracciano tutto l'uomo, senza considerarlo un puro mezzo. Ai tentativi fascista, comunista e nazionalsocialista di restaurare con la forza una misura comunitaria, Rougemont oppone una nuova misura fondata sulla affermazione della persona, che è «il vero centro dell'uomo» cui la società, lo stato, le leggi, il pensiero e l'azione devono subordinarsi: «il fine della rivoluzione europea» deve essere quello di «ricostituire il centro di tutte le cose al centro dell'uomo stesso, alla persona»⁵³. Ma perché una tale rivoluzione si compia è necessaria, secondo il filosofo svizzero, la restaurazione di una fede totale in Dio e nell'uomo nella sua totalità e realtà: «non smetterò mai di ripeterlo – è il mio *delenda Carthago: Laddove l'uomo vuole essere totale, lo Stato non sarà mai totalitario*»⁵⁴.

n° 35, 1947, pp. 49-60, ora in ID., *Écrits sur l'Europe*, cit., vol. I, pp. 31-39 – trad. it.: *Principi della dottrina federalista*, in *Piccola antologia federalista*, a cura di M. Carmellini, Giovane Europa, Roma 1957, pp. 33-48; ID., *Fédéralisme culturel*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1965 – trad. it. di C. Costantini: *Federalismo culturale*, Pagine d'Arte, Lugano 2010; ID., *L'Un et le Divers*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1970 – trad. it. di R. Feltrin e G. de Bortoli: *L'Uno e il Diverso. Per una nuova definizione del federalismo*, Introduzione di G. Goisis, Edizioni Lavoro, Roma 1995; ID., *Notes pour une éthique du fédéralisme*, in *Menschenrechte, Föderalismus, Demokratie. Festschrift zum 70. Geburtstag von Werner Kägi*, Schulthess Polygr. Verlag, Zürich 1979, pp. 259-265, ora in ID., *Écrits sur l'Europe*, cit., vol. II, pp. 679-683. Per approfondimenti si veda F. FRIGERIO, s.v. «Fédéralisme chez Rougemont», in *Dictionnaire international du Fédéralisme*, Sous la dir. de D. de Rougemont, Édité par F. Saint-Ouen, Bruylant, Bruxelles 1994, pp. 202-204; GIANGIACOMO VALE, *Pólemos. La dialettica federalista in Denis de Rougemont*, in S. Berardi, G. Vale (a cura di), *Ripensare il federalismo. Prospettive storico-filosofiche*, Nuova Cultura, Roma 2013, pp. 107-130.

⁵² ID., *Pensare con le mani. Le radici culturali della crisi europea*, trad. cit., p. 105.

⁵³ Ivi, p. 203.

⁵⁴ ID., *La vraie défense contre l'esprit totalitaire*, in «Les Cahiers protestants», n. 7, 1938, p. 425.