

Educazione alla libertà, alla saggezza, alla bellezza in J. Maritain

di *Piero Viotto*

La democrazia non si fonda sullo scetticismo e sul relativismo (Kelsen), ma sul rispetto della verità (Maritain), cioè sulle convinzioni morali dei cittadini, rispettando la libertà di coscienza, per cui il pluralismo non è una filosofia, quasi che tutte le opinioni potessero essere vere, ma solo una metodologia politica. Maritain considera il governo politico della città una forma di arte, un costume morale, uno stile di vita, in quanto equilibrio e armonia debbono guidare il legislatore e il comportamento del cittadino. La politica è un capitolo della morale¹.

Considero la pedagogia di Jacques Maritain secondo tre prospettive – l'educazione alla libertà, l'educazione alla saggezza e l'educazione alla bellezza – dopo aver precisato che Maritain non è un pedagogista, non ci dice «come si fa educazione», ma è un filosofo che studia «che cosa è l'educazione», tanto che titola il volume, in cui raccoglie quasi tutti i suoi scritti riguardanti i problemi educativi, *Per una filosofia dell'educazione*². Maritain afferma che tutti gli uomini hanno diritto ad una educazione umanistica come fondamento della loro educazione professionale e traccia un piano di studi modulato sulle fasi dello sviluppo intellettuale. Lo scopo fondamentale dell'educazione è la formazione della persona umana, in questo senso essa è una educazione liberale, che deve educare l'uomo alla libertà a prescindere dai suoi compiti professionali e sociali. Ma sarebbe un errore considerare la filosofia dell'educazione di Maritain solo attraverso questi scritti pedago-

gici, perché in realtà essa si trova diffusa in tutta la sua opera³. Infatti, analizzando la natura della verità, studiando i diversi livelli di conoscenza dalle scienze naturali alle scienze matematiche, dalla saggezza filosofica alla saggezza teologica, giungendo fino alla saggezza mistica, evidenzia l'importanza dell'educazione intellettuale, perché non basta *esercitare l'intelligenza*, fornendo gli strumenti di analisi necessari (la logica) a cui si fermano molte correnti della filosofia contemporanea, ma bisogna *soddisfare l'intelligenza*, e l'intelligenza è soddisfatta solo quando scopre la verità, cioè *quando l'intelligenza ha intelletto l'intelligibile*. L'educazione morale nasce da una tensione verso il bene, che non consiste nel *dovere*, nel fare il bene perché è comandato (*iussum*), ma nell'*amore* della giustizia, facendo il bene perché è bene (*iustum*). Maritain nelle opere di estetica non si limita ad indagare sulla natura della *creazione artistica* e della *fruizione estetica*, rivendicando l'autonomia dell'arte, ma parla anche della responsabilità morale di chi produce l'opera d'arte e di chi ne fruitisce.

1. *La conquista della libertà*

La libertà non consiste nella scelta, ma nell'essere se stessi, e l'educazione dell'uomo si realizza proprio nella conquista della libertà. Già il poeta greco Pindaro, nel V secolo a.C., aveva intuito questa verità, che aveva espresso nel celebre verso «uomo, diventa quello che sei». Infatti, l'uomo non nasce libero, ma nasce *libero di liberarsi* attraverso l'educazione e la cultura. L'uomo, come anche l'angelo, ha il privilegio di meritare di essere se stesso attraverso il rischio della scelta. Tutti gli altri esseri creati, cose, piante, animali, sono quelli che sono per natura, determinati nella loro esistenza dalla loro essenza. Dio, nella purezza del suo Essere, in cui essenza ed esistenza coincidono, è al di sopra di questo divenire, perché non ha bisogno di meritare di essere se stesso, perché gode di una libertà infinita, trascendente la scelta. Questo Dio ha dato all'uomo la libertà di scelta proprio perché potesse diventare liberamente se stesso, conquistare la sua libertà⁴.

Maritain analizza il concetto di libertà nelle sue diverse dimensioni e articolazioni; infatti la libertà è a livello politico una *libertà da* (coscienza sociale), a livello morale una *libertà di* (coscienza morale) e a livello filosofico e teologico una *libertà per* (co-

scienza religiosa). A questo livello ontologico si pone il fondamento ultimo della libertà, perché essa non consiste nel poter scegliere (libero arbitrio), ma nell'essere se stessi. Maritain nei suoi testi più importanti relativi a questo argomento, una conferenza del 1936 a Buenos Aires su *L'idea tomista della libertà*⁵ e un saggio su *La conquista della libertà*, pubblicato nel 1940 a New York⁶, parla di una *libertà di spontaneità* come legge universale dell'essere. Si tratta della libertà come valore, della *libertà per*, della libertà di essere se stessi, di realizzare il proprio essere. Un elettrone che non è bombardato e circola liberamente intorno al nucleo dell'atomo gode di questa libertà; un fiore che non viene strappato diventa liberamente un frutto e si riproduce. Un gabbiano che vola liberamente sulla scogliera è più libero di un uomo che si ubriaca. Maritain precisa che la libertà di spontaneità «non implica l'assenza di necessità, ma soltanto l'assenza di coercizione. È il potere di agire in virtù della propria inclinazione interiore e senza soffrire coazione imposta da un agente esterno» (VIII, 189).

Bisogna distinguere tra le cose e le persone, perché «Quando la libertà di spontaneità varca la soglia del mondo dello spirito e diventa, così, la spontaneità di una natura spirituale, essa diviene, parlando propriamente, libertà di indipendenza; perciò, dunque, essa non consiste soltanto nel seguire l'inclinazione della natura, ma nell'essere o nel rendersi attivamente essa stessa il principio sufficiente della sua operazione e cioè nel possedersi, nel perfezionarsi e nell'esprimersi come un tutto indivisibile nell'atto che viene prodotto» (VIII, 189). Potremmo chiamare questa libertà anche alla maniera kantiana *libertà di autonomia*, ma distinguendo con esattezza la libertà nell'uomo e la libertà in Dio. Nell'uomo questa libertà non è un dato, ma una conquista. L'uomo è dotato di libero arbitrio o di libertà di scelta; ed è continuamente al bivio tra il bene e il male, più precisamente tra l'essere e il non essere⁷. Facendo il bene conquista la libertà di autonomia, facendo il male non si realizza, nientifica se stesso, introduce il nulla nell'essere, come una ferita dell'essere che va riparata⁸. Il libero arbitrio è una proprietà derivante dalla nostra stessa natura di esseri dotati di intelligenza. Secondo san Tommaso, «*La radice della libertà come soggetto è la volontà, ma come causa è la ragione*» (I, 443). La volontà umana è libera anche rispetto alla stessa intelligenza che la determina, per cui chi fa il male lo fa coscientemente e deliberatamente. Il libero arbitrio è un rischio, non è la vera li-

bertà, è solo la possibilità della libertà, perché, come dice anche il Vangelo, è la Verità che ci rende liberi. Dio avrebbe potuto creare l'uomo senza il dono del libero arbitrio, ma la libertà di spontaneità di cui avrebbe così goduto non sarebbe stata la *sua* libertà, non sarebbe stata una libertà di autonomia.

In Dio la libertà si trova in un'altra situazione, perché Dio non ha bisogno di meritare di essere Dio, altrimenti non lo sarebbe. Se la libertà di spontaneità consiste nell'essere se stessi, nel possedere la propria identità, Dio è totalmente libero nella sua necessità. Maritain precisa: «Dio è la personalità in atto puro e la libertà di indipendenza in atto puro; è talmente personale che la sua esistenza è il suo stesso atto di conoscere e di amare; e talmente indipendente che, causando tutte le cose, resta tuttavia assolutamente senza causa, essendo la sua essenza il suo stesso atto di esistere» (VIII, 190). In Dio la libertà si realizza compiutamente, perché nell'Essere sussistente si identificano spontaneità e necessità. Dio non è *causa sui*, come pensa Cartesio, per cui «si arriverebbe a dire che Dio esiste, perché vuole esistere» (VIII, 112), ma è Causa prima, è l'Essere sussistente, che vuole e ama il suo essere necessariamente e liberamente.

La questione della libertà e della scelta non è solo un discorso filosofico e teologico, perché riguarda direttamente il processo educativo per due motivi fondamentali. Primo, se l'educando non fosse libero, se non potesse godere del libero arbitrio, non potrebbe essere educato, in quanto saprebbe già cosa deve essere. Secondo, questa libertà va educata, perché la possibilità di scegliere tra il bene e il male non è ancora la libertà, per cui l'uomo è veramente libero quando, potendo fare il male, fa il bene, e si realizza. In educazione c'è una *dialettica della libertà*, che consiste nel passare dalla libertà di scelta (libertà psicologica) alla libertà di autonomia (libertà morale) e questo passaggio implica necessariamente un *criterio di verità* con il quale misurare le proprie azioni, sia esso una legge sociale o morale o religiosa. Non si può sfuggire al *criterio di scelta*, anche il criterio di non avere criterio (come pretenderebbero i radicali, che fanno della libertà di scelta il fine ultimo) è pur sempre un criterio.

L'educatore, in famiglia e a scuola, educa alla libertà, non tanto agendo direttamente sulla volontà, quanto formando la coscienza, insegnando ai giovani il criterio di verità a cui si debbono attenere, rendendoli consapevoli della loro responsabilità verso la

verità, perché non è il dovere che fonda l'essere, come proclama Kant, facendo prevalere la soggettività della coscienza sulla oggettività della legge, ma è l'essere ad essere dovuto.

Negli scritti di Maritain si può rintracciare il dinamismo della coscienza nelle sue diverse fasi di sviluppo. L'uomo quando nasce si trova come in uno stato di *anomia* e viene costretto a *vivere nella legge* dai condizionamenti del gruppo familiare. La psicoanalisi ci dice che, in questo modo, si struttura il superego, quando il soggetto per *paura* di subire le conseguenze delle sue azioni si censura e si inibisce, adattandosi inconsciamente alle richieste del gruppo familiare. La norma viene introiettata nel soggetto, che si adegua di necessità. Maritain riconosce l'importanza di questo primo strutturarsi dell'io, analizzato da Freud, mentre rileva che l'uomo non si arresta a questo grado di sviluppo e rimprovera a Freud di avere polarizzato sulla sessualità questo momento, isolando la sessualità dall'insieme dello sviluppo⁹.

La coscienza, vera e propria coscienza, perché consapevole della norma, comincia a delinearci quando il fanciullo si avvede che il gruppo sociale, in cui vive, esige da lui il rispetto di regole che lo portano a *conformarsi* al gruppo. Il fanciullo si trova ora in uno stato di *eteronomia*, perché riceve la norma dall'esterno; impara a *vivere secondo la legge* e prova un sentimento di *vergogna* quando disattende la legge e perde la stima del gruppo. Si struttura così la coscienza sociale, e siamo solo al livello della legalità. Si ha una interiorizzazione della legge esteriore del gruppo e non una formulazione personale della legge. Maritain rileva che a questo livello di sviluppo si ferma la filosofia morale di Marx e di Dewey¹⁰.

La coscienza morale si struttura quando il soggetto, nelle profondità del suo io, si accorge che un'azione non è giusta perché è comandata (*iussum*), ma è comandata perché è giusta (*iustum*) e si pone di fronte al gruppo in uno stato di *autonomia*. A questo punto, quando si infrange la legge ci si sente in *colpa* verso se stessi. Si giunge così a *vivere per la legge* e si passa dal conformismo dell'anonimo «si deve» al *comportarsi* proprio dell'imperativo categorico, dell'«io lo devo», riconosciuto dalla coscienza personale. È il momento in cui si scopre l'oggettività della legge. Ma se si blocca lo sviluppo della coscienza, c'è il rischio di fare di se stessi il perno di tutti i comportamenti e di pretendere un'autonomia assoluta, con la richiesta di non obbedire che a se stessi. È l'errore del-

la morale kantiana che sta alla base dell'educazione laica. Si evita questo blocco prendendo coscienza che un'azione non è giusta «per me» se non è comandata dalla mia coscienza, ma non è giusta «in sé» perché essa è comandata dalla mia coscienza, bensì perché è giusta in se stessa e rimanda ad un Legislatore che *trascende e comprende* la mia coscienza. Si supera la pura oggettività e si scopre che questa ha la sua radice ultima, e quindi anche la sua sanzione, nella soggettività della persona del Legislatore¹¹.

La coscienza religiosa non smentisce la coscienza morale, ma la rinforza, portando il soggetto, come sottolinea san Paolo, a *vivere oltre la legge* e a liberarsi della stessa legge oggettiva, facendo per amore del Legislatore ciò che prima si faceva solo per un dovere verso se stessi. A questo punto se si infrange la legge non ci si sente solo più in *vergogna* verso gli altri (coscienza sociale) o in *colpa* verso se stessi (coscienza sociale), ma in *peccato* verso Dio, perché non si è mancato solo verso l'oggettività della legge, ma si è offesa la soggettività del Legislatore. A questo livello non sono più io il giudice di me stesso, ma riconosco che è Dio il mio giudice e mi abbandono alla Sua misericordia diffidando della mia giustizia¹².

Nel *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente* (1947)¹³ Maritain sottolinea come la *soggettività* sia la radice della persona, perché ogni essere esiste nella sua individualità, ma l'uomo da solo non può conoscere del tutto questa sua soggettività. Infatti, «in nessun caso la conoscenza della soggettività in quanto tale, per quanto sia reale, è una conoscenza per modo di conoscenza, cioè per modo di oggettivazione concettuale» (IX, 74). L'uomo è come prigioniero di due immagini di sé, una soggettiva per intuizione esistenziale ed una oggettiva per conoscenza intellettuale, che non sono sovrapponibili né sono conciliabili. «Oscillo abbastanza miserevolmente dall'una all'altra. Se mi abbandono alla prospettiva della soggettività, assorbo tutto in me e, sacrificando ogni cosa al mio unico, sono legato all'assoluto dell'egoismo e dell'orgoglio; se mi abbandono nella prospettiva della oggettività vengo assorbito dal tutto, e dissolvendomi nel mondo, tradisco il mio unico e rinuncio al mio destino. È solo dall'alto che l'antinomia può essere risolta. Se Dio esiste, il centro è Lui, non io» (IX, 77). Solo Dio può capirmi e rendermi giustizia, perché «Egli mi conosce interamente in quanto soggetto. Sono presente a lui nella mia stessa soggettività; egli non ha bisogno di oggettivarmi per conoscermi»

(IX, 79). Gli uomini, tutti gli altri soggetti, mi conoscono solo come oggetto ed ignorano la mia soggettività; non possono con la loro intelligenza penetrare nella mia inesauribile profondità. Il tomismo di Maritain è un vero esistenzialismo.

2. La ricerca della saggezza

Poiché nella dialettica della libertà, con cui l'uomo passa dalla libertà di scelta alla libertà di autonomia, l'elemento determinante è il *criterio di scelta*, cioè la verità che si conosce, per Maritain l'educazione alla saggezza sta alla radice del processo di liberazione. Il problema è particolarmente importante in tempi di pensiero debole e di relativismo etico, dove ciascuno pretende di essere legge a se stesso e fa della coscienza individuale un valore assoluto, a causa della sconnessione tra verità e libertà.

Maritain analizza le cause che hanno portato a questa società individualistica e le rintraccia a partire dal Rinascimento, il cui errore non è stato di essere umanistico ma di essere antropocentrico, e soprattutto nel cartesianesimo, che ha fatto prevalere la scienza sulla saggezza¹⁴. Tutti i saperi che possono giustificare il loro modo di procedere in relazione all'oggetto della loro ricerca sono scienza, ma è necessario distinguere tra l'*analisi empiriologica* delle scienze della constatazione e l'*analisi ontologica* delle scienze della spiegazione. La prima descrive il fenomeno esaminato, cerca di osservare, misurare, calcolare il fatto preso in considerazione, a prescindere dalla sua intelligibilità razionale. La seconda, invece, cerca di dare una spiegazione intelligibile di quel medesimo fatto scrutandone l'essere, attraverso e al di là della percezione sensibile. Le scienze naturali e le scienze matematiche, che sono *scienze della constatazione*, non sono saggezze come la filosofia e la teologia, che indicano il fine ultimo della vita. Ad esempio la psicologia e la sociologia spiegano ma non giustificano il comportamento, che solo la filosofia e la teologia possono valutare. Oggi si va dall'analista anziché dal confessore per sciogliere i nodi aggrovigliati della propria coscienza!

Il prevalere delle scienze sulla saggezza è iniziato con Cartesio¹⁵, che ha negato la *scientificità della teologia*, è proseguito con Kant, che ha negato la *scientificità della filosofia*, per concludersi nelle correnti contemporanee, dal neopositivismo all'empiriocri-

ticismo, dal pragmatismo allo stesso marxismo, che sono giunte a negare la scientificità della stessa scienza. La verità è stata ridotta a prassi, utile ma non vera, perché, dice Maritain con un certo umorismo, queste filosofie «preferiscono la verifica alla verità» (XI, 115) e fanno del successo, dell'efficienza e della riuscita i criteri di valore. «La rivoluzione cartesiana deriva dallo sforzo di separare la saggezza filosofica dalla saggezza teologica [...]. Era, a dirla schietta, una negazione della saggezza, le cui conseguenze sulla filosofia stessa, se le nostre considerazioni sul dinamismo del pensiero cristiano sono esatte, non potevano che essere perniciose. La filosofia veniva così sottratta all'afflusso di verità e di spiritualità che scendeva dalle più alte vette dell'anima; e il suo interno orientamento veniva come rovesciato. Essa diventa pratica e il suo scopo è quello di renderci padroni e dominatori della natura» (VI, 42-43) ¹⁶.

Per Cartesio la metafisica era ancora una scienza, all'uomo era dato di poter conoscere l'intelligibile, la cosa in sé, l'essere ontologico delle cose, il noumeno; ma poi venne Kant, che ha negato la metafisica come scienza e ridotto la conoscenza umana al mondo dei fenomeni spazio-temporali. «Kant non ha fatto altro che tirare le conseguenze della rivoluzione cartesiana. Come Cartesio aveva separato la filosofia dalla teologia, egli ha separato la scienza dalla filosofia, Cartesio aveva negato la possibilità della teologia come *scienza*, egli nega la possibilità della filosofia come *scienza*» (VI, 43-44). Restava la scienza come conoscenza empirico-matematica dei fenomeni. La scienza non solo finì per riconoscere i suoi limiti, ma giunse a negare la validità scientifica dei suoi stessi risultati, cioè la validità teoretica, considerandoli solo come provvisori punti di vista pratici, perché la matematica, pur essendo un sapere intelligibile, non si radica nella realtà come *sapere percettivo*, ma è un *sapere costruttivo*, che usa enti di ragione fondati *in re*, di per sé non reali. Maritain così analizza la situazione culturale che si è determinata: «Nella struttura della scienza la matematica ha divorato tutto quanto poteva ancora restare della filosofia. La matematica e l'empiriologia hanno distrutto l'ontologia [...]. Ma allora nella filosofia contemporanea non c'è più saggezza, cosa che non è un buon segno, né per la scienza, né per il mondo» (VI, 44-45).

Maritain in *Distinguere per unire: I gradi del sapere* (1932) ¹⁷, partendo dalla fisica-matematica di Einstein, passando attraverso la teologia di sant'Agostino e la filosofia di san Tommaso, per

giungere alla mistica di san Giovanni della Croce, ripropone le naturali connessioni tra le scienze e le saggezze, garantendo a ciascuna la sua autonomia di ricerca. Si tratta di recuperare la verità sulla verifica, di superare la *logica strumentale*, per cui il pensiero vale perché è funzionale al dominio del mondo, per recuperare la *logica formale* di Aristotele, per cui il pensiero vale perché è vero sulla base del principio di identità. Ma soprattutto bisogna riportare il pensiero all'essere, la logica alla metafisica.

Secondo Maritain, per raggiungere questo scopo è necessario superare tutte le filosofie dell'incertezza, che mettono l'essere tra parentesi, dall'ermeneutica alla fenomenologia, e recuperare il realismo critico della filosofia di san Tommaso. In un piccolo volumetto, *Il dottor Angelico*¹⁸, Maritain, che in un certo senso si può definire un tomista non scolastico, elenca alcune prospettive: «C'è una filosofia tomista, non c'è una filosofia neotomista» (IV, 22); «Il tomismo non vuole tornare al Medioevo» (IV, 22); «Il tomismo intende usare la ragione per distinguere il vero dal falso; non vuole distruggere, ma purificare il pensiero moderno ed integrare tutto il vero scoperto dopo s. Tommaso» (IV, 23); «Il tomismo non è né di destra né di sinistra; non è situato nello spazio ma nello spirito» (IV, 23); «Il tomismo è una saggezza. Tra di lui e le forme particolari della cultura debbono regnare degli scambi vitali incessanti, ma esso nella sua essenza è rigorosamente indipendente da queste forme particolari» (IV, 23); «Giudicare il tomismo come un abito che si portava al XIII secolo ma oggi non è più di moda, come se il valore di una metafisica fosse in funzione del tempo, è un modo di pensare propriamente barbaro» (IV, 24); «Non c'è modo più puerile di giudicare il valore di una metafisica in funzione di uno stato sociale da conservare o da distruggere» (IV, 25); «La filosofia di s. Tommaso è indipendente in se stessa dai dati della fede e non dipende nei suoi principi e nella sua struttura se non dall'esperienza e dalla ragione. Tuttavia questa filosofia, pur restando perfettamente distinta da loro, è in comunicazione vitale con la saggezza superiore della teologia e con quella della contemplazione» (IV, 25).

Sulla base di queste premesse, Maritain propone di insegnare ai giovani non solo la *saggezza filosofica*, ma anche la *saggezza teologica*, perché l'uomo non può accontentarsi delle verità che sono alla portata della sua intelligenza, in quanto queste non esauriscono l'intero campo del sapere. L'intelligenza umana, «che si trasci-

na carponi verso il divino» (658), dopo avere esaurito nel suo discorso l'intelligibilità dell'essere, in quanto conoscibile dalla mente umana, si apre ad una *intellesione ananoetica*, che la porta alle soglie del transintelligibile, dell'Assoluto, di Colui che è tutto l'Essere. Egli è inconoscibile alla mente umana «non certo perché sia inintelligibile in se stesso (al contrario, è il dominio della intelligibilità assoluta), né che sia inintelligibile per noi; ma perché è sproporzionato alla nostra intelligenza di uomini, esso non ci è intelligibile, né per via sperimentale, né per via dianoetica, cioè non è connaturale al nostro potere di conoscenza; ma ci è intelligibile solo per analogia. I nostri occhi di uccelli notturni non possono discernere nulla in questa luce troppo pura, se non interponendo le cose oscure di quaggiù. Penetrare in questo *transintelligibile* è il desiderio più profondo della nostra intelligenza; essa istintivamente sa fin dalla nascita che soltanto là troverà il suo riposo» (IV, 260).

Per conoscere Dio da Dio, non più dalla circonferenza al centro dell'essere, ma dal centro stesso dell'essere, la metafisica non basta più, ci vuole un'altra saggezza, di ordine soprannaturale, e la virtù teologale della fede, perché a questo livello si procede per sovranalogia, in quanto tra il sapere umano e il sapere divino c'è discontinuità di oggetto e di metodo. Si tratta della saggezza teologica che, «procedendo secondo i modi e le connessioni della ragione, ma radicata nella fede, da cui riceve i suoi principi, tratti dalla scienza di Dio, la sua luce non è quella della sola ragione, bensì la luce della ragione illuminata dalla fede. A causa di ciò la sua certezza è, di sua natura, superiore a quella della metafisica» (IV, 710). La teologia rivelata è cosa ben diversa da una semplice applicazione della filosofia alla materia della rivelazione, è una saggezza che implica l'esercizio della fede, è una conoscenza ananoetica che procede per sovranalogia, anche se si serve a livello metodologico degli strumenti della filosofia. Maritain osserva: «Se un teologo perde la fede teologale, anche se conserva tutto il meccanismo e l'organizzazione concettuale della sua scienza, egli conserva questa scienza come morta nel suo spirito, perché ne ha perduto la luce, e non è teologo più che un cadavere sia un uomo» (IV, 718). C'è in Maritain una visione dell'universo dei saperi dove ogni scienza trova la sua collocazione nell'insieme delle conoscenze, senza perdere la sua autonomia.

Si tratta sempre, comunque, di distinguere la scienza dalla saggezza. Infatti, se è fondamentale educare alla *scienza*, aiutando

i giovani a padroneggiare le armi del sapere, a connettere esperienza con esperienza, calcolo con calcolo, ragionamento con ragionamento verificando tutti i passaggi della loro ricerca, più importante è soddisfare il loro bisogno di verità, perché questa sicurezza formale non basta. Bisogna anche educare alla saggezza, a contemplare e a godere della verità nella sua bellezza, al di là dei processi di verifica. Non basta essere un *intellettuale*, bisogna diventare uno *spirituale*, che vive e si nutre della sua conoscenza intellettuale, perché la filo-sofia è amore della verità. La conoscenza della causa finale dell'esistere e del vivere è più importante della conoscenza della causa efficiente. La verità non è che il nome astratto di un Dio vivente¹⁹.

3. La bellezza splendore della Verità

Maritain nei suoi scritti di estetica, da *Arte e scolastica* (1920)²⁰ a *Frontiere della poesia* (1935)²¹, da *Situazione della poesia* (1938)²² a *Responsabilità dell'artista* (1960)²³ e nell'opera più importante, *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia* (1953)²⁴, sulla base della filosofia di san Tommaso individua la natura della bellezza, ma sviluppa anche, con la moglie Raïssa, numerose riflessioni sulla creazione artistica e sulla fruizione estetica²⁵.

Anche il bello, come il vero e il bene, è un trascendentale, è qualcosa proprio dell'essere, che in Dio sussiste al grado più elevato, tanto da impersonarsi in Lui, per cui si può dire che Dio è la bellezza. «Così la bellezza è uno dei nomi divini. Dio è bello. È il più bello degli esseri, come affermano Dionigi l'Areopagita e san Tommaso, la sua bellezza è senza alterazione e vicissitudini, senza aumento e senza diminuzione; e perché non è come quella delle cose, le quali tutte hanno una bellezza particolarizzata, è bello per sé ed in sé, bello assolutamente» (I, 649). Maritain analizza il processo di imitazione, attraverso il quale il bello creato dall'uomo, la *bellezza estetica*, tende alla *bellezza trascendentale*, al bello in assoluto. Infatti, l'arte lotta per «superare la distinzione tra bellezza estetica e bellezza trascendentale e per assorbire la bellezza estetica nella bellezza trascendentale» (X, 304). Maritain rileva che una cosa finita non potrà mai, per quanto perfetta sia, corrispondere alla natura trascendentale della bellezza, per cui «la bellezza non è l'oggetto, ma il *fine* oltre il fine della poesia» (X, 307). Da qui de-

riva l'insoddisfazione dell'artista e del poeta davanti alla loro opera. La bellezza estetica è una partecipazione analogica alla bellezza trascendentale, e resta in se stessa un mistero. Ogni cosa è a suo modo bella, e deriva la sua bellezza dalla bellezza divina. Ma bisogna evitare l'errore di Cartesio che «separò l'intelligenza dal mistero», perché l'essere sfugge in buona parte alla intelligenza concettuale, e «rimane il più delle volte oscuro a noi, o perché la sua intelligibilità in se stessa è oscurata dalla materia, o perché è troppo alta e troppo pura per il nostro intelletto» (X, 299).

La bellezza creata è fatta di sensibilità e di intelligenza: «La bellezza è *lo splendore della forma sulle parti proporzionate della materia*, ciò vuol dire che essa è una folgorazione d'intelligenza su di una materia disposta intelligentemente» (I, 643). Rifacendosi a san Tommaso, che afferma che la bellezza è «*id quod visum placet*», Maritain commenta: «Queste quattro parole dicono tutto il necessario: una visione, e cioè una *conoscenza intuitiva*, e una gioia. Il bello è ciò che dà la gioia, non ogni gioia, ma la *gioia nel conoscere*; non la gioia propria dell'atto di conoscere, ma una gioia che sovrabbonda e trabocca da questo atto a causa dell'oggetto conosciuto» (I, 641). Il bello connaturale all'uomo è fatto di intelligenza e di sensibilità, ed è caratterizzato da tre qualità, l'*integrità*, perché l'intelligenza ama l'essere, la *proporzione*, perché l'intelligenza ama l'ordine e l'unità, e lo *splendore*, perché l'intelligenza ama la luce. La bellezza è, dunque, *lo splendore della forma*, «cioè splendore dei *segreti dell'essere* che si irradiano nella intelligenza» (X, 299).

Nel seguire la gestazione dell'opera d'arte – che ha studiato, frequentando poeti come Cocteau, Reverdy, Max Jacob, romanzieri come Bernanos, Mauriac, Claudel, J. Green, artisti come Rouault, Chagall, Severini, compositori musicali come Satie, Stravinskij – Maritain individua tre momenti fondamentali della creazione artistica, che emergono dall'inconscio, le pulsioni musicali, le emozioni poetiche, le abilità artistiche. Ma l'inconscio di cui parla non è solo il subconscio freudiano, ma anche il sovraconscio spirituale di Platone e di Plotino. «Il punto che io sostengo è che tutto dipende dal riconoscimento dell'esistenza di un *inconscio spirituale*, o piuttosto di un *preconscio*, di cui erano ben consapevoli Platone e i saggi antichi, e la trascuratezza del quale in favore dell'inconscio freudiano è solo un segno della insensibilità dei nostri tempi. Vi sono due specie di inconscio, due grandi regni del-

l'attività psicologica lontana dallo stato di consapevolezza: il pre-conscio dello spirito nelle sue fonti vive e l'inconscio della materia, istinti, tendenze, complessi, immagini e desideri repressi, ricordi traumatici, che costituiscono un insieme dinamico, chiuso e autonomo. Vorrei designare la prima specie di inconscio col nome di spirituale o, per amore di Platone, inconscio o pre-conscio musicale; e il secondo con il nome di inconscio automatico o inconscio sordo – sordo all'intelletto – ed esistente in un mondo suo proprio, distinto dall'intelletto; potremmo anche dire, in senso del tutto generale, lasciando da parte ogni teoria particolare, inconscio freudiano. Queste due specie di vita inconscia sono in stretto rapporto e in continua comunicazione l'una con l'altra; nell'esistenza concreta esse di solito si mescolano e si frammischiano in modo più o meno grande; e io credo che mai, eccetto in qualche raro esempio di suprema purificazione spirituale, l'inconscio spirituale operi senza che l'altro sia presente, anche se in misura minima. Ma sono essenzialmente distinti e di natura completamente diversa» (X, 217-218).

L'opera d'arte germina in questo inconscio, prima come *pulsione musicale* e poi come *intuizione poetica*, per definirsi infine nella *virtù dell'arte*. Maritain analizza la natura di questa forma di conoscenza poetica che è diversa dalle altre forme di conoscenza. Si tratta di una conoscenza per connaturalità nella quale soggetto ed oggetto si implicano reciprocamente in una emozione creatrice. Nella *scienza* prevale l'oggetto sul soggetto, perché una conoscenza è vera se corrisponde alla realtà; nella *virtù* prevale il soggetto sull'oggetto, perché è nell'intenzione che si radica la responsabilità personale; nell'*arte*, invece, soggettività ed oggettività coincidono, perché l'artista esprime se stesso nella sua opera, oggettivizza se stesso. Braque descrive molto bene questo processo in una conversazione con padre Couturier, direttore della rivista *L'Art sacré*: «L'opera d'arte si fa contro l'artista, c'è una tensione tra l'artista e la sua opera, è l'intensità di questa opposizione che segna l'autenticità dell'opera. L'opera è così l'uomo stesso, l'uomo essenziale e singolo, in lotta contro l'uomo cosciente, volontario, fabbricatore, e che vuole farsi svincolandosi da lui – svincolarsi in tutti i sensi, per esprimersi liberamente»²⁶. Maritain definisce la conoscenza poetica che anima questo processo: «Una conoscenza oscura attraverso l'inclinazione, nata nel pre-conscio dello spirito, in cui il mondo è conosciuto nella e attraverso la soggettività, af-

ferrati entrambi inseparabilmente per mezzo di una emozione divenuta intenzionale e intuitiva. Tale conoscenza è del tutto diversa da ciò che comunemente chiamiamo conoscenza, è più esperienza che conoscenza. Non è né concettuale, né concettualizzabile; è ineffabile in se stessa, esprimibile solo per segni e immagini, e, infine, in un'opera compiuta. Ma precisamente perché non è astrattiva né razionale, non ha limiti intelligibili e si espande, per così dire, verso l'infinito» (X, 330).

Ma non si deve confondere questa conoscenza poetica con la mistica, perché la poesia è di ordine naturale, mentre la mistica è di ordine soprannaturale. I surrealisti che hanno voluto raggiungere la *mistica* con la *poesia* sono scivolati nella *magia*. La poesia ha bisogno di una solida metafisica per non degenerare nell'illusione o nella presunzione. Considerando la poesia contemporanea, che ha preso coscienza della sua specifica natura, Maritain osserva: «Mai la poesia ha avuto un bisogno più grande della ragione e della saggezza umana genuina, voglio dire del regno della conoscenza astratta, che appartiene al poeta non come poeta ma come uomo, e da cui dipende l'universo del pensiero presupposto dalla sua attività di poeta. E oltre alla saggezza umana genuina, il poeta è fortunato se egli pure sente l'attrazione della contemplazione genuina» (X, 391). Tra gli scrittori contemporanei il poeta Paul Claudel è quello che meglio ha saputo raccordare filosofia e poesia, senza cadere nel neoclassicismo²⁷. Passando ai rapporti tra poesia e teologia, Maritain in una lunga lettera, in cui discute questi rapporti, scrive a Jean Cocteau: «Come il santo compie in sé l'opera della Passione, il poeta compie l'opera della creazione, collabora a equilibri divini, sposta del mistero, è connaturalizzato alle potenze segrete che si trastullano nell'universo»²⁸ (III, 708).

Nella vita per scegliere liberamente, secondo coscienza, occorre un criterio di scelta, la saggezza ci fornisce questo criterio, ma le cognizioni intellettuali diventano convinzioni morali solo se la bellezza, come splendore della verità, affascina e coinvolge la coscienza. Per questo motivo i grandi educatori dell'umanità sono i poeti e i mistici, non i filosofi e gli scienziati.

NOTE

¹ Per una prima conoscenza di queste problematiche si veda P. Viotto, *Introduzione a Maritain*, Laterza, Bari-Roma 2000. Volume n. 80 della collana «I filosofi».

² J. Maritain, *Per una filosofia dell'educazione*, a cura di G. Galeazzi, La Scuola, Brescia 2001.

³ Tutte le citazioni di testi maritainiani sono tratte dai volumi delle *Oeuvres Complètes*, Editions Universitaires Fribourg-Editions Saint Paul, Paris 1986-2000, voll. 16 a cura di Jean-Marie Allion, Maurice Hany, Dominique et René Mougel, Michel Nurdin, Heinz R. Schmitz. I volumi XIV e XV comprendono gli scritti di Raïssa Maritain. Il volume XVI riporta inediti e testi, compresi fra il 1920 e il 1973, rintracciati dopo la pubblicazione dei precedenti volumi; è in corso di pubblicazione l'edizione delle opere complete in lingua inglese, prevista in XX volumi, a cura di Ralph McInerny, Frederick Crosson, Bernard Doering: *The Collected Works of Jacques Maritain*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), USA. Per consultare le OC si veda l'*Index analytique des Oeuvres Complètes*, a cura di Piero Viotto in «Notes et documents», n. 63, janvier-avril 2002, pp. 53-100. Per approfondimenti rimando al mio *Jacques Maritain. Dizionario delle opere*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 478.

⁴ J. Maritain, *La conquista della libertà*, La Scuola, Brescia 1998, II ed. (antologia di testi sul pensiero etico e politico, curata da P. Viotto).

⁵ J. Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Éditions de la Maison Française, New York 1944, pp. 269 (VIII 9-174); tr. it. *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1980, pp. 153-175.

⁶ J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, Éditions de la Maison Française, New York 1944, pp. 232 (VIII 177-355); tr. it. *Per una politica più umana*, Morcelliana, Brescia 1968, pp. 7-27.

⁷ J. Maritain, *Education at the Crossroads*, Yale University Press, New Haven 1943 (VII 765-900 e 963-988); tr. it. *L'educazione al bivio*, La Scuola, Brescia 1996²⁰.

⁸ J. Maritain, *Dieu et la permission du mal*, Desclée de Brouwer, Paris 1963 (XII 9-123); tr. it. *Dio e la permissione del male*, Morcelliana, Brescia 1965.

⁹ J. Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Desclée de Brouwer, Paris 1939, pp. 226 (VII 51-280); tr. it. *Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione*, Morcelliana, Brescia 1978.

¹⁰ J. Maritain, *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*, N.R.F. Gallimard, Paris 1960, pp. 588 (XI 233-1040); tr. it. *La filosofia morale*, Morcelliana, Brescia 1999.

¹¹ J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Téqui, Paris 1951, pp. 195 (IX 739-939); tr. it. *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, Vita e Pensiero, Milano 1979.

¹² J. Maritain, *La pensée de saint Paul*, Éditions de la Maison Française, New York 1941, pp. 252 (VII 427-615); tr. it. *Il pensiero di san Paolo*, Borla, Roma 1964.

¹³ J. Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Hartmann, Paris 1947, pp. 239 (IX 9-140); tr. it. *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965.

¹⁴ J. Maritain, *Science et sagesse, suivi d'éclaircissement sur la philosophie morale*, Labergerie, Paris 1935, pp. 393 (VI 11-250); tr. it. *Scienza e saggezza*, Borla, Torino 1980.

¹⁵ J. Maritain, *Le songe de Descartes*, Buchet Chastel, Paris 1932, pp. XII-346 (V 9-222).

¹⁶ Benedetto XVI segue questo sviluppo della crisi intellettuale del mondo moderno facendo riferimento soprattutto alle posizioni dell'empirismo che si definiscono in Francesco Bacone. Empirismo e razionalismo confluiranno in Kant. Si veda l'enciclica *Spe salvi* ai paragrafi 16-19.

¹⁷ J. Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Pa-

ris 1932, pp. XVIII-919 (IV 257-1.111); tr. it. *I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1974.

¹⁸J. Maritain, *Le Docteur Angélique*, Hartmann, Paris 1929, pp. XVIII-247 (IV 9-191); tr. it. *Il Dottore Angelico*, Cantagalli, Siena 2006.

¹⁹Ch. Journet, *Conoscenza e inconnoscenza di Dio*, Massimo, Milano 1967; A. D. Sertillanges, *La vita intellettuale*, Studium, Roma 2002; M. D. Philippe, *Retour à la source, pour une philosophie sapientiale*, Fayard, Paris 2005.

²⁰J. Maritain, *Art et scolastique*, Librairie de l'Art Catholique, Paris 1920, pp. 188 (I 615-788); tr. it. *Arte e Scolastica*, Morcelliana, Brescia 1980.

²¹J. Maritain, *Frontières de la poésie et autres essais*, Rouart, Paris 1935, pp. 226 (V 985-816); tr. it. *Frontiere della poesia ed altri saggi*, Morcelliana, Brescia 1981.

²²J. et R. Maritain, *Situation de la poésie*, Desclée de Brouwer, Paris 1938, pp. 166 (scritti di Raïssa, XV 659-681 e 683-696), scritti di Jacques (VI 835-891); tr. it. *Situazione della poesia*, Morcelliana, Brescia 1979.

²³J. Maritain, *The Responsibility of the Artist*, Scribner's Sons, New York 1960 (XI 133-230); tr. it. *La responsabilità dell'artista*, Morcelliana, Brescia 1963.

²⁴J. Maritain, *Creative Intuition in Art and Poetry*, Pantheon Book, New York 1953, pp. XXXII-423 (X 101-601); tr. it. *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, Morcelliana, Brescia 1957.

²⁵Cfr. P. Viotto, *Fruizione e creazione della bellezza in Maritain*, in AA.VV., *Filosofia e Arte*, Urbaniana University Press, Roma 2006, pp. 23-44.

²⁶*Le père Couturier à soi-même*, in *L'Art sacré*, marzo-aprile 1955, p. 8.

²⁷P. Claudel-Ch. Journet, *Entre poésie et théologie. Textes et correspondance*, Ad Solem, Genève 2006.

²⁸J. Maritain, *Réponse a Jean Cocteau*, Stock, Paris 1926, pp. 147 (III 657-737); tr. it. *Lettera a Cocteau*, Passigli, Firenze 1988.