



anthropologica

ANNUARIO  
DI STUDI  
FILOSOFICI

**1623 - 1973**  
**LA NOZIONE DI PERSONA**  
**DA PASCAL A MARITAIN**

A CURA DI  
ALBERTO PERATONER  
FRANCESCA ZACCARON

EDIZIONI MEUDON

**a**nthropologica



ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI  
DELL'ISTITUTO JACQUES MARITAIN

| DIRETTO DA

Leopoldo SANDONÀ e Francesca ZACCARON

| COMITATO DI DIREZIONE

Andrea AGUTI, Luca ALICI, Francesco LONGO, Fabio MACIOCE, Fabio MAZZOCCHIO,  
Simone GRIGOLETTO, Alberto PERATONER, Leopoldo SANDONÀ, Francesca SIMEONI,  
Gian Paolo TERRAVECCHIA, Pierpaolo TRIANI

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Stefano MENTIL

| COMITATO SCIENTIFICO

Rafael ALVIRA (Università di Navarra); Enrico BERTI (Università di Padova);  
Calogero CALTAGIRONE (Università di Roma-LUMSA);  
Giacomo CANOBBIO (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale); Carla CANULLO (Università di Macerata);  
Gennaro CURCIO (Istituto Teologico di Basilicata); Antonio DA RE (Università di Padova);  
Gabriele DE ANNA (Università di Udine); Mario DE CARO (Università di Roma Tre);  
Giuseppina DE SIMONE (Pontificia Fac. Teologica dell'Italia Meridionale);  
Fiorenzo FACCHINI (Università di Bologna); Andrea FAVARO (Università di Padova);  
Maurizio GIROLAMI (Facoltà Teologica del Triveneto); Piergiorgio GRASSI (Università di Urbino);  
Gorazd KOCIJANČIČ (Lubiana); Markus KRIENKE (Facoltà Teologica di Lugano);  
Andrea LAVAZZA (Centro Universitario Internazionale di Arezzo);  
Franco MIANO (Università di Roma-TorVergata); Marco OLIVETTI (Università di Roma - LUMSA);  
Paolo PAGANI (Università di Venezia); Donatella PAGLIACCI (Università di Macerata);  
Antonio PETAGINE (Università Pontificia della Santa Croce - Roma);  
Gaetano PICCOLO (Pontificia Università Gregoriana); Roger POUIVET (Università di Nancy 2);  
Roberto PRESILLA (Pontificia Università Gregoriana); Vittorio POSSENTI (Università di Venezia);  
Edmund RUNGGLADIER (Università di Innsbruck); Luciano SESTA (Univrsità di Palermo);  
Giuseppe TOGNON (Università di Roma-LUMSA); Matteo TRUFFELLI (Università di Parma);  
Carmelo VIGNA (Università di Venezia); Susy ZANARDO (Università Europea di Roma)

| DIRETTORE RESPONSABILE

Leopoldo SANDONÀ

**a**nthropologica  
ANNUARIO  
DI STUDI  
FILOSOFICI | 2023

**1623 - 1973**  
**LA NOZIONE DI PERSONA**  
**DA PASCAL A MARITAIN**

A CURA DI  
ALBERTO PERATONER, FRANCESCA ZACCARON

EDIZIONI **M**EUDON

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno  
della Regione Friuli Venezia Giulia  
e del Progetto Culturale della CEI - Fondi 8x1000 della Chiesa Cattolica

Gli scritti proposti per la pubblicazione sono *peer reviewed*

© 2024 Edizioni Meudon  
Istituto Jacques Maritain  
Via Diaz, 4  
34121 - Trieste (TS)  
[www.edizionimeudon.eu](http://www.edizionimeudon.eu)  
[segreteria@maritain.eu](mailto:segreteria@maritain.eu)  
tel. +39.040.365017 - fax +39.040.364409

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della legge n. 633 del 22.04.1941.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means including information storage and retrieval systems without permission in writing from the publisher, except by a reviewer who may quote brief passages in a review.

Progetto grafico e stampa a cura di F&G Prontostampa - Trieste

---

ISBN 978-88-97497-30-1 ISSN 2239 - 6160

Registrazione presso il tribunale di Trieste n. 1258 del 16 ottobre 2012

## INDICE

PREFAZIONE	
<i>Un cammino rinnovato, al servizio dei cercatori di senso</i>	9
INTRODUZIONE	
Alberto Peratoner, Francesca Zaccaron	
<i>Da Pascal a Maritain</i>	13
PARTE PRIMA	
Blaise Pascal	
Alberto Peratoner	
<i>Una metafisica della persona per l'età moderna</i>	
<i>L'antropologia pascaliana tra la dialettica delle contrariétés e l'ontologia dei trois orders</i>	17
Gian Pietro Soliani	
<i>Persona e libertà</i>	
<i>Note sul protopersonalismo di Blaise Pascal</i>	39
Leopoldo Sandonà	
<i>Oltre Modernità e altre Modernità</i>	
<i>Romano Guardini interprete di Pascal</i>	59
Calogero Caltagirone	
<i>Blaise Pascal "interlocutore" di Michele Federico Sciacca</i>	71
Domenico Bosco	
<i>Tra i molti Pascal... un invito a (tutto) il reale</i>	
<i>Un breve percorso a cavallo di due secoli (XIX-XX secolo)</i>	91
PARTE SECONDA	
Jacques Maritain	
Carmelo Vigna	
<i>Le avventure del personalismo e i tre "ordini" di Pascal</i>	107

Alberto Peratoner <i>Nullement métaphysicien</i> <i>Il Pascal di Maritain</i>	113
Vittorio Possenti <i>Filosofia della persona</i>	127
Giovanni Grandi <i>La persona e il bene comune di J. Maritain</i> <i>Una rilettura</i>	143
Antonio Petagine <i>Dalla legge naturale ai diritti umani</i> <i>La tutela della persona nella prospettiva di Jacques Maritain</i>	157
Francesca Zaccaron <i>Per una pedagogia del futuro</i> <i>Scuola ed educazione a partire da Jacques Maritain e Bernard Lonergan</i>	169
Francesca Simeoni <i>Weil e Maritain: l'impensato del personalismo</i>	187
Angelo Tumminelli <i>Jacques Maritain sull'amore. Oltre la polarizzazione di eros e agape</i>	199
Damiano Bondi <i>Il diavolo ecumenico</i> <i>Una ricognizione storico-filosofica sul rapporto tra Jacques Maritain e Denis de Rougemont</i>	215
Abstract	233
Profili degli Autori	245
Indice dei nomi	251

# JACQUES MARITAIN SULL'AMORE OLTRE LA POLARIZZAZIONE DI EROS E AGAPE

ANGELO TUMMINELLI

## 1 | MARITAIN E IL DIBATTITO SUL RAPPORTO TRA EROS E AGAPE

Quando nel 1963 Maritain pubblica il testo *Amour et amitié*<sup>1</sup>, poi uscito come capitolo del *Carnet de Notes*<sup>2</sup> nel quale il filosofo sviluppa alcuni argomenti commentando e confrontandosi con le pagine del *Diario di Raïssa*<sup>3</sup>, il pensiero occidentale di matrice ebraico-cristiana si era già ampiamente confrontato sul tema dell'amore, concentrandosi, in particolare, sul rapporto tra *eros* e *agape*, tra l'amore carnale derivante dagli impulsi naturali e quello spirituale afferente alla dimensione assiologica della realtà ovvero al suo intrinseco valore etico. Collocandosi all'interno di questo dibattito e mantenendo fede ad una impostazione antropologica di tipo neotomista<sup>4</sup>, nelle sue pagine Maritain descrive il nucleo di una vera e propria "metafisica dell'amore" cioè l'idea che attraverso l'amore l'essere umano è in grado di trascendere l'orizzonte della materia, argomentando, con gli strumenti della filosofia, temi di carattere esistenziale che, prima ancora di essere pensati teoricamente, sono stati direttamente vissuti dal filosofo nelle trame di una vita in cui, come mostra Pietro Viotto, esperienza concreta e pensiero si sono strettamente intrecciati e saldati<sup>5</sup>.

---

1. Cfr. J. Maritain, *Amour et amitié*. (*En marge du «Journal de Raïssa»*), Revue "Nova et Vetera", Fribourg en Suisse 1963, tr. it.: *Amore e amicizia*, a cura di A. Pavan, Morcelliana, Brescia 1964.

2. Cfr. J. Maritain, *Carnet de Notes*, Desclée De Brouwer, Paris 1965.

3. Cfr. R. Maritain, *Diario*, Morcelliana, Brescia 1967.

4. Come è noto Maritain sviluppa una prospettiva filosofica ispirandosi al pensiero di Tommaso d'Aquino, il quale riprendere in chiave cristiana le principali categorie concettuali di Aristotele articolandole in vista di un sistema teologico organico e strutturato. Sul neotomismo di Maritain cfr. A. Pavan, *La formazione del pensiero di Maritain*, Gregoriana, Padova 1967.

5. Cfr. P. Viotto, *Introduzione a Maritain*, Laterza, Roma-Bari 2000; Id., *Il pensiero moderno secondo J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2011.



Quando, infatti, si parla dell'amore non si fa riferimento ad un oggetto di indagine neutro ma ad una realtà intimamente connessa all'essere della persona, alla sua capacità di compimento esistenziale e al suo potenziale umano; le vite di Jacques e Raïssa Maritain, intessute di anelito spirituale e "contemplazione sulle strade"<sup>6</sup>, narrano la storia di una oblatività sponsale che ha fatto esperienza concreta dell'amore, coltivato nelle sue molteplici dimensioni e rivelato in tutta la sua generatività materiale e spirituale. In questo senso, le pagine di *Amour et amitié* vanno lette non solo nella coerenza del loro impianto teorico, fedele all'ilemorfismo tomista – la concezione secondo cui ogni singolo ente è un "composto" di materia e forma –, ma anzitutto come espressione di intensa adesione esistenziale a ciò che viene pensato, come esplicitazione nel pensiero di quanto è stato anzitutto vissuto nella quotidianità dell'esperienza concreta. D'altronde, se è vero, come sostiene Max Scheler a partire da un punto di vista fenomenologico, che l'amore costituisce e definisce la persona umana<sup>7</sup>, occorre ammettere che una vita senza amore risulta indegna di essere vissuta poiché erode le radici stesse dalla realtà umana. Come hanno mostrato Jacques e Raïssa, amarsi non è solo un percorso di appropriazione del sé, ma anzitutto il riconoscimento di un essere-stati-generati nell'amore che si estende al riconoscimento del valore dell'alterità amata. In un contesto socio-culturale abitato da fenomeni come il narcisismo e il nichilismo, un ritorno al tema dell'amore, mediante l'analisi delle pagine di Maritain, non può che dare nuovo impulso al cammino dell'umano, suscitando un anelito di rigenerazione e di speranza. Nelle sue pagine, infatti, Maritain mostra come l'amore per l'altro parte anzitutto da un autentico amore di sé che non è chiusura egoistica ma, al contrario, apertura al mistero dell'alterità e riconoscimento che la vita è stata donata, provenendo da un atto primordiale d'amore che l'ha generata. Attraverso un'indagine sull'amore, Maritain intende allora ritornare alla persona come nucleo di relazioni capaci di generare nuova vita, e afferma che solo l'amore ha la forza di realizzare l'esistenza umana poiché la manifesta nella pienezza del suo valore. Nelle sue analisi, il filosofo intende ricomporre la dicotomia tra amore erotico e amore agapico argomentando a favore di una interaltà dell'esperienza

6. Sull'espressione "contemplazione sulle strade", cfr. F. Castelli, *Raïssa Maritain contemplativa sulle strade. Dall'ateismo alla contemplazione mistica* in "La Civiltà Cattolica", Quaderno 3630, anno 2001, Vol. 3, pp. 467 e ss.

7. Max Scheler (1874-1928) definisce l'essere umano come *ens amans*. Cfr. M. Scheler, *Ordo amoris* (1916), Morcelliana, Brescia 2008, p. 75: «L'amore ama e nell'amare guarda sempre un po' oltre rispetto a ciò che ha e possiede tra le mani. La pulsione istintuale che lo suscita può stancarsi, l'amore stesso non si stanca». Cfr. M. Gargiulo, G. Rosato, A. Tumminelli (eds.), *L'affettività. Orizzonte di compimento umano*, Atti del seminario di studi svoltosi a Villa Nazareth (Roma, 11-13 novembre 2021) Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta – Roma 2022.

amorosa umana che, pur partendo dagli impulsi biologici, trova la sua destinazione ultima nell'amore per Dio, fine e principio dell'esistenza umana.

In questo senso, Maritain si fa portatore di una concezione "interale" dell'amore, superando quella polarità tra *eros* e *agape* di cui era pregena la riflessione di pensatori come Max Scheler (fino ad un certo punto del suo itinerario filosofico)<sup>8</sup>, Heinrich Scholz<sup>9</sup>, Anders Nygren<sup>10</sup> o lo stesso Karl Barth<sup>11</sup>. Questi autori vedono una netta contrapposizione tra l'amore inteso in senso erotico, ovvero l'amore come principio fisico di attrazione, e la novità dell'*agape* cristiano fondato sull'oblatività disinteressata di Dio nei confronti dell'essere umano.

Se si prende, ad esempio, in considerazione il saggio scheleriano intitolato *Amore e conoscenza* del 1915, qui il fenomenologo si chiede quale sia l'ordine di priorità tra l'amore e la conoscenza individuando due possibili paradigmi alternativi; da un lato vi è la figura del conoscitore che pone la conoscenza alla base di ogni desiderio di scoperta: per lui non si conosce ciò che prima si è amato, ma si ama solo ciò che prima si è conosciuto. La figura dell'amatore risponde invece all'ideale della priorità dell'amore sulla conoscenza, secondo cui l'amore è l'atto originario da cui scaturiscono tutte le forme del sapere. Nell'alternativa tra la figura del conoscitore e quella dell'amatore, Scheler individua la differenza tra il paradigma greco-indiano dell'*eros*, che subordina la sfera affettiva a quella intellettuale considerando l'amore come una mera funzione derivata della conoscenza, e quello cristiano dell'*agape* che si fonda, invece, sul primato dell'amore come atto originario di ogni disvelamento dell'essere. Sia per il pensiero greco che per quello indiano, infatti, la pienezza esistenziale viene fatta coincidere in una forma di conoscenza, la quale può consistere o in una forma di de-realizzazione ovvero di fuoriuscita del sensibile (come nel caso della concezione indiana) o in un incremento di conoscenza dell'essere. Dopo aver focalizzato l'attenzione sulla dottrina erotica di Platone, Scheler può introdurre la novità cristiana come evento di amore che scardina i presupposti filosofici elaborati dal pensiero precedente per annunciare una nuova prospettiva teorica, oltre che strettamente religiosa. L'evento di Cristo,

---

8. Ci si riferisce in particolare al saggio del 1915 intitolato *Liebe und Erkenntnis* (1915), in M. Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Gesammelte Werke, Bd. 6, hrsg. von M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1986 (3., durchges. Aufl.), tr. it. a cura di E. Simonotti, *Amore e conoscenza*, Morcelliana, Brescia 2009.

9. Cfr. H. Scholz, *Eros und Caritas. Die Platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums*, Halle 1929.

10. Cfr. A. Nygren, *Eros und agape. Gestaltwandlungen der christliche Liebe*, 2 voll., Gütersloh 1930, 1937, tr. it. di N. Gay, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1971.

11. Cfr. K. Barth, *Das problem der christlichen Liebe in Kirchliche Dogmatik*, Vol. III, parte IV, Zollikon-Zurich 1951, pp. 285 e ss.

agli occhi di Scheler, non produce soltanto un'eccedenza rispetto alla rivelazione veterotestamentaria, ma offre una nuova prospettiva, una novità di sguardo che muta radicalmente la struttura del modo di fare esperienza del mondo. Con l'avvento dell'esperienza cristiana, l'essere umano si scopre visitato da uno sguardo di amore che precede ogni successiva costruzione teorica sulla struttura del mondo: il cristiano è colui che vive nell'orizzonte dell'*agape* e fa di esso lo sfondo entro cui la totalità dell'essere viene manifestata. Va precisato che questa visione dicotomica e polarizzata del rapporto tra *eros* e *agape* verrà oltrepassata dallo stesso Scheler negli scritti successivi al 1923 in cui, all'interno di un paradigma teorico di tipo panteista secondo cui esiste una presenza divina immanente in tutte le cose, il filosofo parlerà di armonizzazione (*Ausgleich*) tra impulso e spirito ma anche tra dimensione erotica e dimensione agapica dell'amore<sup>12</sup>.

Allo stesso modo che nello Scheler del 1915, secondo Nygren, l'ideale dell'*eros* si lega al mondo pagano della Grecia antica, incentrata per lo più su una concezione di tipo immanente dell'essere umano e della realtà in generale; mentre è solo con l'avvento del cristianesimo che si fa avanti la convinzione del carattere spirituale dell'amore, la cui origine viene rintracciata nell'essenza stessa di Dio. Riflettendo sulla dialettica tra *eros* e *agape*, Nygren giunge a sostenere che esiste una netta demarcazione tra l'istanza greca e l'istanza cristiana, ovvero tra l'orizzonte vitale-istintivo dell'amore e quello spirituale-trascendente<sup>13</sup>. In fin dei conti, con le sue riflessioni Nygren tende a svalutare l'*eros*, mostrando come solo l'*agape* sia una forma di amore disinteressato puramente spirituale, che nulla ha a che vedere

12. La considerazione della dialettica tra *eros* e *agape* nell'ultimo Scheler emerge in modo significativo dai testi pubblicati in M. Scheler, GW XII (1987), *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 3: *Philosophische Anthropologie*. Cfr., in particolare, M. Scheler, *Zur Metaphysik des Menschen* in GW XII, pp. 235: «die Kraft, die Agape erwerben kann, bezieht sie einzig aus dem Eros (Franziskus s. Sympathiebuch). Der Eros bleibt stets gebunden das „Über mir“, an die positiven werte, an das Bild, die Gestalt, die schöne, prägnante. Erst ist Agape – getätigt im Eros – wird „Quell der Einsicht“ (Platon) in das Wesen. Die Agape ist männlichen Ursprungs, und sie ist es, die auf Wesen und Ideen und Urphänomen schlechthin geht – aufs Wesenhafte des Seins -, unbeschadet des Inhalts, des Wertes». A tal proposito, cfr. A. Tumminelli, *Eros e agape. I due volti dell'amore secondo Max Scheler* in "Nuovo Giornale di Filosofia della religione", N° 9 Gennaio - Aprile 2019, <https://journals.uniurb.it/index.php/NGFR/article/view/3138/2757>.

13. A tal proposito, Guido Cusinato sottolinea la differenza tra la concezione dell'ultimo Scheler e quella di Nygren, sostenendo che «la correlazione tra *eros* e *agape* permette di superare l'interpretazione dualistica che finora ha prevalso relativamente all'ultimo Scheler. *Eros* è l'impulso primordiale (il *Drang*) divenuto vedente, cioè il *Drang* contagiato in qualche modo dalla capacità di orientamento e di organizzazione dello spirito, altrettanto l'*agape* è uno spirito che diventa creativo, quindi uno spirito che grazie al contagio della potenza dell'impulso primordiale supera l'originaria impotenza. Non è corretto invece considerare l'*eros* come l'attività autonoma dell'impulso primordiale e l'*agape* come l'attività autonoma dello spirito: *eros* e *agape* sono piuttosto le forme dell'interazione fra impulso primordiale e spirito, sono lo spazio intermedio tra spirito e pulsione» (G. Cusinato, *Scheler. Il Dio in divenire*, EMP, Padova 2002, p. 144).

con la brama propria di un desiderio carnale. Agli occhi di Nygren, l'*eros* è inteso come il contraltare dell'*agape*, una forma di amore egocentrico fondato esclusivamente sul bisogno; egli riconosce che con Tommaso d'Aquino si sarebbe assistito ad una prima "falsa armonizzazione" tra le due istanze che sarebbe tuttavia venuta meno con l'avvento del Rinascimento allorché, con la parallela fioritura del neoplatonismo, si sarebbe nuovamente assolutizzata la dimensione dell'*eros*.

Anche nelle riflessioni del teologo Karl Barth, vicino alle tesi di Nygren, si coglie la medesima polarità: pur considerando maggiormente la dimensione erotica dell'esistenza umana, Barth considera l'*eros* l'esatta controfigura dell'amore cristiano, sostenendo che nell'*agape* viene eliminata la naturalità della dimensione carnale. Per il teologo è solo l'*agape*, inteso come amore divino totalmente gratuito e spirituale, che manifesta la dimensione trascendente dell'esistenza collocandola nel solco della pura spiritualità<sup>14</sup>.

Occorre chiedersi a questo punto come si colloca la riflessione di Maritain rispetto a queste considerazioni che tendono a proporre una visione polarizzata dell'amore, riconoscendo solo alla dimensione agapica propria del cristianesimo un valore di positività assiologica ed esistenziale. Come si vedrà nel seguito del contributo, Maritain recupera la dimensione erotica e, pur riconoscendo il valore della contemplazione spirituale pura, la integra con il paradigma agapico in continuità con una visione filosofica aristotelico-tomista che tende ad interconnettere la materia con la forma, la carnalità con l'orizzonte spirituale del reale. Per Maritain, infatti, l'atto dell'amore coincide con Dio stesso<sup>15</sup> che, nella visione teologica del cristianesimo, assume la forma di carne, abitando il cuore stesso della fragilità umana. In questo senso, nella prospettiva maritainiana che adesso sarà analizzata, l'amore è intimamente connesso alla volontà umana pervadendola nella sua struttura originaria. Riprendendo le tesi di Tommaso, secondo cui «l'io che ama vuole anzitutto l'esistenza del Tu»<sup>16</sup>, Maritain esplicita nelle sue riflessioni l'elemento irrazionale e desiderativo insito nell'esperienza dell'amore: ovvero quello di portare l'esistenza oltre se stessa, di farla trascendere oltre il limite della morte per porla al cospetto dell'alterità. Come emerge dalle pagine di *Amour et amitié*, Maritain

14. Cfr. K. Barth, *Das problem der christlichen Liebe*, cit., pp. 285 e ss.

15. Cfr. 1 Gv 4, 7-10: «Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore. In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui. In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati».

16. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup> q. 25, a.7: «Primo vult suum amicum esse est vivere».

è convinto che quando si ama si partecipa all'atto creativo di Dio dando compimento a ciò che Egli ha voluto iniziare al momento della creazione.

## 2 | LA POSIZIONE DI MARITAIN SULL'AMORE NEL QUADRO DI UN'ANTROPOLOGIA INTEGRALE

Per comprendere fino in fondo le riflessioni sviluppate da Maritain in *Amour et amitié*, occorre tenere sullo sfondo l'impostazione antropologica già delineata dal filosofo in altre opere, in particolare in *Humanisme intégral*<sup>17</sup> e in *La personne et le bien commun*<sup>18</sup>. Qui Maritain cerca di elaborare una nuova prospettiva antropologica, alternativa tanto al marxismo quanto alla vecchia concezione della cristianità medievale. Attribuendo la responsabilità della decadenza etica a lui contemporanea alla visione naturalistica, incentrata sulla immanenza, e antropocentrica maturata nell'ambito della filosofia moderna di matrice soggettivistica, Maritain tenta di proporre un nuovo umanesimo che sappia essere alternativo alla visione atea e materialista del marxismo: in particolare, egli, criticando tanto la società sovietica quanto quella del liberalismo borghese, sostiene che, per superare il determinismo marxista, occorre affermare una visione dell'essere umano fondata sulla libertà personale come massima espressione dello spirito. Un nuovo umanesimo, agli occhi di Maritain, deve allora basarsi anzitutto sul personalismo per poi declinarsi socialmente nella forma del comunitarismo in cui i singoli soggetti non vivono come monadi isolate ma partecipano al cammino condiviso dell'umanità attraverso un reciproco riconoscimento personale.

Nel saggio *La persona e il bene comune* risulta evidente l'impostazione neotomista che sottende all'elaborazione di un umanesimo integrale: qui Maritain, ispirandosi all'ilemorfismo aristotelico, considera l'essere umano come un "sino-lo" di materia e forma, di corpo e anima che, indissolubilmente connessi, lo configurano come realtà materiale e spirituale al tempo stesso. Allora l'essere umano viene compreso, da un lato come "individuo" ovvero come ente materiale che richiede il soddisfacimento di bisogni fisici, dall'altro come "persona" intesa come centro spirituale di relazioni che estendono l'io individuale oltre l'immanenza della materialità elevandolo alla dimensione spirituale. In quanto persona, l'essere umano vive nello spirito esprimendosi come essere di relazione e di amore. L'amo-

---

17. J. Maritain, *Humanisme intégral*, Fernand Aubier, Paris 1936, tr. it.: *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 2002.

18. J. Maritain, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Paris 1947; tr. it.: *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1963.

re, infatti, come più volte evidenziato dal filosofo, assume un ruolo centrale nel configurarsi della persona perché spinge l'io oltre l'immanenza del sé, aprendo al mistero della trascendenza. Per dirla con le parole dello stesso Maritain,

«la persona è un mistero ancora più profondo (dell'individualità), e il cui significato fondamentale è ancora più difficile a rintracciarsi. Per andare alla scoperta filosofica della personalità la via migliore, a quanto sembra, è di considerare la relazione tra la personalità e l'amore. [...] L'amore non va a delle qualità, non si amano delle qualità – ciò che io amo è la più fondamentale realtà, sostanziale e nascosta, la più esistente dell'essere amato – un centro metafisico più profondo di tutte le qualità e le essenze che io posso scoprire ed enumerare nell'essere amato; ecco perché queste specie di enumerazioni non finiscono mai in bocca agli innamorati. È a questo centro che va l'amore, senza separarlo dalle qualità, senza dubbio, ma come nucleo che fa tutt'uno con esse. Un centro in un certo modo inesauribile di esistenza, di bontà e di azione, capace di dare e di *darsi* – e capace di ricevere non solo questo o quel dono fatto da un altro, ma un altro se stesso come dono, un altro se stesso come donantesi. Eccoci introdotti dalla considerazione della legge propria dell'amore nel problema metafisico della persona. L'amore non va a qualità, né a nature né ad essenze, ma a *persone*»<sup>19</sup>.

Risulta evidente da questo passaggio come per il filosofo vi sia una stretta correlazione tra l'evento dell'amore e il manifestarsi della persona nel suo nucleo metafisico fondamentale: quando si ama, infatti, l'amore non si rivolge a realtà accidentali ma si indirizza alla persona come centro spirituale di relazioni che si manifesta nella sua capacità di accogliere il dono e di donarsi a sua volta con la propria vita. Insomma, per Maritain, solo l'amore rivela la personalità propria dell'umano nella misura in cui lo sbilancia oltre l'immanenza dei propri bisogni materiali, individuali, indirizzandolo all'orizzonte spirituale e trascendente dell'alterità.

Alla luce di questo umanesimo integrale, che vede nell'essere umano un ente materiale ma in grado di elevarsi all'orizzonte spirituale per mezzo dell'amore, si possono prendere in esame le argomentazioni proposte dal filosofo in *Amour et amitié*: qui Maritain, estendendo una nota da lui apposta a piè di pagina nell'edizione del *Diario* di Raïssa, procede anzitutto alla distinzione tra amore e amicizia, ambedue riconducibili a quello che egli definisce amore di dilezione (*amor amicitiae*), in opposizione all'amore di desiderio (*amor concupiscentiae*), e riconosce al primo la capacità della totale comunicazione di sé e al secondo il carattere della benevolenza fino al sacrificio della propria persona per il bene dell'amico; inoltre, agli occhi del filosofo, la perfezione dell'amore di Dio fa sì che in Lui queste due

---

19. *Ivi*, pp. 23-24.

realtà convivano in piena unità. Nell'amicizia umana, però, l'amico dona la propria persona attraverso la mediazione di un'altra cosa (ad esempio i beni donati o piuttosto il tempo dedicato alla condivisione), a differenza dell'amore umano in cui l'amante dona la propria vita "direttamente, scopertamente"<sup>20</sup>, rendendosi dono vivente all'alterità amata. Nell'amore, inoltre è presente una esclusività del dono totale che manca, invece, all'esperienza dell'amicizia. Proponendo una vera e propria metafisica dell'amore umano, nelle sue pagine Maritain sottolinea come l'esperienza amorosa inizi sempre con l'attrazione dei sensi, avvalendosi, quindi, dell'elemento fisico e materiale: egli distingue anzitutto un "amore-passione", contraddistinto dalla brama carnale, nel quale il dono di sé non è reale ma soltanto anelato; in secondo luogo, viene considerato l'"amore autentico", al quale si arriva dopo una certa maturazione spirituale: è in questo tipo di amore, sottolinea Maritain, che ci si dona all'altro anche se in un modo non ancora completo. Solo nell'"amore compiuto" la persona dell'uno si dona all'altra in tutta verità e realtà, allorché consegna la propria esistenza per il bene dell'altro. Quest'ultima forma è un amore folle e paradossale poiché, pur esigendo la dualità, compie l'unità con la persona amata. Inoltre, Maritain sottolinea che questo amore è una «perfezione ontologica»<sup>21</sup>, un'*entelechia*<sup>22</sup> della persona, nella quale essa si compie nella sua perfezione esistenziale. Infatti, chi ama di un amore folle e compiuto è in grado di darsi totalmente all'altro, come Cristo stesso ha fatto nella sua passione. Maritain sottolinea allora che l'amore compiuto e folle, pur presupponendo l'amicizia, va oltre questa comportando anche l'unione nella carne e nella corporeità. Tuttavia, come precisa il filosofo, questo tipo di amore è qualcosa di più del desiderio dei sensi poiché eleva la persona al di sopra dell'immanenza sensibile.

Confrontandosi con le pagine del *Diario* di Raïssa, Maritain evidenzia come questo tipo di amore folle coincida con l'amore increato di Dio per l'essere umano, un amore che sfocia nell'evento dell'incarnazione e nella passione di Cristo. Allo stesso modo, anche gli uomini sperimentano un amore folle per Dio (è quello che il filosofo definisce l'*amore di carità*), il quale si esprime in un desiderio di entrare nell'amato e di condividere la sua stessa esistenza. Quindi, agli occhi del filosofo, è possibile anche per l'essere umano nutrire un amore folle per Dio, l'unico che può essere amato di un amore così grande.

20. Maritain, *Amore e amicizia*, cit., p. 14.

21. *Ivi*, p. 17.

22. Il termine "entelechia" è un vocabolo tecnico della filosofia aristotelica: esso indica la perfezione di un ente ovvero il fine in vista del quale ogni realtà esiste. Nel caso della persona l'entelechia coincide per Aristotele con la felicità, il pieno compimento della vita umana nella reciprocità d'amore e di amicizia con gli altri.



Nelle sue riflessioni Maritain più volte sottolinea come per l'essere umano solo Dio può essere il destinatario di un amore folle; se infatti esso si indirizza alle cose mondane o, piuttosto, ad altre persone umane, si cade nella tentazione idolatrica che alla fine tende a distruggere la vita stessa della persona. Se è vero che l'amore compiuto di carità comporta anche una donazione spontanea e totale del sé, questo evento è in grado, secondo il filosofo, di elevare la vita umana oltre l'immanenza fisica per condurla a quello che lui definisce lo «stato mistico»<sup>23</sup>: agli occhi di Maritain, infatti, la perfezione della vita umana suppone il passaggio all'amore folle per Dio che si esprime in una esistenza aperta alla contemplazione spirituale. Dunque, come sottolinea il filosofo, l'anima che è entrata nella vita mistica ha raggiunto la perfezione della carità e, oltrepassando il regime stesso dell'amicizia, ha compiuto la propria natura amante nella dedizione totale alla trascendenza. In questo senso, la via contemplativa costituisce un vero e proprio strumento di perfezione esistenziale che permette alla vita umana di elevarsi oltre la dimensione immanente della fisicità per sperimentare il nucleo spirituale e metafisico della persona. Bisogna precisare però che per Maritain la contemplazione non implica il distacco radicale dalla concretezza del mondo: è possibile vivere nel pieno delle attività mondane ma con uno sguardo di trascendenza e di amore. La contemplazione, per Maritain, è una strada verso la perfezione dell'amore poiché

«senza la contemplazione non si avvanzerà mai molto nella virtù... Non si uscirà mai dalle proprie debolezze e dalle proprie imperfezioni. Si sarà sempre attaccati alla terra e non ci si eleverà mai molto al di sopra dei sentimenti della natura. Mai si potrà rendere a Dio un servizio perfetto. Ma con essa si farà per sé e per gli altri più in un mese di quanto non si farebbe senza di essa in dieci anni. Essa produce... atti di amor di Dio sublimi che si fanno molto raramente senza questo dono..., e infine essa perfeziona la fede e tutte le virtù...»<sup>24</sup>.

Maritain riconosce come solo attraverso una vita contemplativa si possa giungere ad un amore compiuto che, rivolto a Dio come ad un Tutto dell'esistenza, eleva la vita umana portandola al cuore della stessa spiritualità divina. La contemplazione vive, infatti, di una dinamica che è immanente e trascendente al tempo stesso: essa accade nella vita concreta dell'essere umano e tuttavia lo eleva alla

---

23. Cfr. J. Maritain, *Amore e amicizia*, cit., p. 14.

24. A tal proposito, Maritain cita il gesuita P. Lallemand, *La doctrine spirituelle* (1630), DDB, Paris 2011, pp. 220-230. Sul valore della vita contemplativa per il compimento umano, cfr. A. Tumminelli, *Vivere nella contemplazione. Sull'intreccio tra metafisica ed esistenza concreta* in "Ricerche teologiche" 25(2014) 2, Edizioni Dehoniane, Bologna 2014, pp. 349 – 374.



dimensione soprannaturale, al fine di consentire anche agli uomini più fragili e deboli di raggiungere la perfezione della carità compiendo alla perfezione la propria natura personale.

Quindi, per Maritain, solo per mezzo dell'amore la persona umana raggiunge la propria *entelechia*, ovvero quella destinazione di senso che è compimento, perfezione esistenziale. Nell'amore l'essere umano si realizza come personalità, oltrepassando l'immanenza individuale per costituirsi come realtà spirituale aperta alla trascendenza. Inoltre, come sottolinea Maurizio Schoepflin,

«con questo genere di amore si entra nel regno della carità e della grazia, in una parola nel soprannaturale, che non annulla ma purifica ogni desiderio: “Non è per lei, ma è per Dio amato sopra ogni cosa, che l'anima vuole Dio per sé, o desidera possederlo: e più è così, più questo desiderio è forte”<sup>25</sup>. Si può asserire che anche Dio viva questo genere di amore, ma va detto che egli lo vive in modo sovremenente: Dio ci chiede di amarlo perché ci ama, e non certo per necessità o bisogno. L'amore pieno e totale per Dio non esclude la pienezza dell'amore umano, ma la supera, e non tollera di essere sottordinato ad alcunché»<sup>26</sup>.

In questo senso, l'amore folle per Dio che si raggiunge attraverso la vita contemplativa non neutralizza l'amore umano (sia esso sponsale o di amicizia) ma lo nobilita trasfigurandolo e introducendolo in un orizzonte sovranaturale. Occorre adesso considerare come Maritain coniuga l'amore folle che si deve esclusivamente a Dio con l'amore autentico che si istaura tra gli esseri umani.

### 3 | L'AMORE UMANO COME EROS-AGAPE E L'AMORE FOLLE PER DIO

Nella terza e ultima parte del suo saggio, Maritain affronta il tema dell'amore coniugale soffermandosi in particolare sul matrimonio cristiano<sup>27</sup>: agli occhi del filosofo, il matrimonio, vissuto come sacramento, raggiunge il proprio scopo quando trasfigura l'attrazione carnale in amore disinteressato, oblativo. La qual cosa non esclude la passione, ma si eleva al di sopra di essa, nello stesso modo in cui l'amore di carità si eleva al di sopra del desiderio. È grazie a un'amicizia unica e sacra che l'amore coniugale trova il suo compimento diventando pienamente

25. Maritain, *Amore e Amicizia*, cit., p. 19.

26. M. Schoepflin, *Sull'amore: Maritain, Sartre* in [https://notedipastoralegiovanile.it/index.php?option=com\\_content&view=article&id=8212:sullamore-maritain-sartre&catid=461&Itemid=1150](https://notedipastoralegiovanile.it/index.php?option=com_content&view=article&id=8212:sullamore-maritain-sartre&catid=461&Itemid=1150).

27. Maritain, *Amore e Amicizia*, cit., pp. 43 – 58.

umano, spirituale, personale. Coloro che vivono la pienezza dell'amore coniugale possono spingersi addirittura fino all'amore folle per Dio, rendendo la propria esistenza apertura alla trascendenza. Dunque, per Maritain l'amore carnale non costituisce di per sé un ostacolo, un limite al raggiungimento della perfetta contemplazione, ma uno strumento da sublimare, da innalzare alle vette di un amore ancora più sublime. In definitiva, per il filosofo il matrimonio ha il compito di trasformare l'amore-passione in amore autenticamente umano, reale, disinteressato, trasformando la vita dei coniugi in esistenza profondamente spirituale.

Molto vicino alle meditazioni sul matrimonio che ha elaborato il fenomenologo Dietrich von Hildebrand, secondo cui il sacramento coniugale rappresenta la possibilità di un farsi presente di Dio nella vita della coppia<sup>28</sup>, anche Maritain ritiene che il matrimonio instauri una intima comunità d'amore tra l'uomo e la donna nella quale si fa presente il mistero stesso della trascendenza. Si tratta di un amore oblativo per mezzo del quale

«in un libero e incessante fluire e rifluire di emozioni, in un continuo interscambio di sentimenti e di pensieri, ciascuno partecipa realmente, in virtù dell'amore, alla vita dell'altro che appunto costituisce per natura l'incomunicabile possesso dell'altro. Allora ognuno può diventare una specie di angelo custode dell'altro, pronto, come gli angeli custodi devono essere, a molto perdonare l'altro, in breve “un essere consacrato al bene e alla salvezza dell'altro” e in grado di accettare “che gli siano pienamente affidate la rivelazione e la cura di tutto ciò che l'altro è nei suoi recessi umani più profondi”<sup>29,30</sup>.

Insomma, lo stato di matrimonio, in cui ci si educa continuamente al perdono e alla misericordia, costituisce per Maritain un amore autenticamente umano che indirizza l'esistenza, per mezzo della cura dell'altro, al completo e folle amore per Dio. In quanto sacra, la vita matrimoniale implica una reciproca donazione rendendo le esistenze dei due coniugi vite oblativo, vite di gratuità. In questo senso, anche la dimensione carnale/erotica dell'amore di coppia è vista come uno

---

28. Cfr. D. von Hildebrand, *Il matrimonio* (1919), Morcelliana, Brescia 1959. Qui il fenomenologo estende le riflessioni già presenti in *Das Wesen der Liebe* (1971) (tr.it: *Essenza dell'amore*, a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2003), sostenendo che l'amore sponsale costituisce il nucleo essenziale del matrimonio, in quanto si presenta come la principale manifestazione della relazione, la «sostanza del rapporto» sia in quanto la persona amata, nella sua individualità e ricchezza qualitativa dei valori, è il fondamento e il fine della relazione, sia in quanto l'amore stesso è al centro, per cui si è uniti in nome dell'amore, per amarsi, per essere uno nell'amore. Per una riflessione filosofica sul valore del matrimonio cristiano, cfr. A. Bellingreri, *La famiglia come esistenziale. Saggio di antropologia pedagogica*, Editrice La Scuola, Brescia 2014.

29. Qui Maritain cita le sue *Reflections on America*, Preserving Christian Publications, Boonville, NY 1958, pp. 109-110.

30. Maritain, *Amore e Amicizia*, cit., pp. 44-45.

strumento sacramentale, una via per accedere alla più profonda dimensione spirituale e agapica. In Maritain non c'è allora alcuna svalutazione dell'*eros* ma una sua riabilitazione in vista di un compimento agapico che trova nell'amore folle per Dio la sua massima espressione. Risulta evidente, allora, come per il filosofo non sia possibile disgiungere l'*eros* dall'*agape*: il primo è visto come base materiale per il manifestarsi dell'altro, come strumento in vista di una realizzazione spirituale. Il fine stesso del matrimonio, infatti, è rappresentato dalla contemplazione spirituale e dall'amore folle per Dio, l'unico vero compimento per ogni esistenza personale. Esiste allora una piena compatibilità tra la vita coniugale e la contemplazione spirituale, nella misura in cui lo scambio carnale tra gli sposi non è inteso come un ostacolo alla vita mistica ma come uno strumento per accedervi. A tal proposito, Maritain cita l'esperienza del chassidismo, corrente mistica ebraica, secondo cui vi è una perfetta correlazione tra la vita matrimoniale e l'esperienza mistica<sup>31</sup>. Inoltre, Maritain precisa che gli sposi sono chiamati a rinunciare all'amore folle dell'uno per l'altro che li renderebbe reciprocamente idolatri e schiavi: l'amore folle, infatti, può essere indirizzato solo ed esclusivamente a Dio.

Le ultime pagine del saggio maritainiano sono, infine, dedicate al significato e al valore della castità: il filosofo precisa che tale virtù non è di per sé richiesta dalla scelta contemplativa, ma è innegabile che essa procuri dei meriti speciali per il raggiungimento del perfetto amore cristiano, soprattutto per quanto riguarda la capacità di trascendere l'ordine dell'immanenza e di elevarsi all'ambito delle realtà ultraterrene, al cui vertice sta l'amore folle per Dio<sup>32</sup>.

Concludendo la nostra analisi delle pagine di *Amore e amicizia*, possiamo sostenere che Maritain restituisce la profondità dell'amore umano in tutte le sue dimensioni evitando una marginalizzazione o, peggio, una discriminazione dell'*eros* a favore dell'*agape* ma giungendo a riabilitare l'amore erotico come strumentale al compimento agapico. In questo senso Maritain offre una prospettiva alternativa a quella di Nygren poiché ritiene che l'amore umano sia sempre erotico-agapico nella misura in cui, se ben indirizzato, conduce la carnalità delle vite biologiche verso l'orizzonte agapico di una dimensione puramente spirituale.

---

31. Il chassidismo è un movimento mistico dell'ebraismo diffusosi nella Polonia del XVIII sec. per opera del taumaturgo e cabalista Baal Schem Tov. Nella prospettiva del chassidismo, in cui la sfera religiosa e la sfera etica si congiungono intimamente, il mondo intero sussiste in virtù di una scintilla divina che lo abita. In questa visione mistica che unisce la dimensione trascendente con quella immanente dell'essere umano nel suo agire concreto e storico, la salvezza personale si raggiunge attraverso l'operare etico nel quale l'orizzonte terreno si congiunge con l'eternità.

32. Cfr. Maritain, *Amore e Amicizia*, pp. 53-58.

#### 4 | LA RIVALUTAZIONE DELL'EROS NELLA FILOSOFIA CRISTIANA DELL'AMORE

Operando una riabilitazione della dimensione erotica, le riflessioni che Maritain propone in *Amore e amicizia* costituiscono una radicale novità nel panorama filosofico cristiano del suo tempo: aprendo al riconoscimento della carnalità dell'amore umano, Maritain non solo restituisce dignità all'esperienza sessuale, quando questa è indirizzata al fine di un amore completo e oblativo, ma offre una comprensione integrale dell'amore visto nella sua intima congiunzione di dimensione erotica e dimensione agapica. Maritain ci ricorda, in definitiva, che non è possibile disgiungere l'*eros* dall'*agape*, che un amore completo parte sempre dalla concretezza della carnalità per poi indirizzarsi allo spirito. Queste considerazioni risultano assai significative se rivolte al contesto contemporaneo in cui la dimensione sessuale sembra essere completamente sganciata dall'orizzonte agapico: quando, infatti, l'*eros* rimane una pura brama istintiva si giunge a quel consumismo sessuale che implica lo smarrimento di un autentico incontro d'amore, ad una sessualità neutra e impersonale che "cosifica" l'alterità rendendola oggetto di un soddisfacimento narcisistico. Con le sue riflessioni, Maritain restituisce il valore metafisico dell'*eros* prendendo le distanze da quegli atteggiamenti di consumismo sessuale così imperanti nella società del capitalismo emotivo<sup>33</sup>.

Come sottolinea Harvey Cox<sup>34</sup>, la disumanizzazione della vita emerge in modo radicalmente catastrofico proprio nell'esercizio di una sessualità priva di apertura metafisica, quando cioè l'esasperazione del sesso implica un vero e proprio annientamento dell'anelito spirituale umano. Quindi, Maritain ha intuito che l'*eros* ha valore nella misura in cui si costituisce come base materiale per il manifestarsi dell'*agape*; d'altronde, come precisa Josef Pieper nel suo saggio *Sull'amore*<sup>35</sup>, l'amore autentico deve abbracciare tutti i livelli dell'essere, dallo spirito alla carne, costituendosi come prosecuzione della creazione divina. Secondo Pieper, infatti, lo stesso amore di Dio si manifesta nel mistero dell'incarnazione, nel farsi carne dello spirito, per mezzo del quale ogni dimensione dell'essere viene redenta. Con l'evento dell'incarnazione, la carne è toccata dall'amore di Dio e la stessa dimensione della corporeità viene consegnata alla beatitudine. Pieper sottolinea come l'*agape* prenda corpo nelle situazioni più ordinarie e quotidiana-

33. Per una critica del consumismo sessuale proprio della società capitalistica cfr. M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro* (1970), Queriniana, Brescia 1972, pp. 87 e ss. e J. Bodamer, *Sexualität und Liebe*, Furche-Verlag, Hamburg 1970, pp. 20 e ss.

34. Cfr. H. Cox, *La città secolare* (1965), Vallecchi, Firenze 1968.

35. Cfr. J. Pieper, *Über die Liebe*, Kösel, München 1972; tr. it.: *Sull'amore*, Morcelliana, Brescia anno, pp. 194 e ss.

ne facendo dell'*eros* un presupposto della manifestazione dello spirito. In questo senso, come aveva intuito lo stesso Maritain, è la stretta congiunzione tra *eros* e *agape* che porta a compimento l'essere umano integrale, nel suo essere materia e forma, corpo e spirito. Solo nell'integralità della sua molteplice configurazione bio-psico-spirituale l'essere umano raggiunge il suo *telos*, la destinazione di senso che dà compimento alla propria natura.

L'intuizione della correlazione tra *eros* e *agape*, sviluppata da Maritain nelle pagine di *Amore e amicizia*, si trova presente già in alcuni esponenti della filosofia cristiana del Novecento, per poi germinare anche nell'ambito del magistero di pontefici come Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Francesco. Nell'ultima fase del suo pensiero, dopo il 1923, Max Scheler, andando oltre le tesi precedentemente sostenute, afferma la reciproca compenetrazione di *eros* e *agape*: alla luce di una nuova teoria metafisica che ha abbandonato il teismo verso il panenteismo filosofico (ovvero l'idea che la divinità è presente in tutte le cose attraversandole mediante la spiritualità), l'ultimo Scheler articola il rapporto tra istinto e spirito (ovvero tra *eros* e *agape*) a partire dall'idea della reciproca compenetrazione di entrambi gli elementi. *Eros* e *agape* non vengono più intesi come due tendenze contrapposte, come due paradigmi alternativi, ma come due aspetti reciprocamente interconnessi che richiedono una armonizzazione (*Ausgleich*)<sup>36</sup>; secondo l'ultimo Scheler la compenetrazione di *eros* e *agape* avviene mediante il processo formativo della persona, là dove la potenza immanente dell'*eros* offre la forza vitale perché possa manifestarsi la dimensione spirituale dell'essere (lo spirito è impotente senza l'energia dell'impulso vitale). Allo stesso modo, l'*agape* consente all'*eros* di elevare l'impulso vitale verso la manifestazione del valore spirituale; in questo senso, nell'ultimo Scheler si assiste ad una rivalutazione della dimensione erotica, la quale costituisce la base materiale attraverso cui può manifestarsi l'amore agapico. Secondo questa nuova prospettiva, che sembra molto vicina alle argomentazioni di Maritain, *eros* e *agape* necessitano l'uno dell'altro e vanno compresi come due momenti distinti nel processo di formazione della persona umana. La forza istintiva della dimensione erotica richiede di essere educata in modo da costituirsi come il sostrato materiale per una possibile rivelazione dell'*agape* spirituale<sup>37</sup>.

36. Cfr. M. Scheler, *L'uomo nell'epoca dell'armonizzazione* (1927), in *Formare l'Uomo, Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 121-148.

37. La considerazione della dialettica tra *eros* e *agape* nell'ultimo Scheler emerge in modo significativo dai testi pubblicati in M. Scheler, GW XII (1987), *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 3: *Philosophische Anthropologie*. Cfr., in particolare, M. Scheler, *Zur Metaphysik des Menschen* in GW XII, pp. 235: «die Kraft, die Agape erwerben kann, bezieht sie einzig aus dem Eros (Franziskus s. Sympathiebuch). Der Eros bleibt stets gebunden das „Über mir“, an die positiven werte, an das Bild, die Gestalt, die schöne, prägnante. Erst ist Agape – getätigt

Una tale intuizione, germinata nella filosofia cristiana di ispirazione personalista<sup>38</sup>, viene poi esplicitata anche nell'ambito del magistero pontificio: Giovanni Paolo II, che aveva dedicato i suoi studi giovanili all'antropologia scheleriana<sup>39</sup>, rivaluta la corporeità sessuata nel cammino umano di santificazione<sup>40</sup> e lo stesso Benedetto XVI, nella sua lettera enciclica *Deus Caritas est*, parla di integrazione e intima unione di corpo e spirito nella persona, sostenendo come le forme dell'amore siano tra loro reciprocamente interconnesse e dipendenti; a tal proposito, al punto 6 dell'Enciclica si legge:

«l'amore comprende la totalità dell'esistenza in ogni sua dimensione, anche in quella del tempo. Non potrebbe essere diversamente, perché la sua promessa mira al definitivo: l'amore mira all'eternità. Sì, amore è "estasi", ma estasi non nel senso di un momento di ebbrezza, ma estasi come cammino, come esodo permanente dall'io chiuso in se stesso verso la sua liberazione nel dono di sé, e proprio così verso il ritrovamento di sé, anzi verso la scoperta di Dio»<sup>41</sup>.

Nel suo tentativo di integrare la dimensione vitale con quella spirituale, sembra che Benedetto XVI cerchi di mettere a frutto un'eredità direttamente proveniente tanto dall'ilemorfismo antropologico di matrice maritainiana quanto dalla fenomenologia scheleriana: egli cerca cioè di coniugare l'idea della presenza della dimensione spirituale nella materia con la concezione dell'amore come apertura alla trascendenza. Dentro questa riconsiderazione della carne e dell'eroticismo sembrano collocarsi anche le parole di papa Francesco nell'Esortazione apostolica post sinodale *Amoris Laetitia*, dove il Pontefice pare fare propria la lezione di Maritain. Si legge al paragrafo 152 dell'Esortazione:

«pertanto, in nessun modo possiamo intendere la dimensione erotica dell'amore come un male permesso o come un peso da sopportare per il bene della famiglia, bensì

---

im Eros – wird „Quell der Einsicht“ (Platon) in das Wesen. Die Agape ist männlichen Ursprungs, und sie ist es, die auf Wesen und Ideen und Urphänomen schlechthin geht – aufs Wesenhafte des Seins -, unbeschadet des Inhalts, des Wertes».

38. A tal proposito, oltre a Scheler e Maritain si vedano anche gli scritti di Denis de Rougemont (1906-1985) e, in particolare, *L'Amour et l'Occident*, Princeton University Press 1939, tr. it., *L'amore e l'occidente* (1939), Rizzoli, Milano 1986.

39. Cfr. K. Wojtyła, *Über die Möglichkeit, eine christliche Ethik in Anlehnung an Max Scheler zu schaffen in Primat des Geistes. Philosophische Schriften*, Seewald Verlag, Stuttgart-Degerkoch 1980.

40. Cfr., in particolare, Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, Città del Vaticano 1993; Id., *Evangelium vitae*, Città del Vaticano 1995.

41. Benedetto XVI, *Deus Caritas est*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, pp. 17-18.

come dono di Dio che abbellisce l'incontro tra gli sposi. Trattandosi di una passione sublimata dall'amore che ammira la dignità dell'altro, diventa una "piena e limpidissima affermazione d'amore" che ci mostra di quali meraviglie è capace il cuore umano, e così per un momento "si percepisce che l'esistenza umana è stata un successo"»<sup>42</sup>.

L'insegnamento che Maritain ci consegna sull'amore, recepito non solo dalla filosofia cristiana ma anche dal Magistero pontificio, ci consente di ricomprendere l'umano nella sua interalità, ovvero nella reciproca interazione di corpo e spirito che connatura anche il manifestarsi dell'amore come *eros* e *agape*. Solo attraverso questo sguardo "integrale", al quale ci educa il pensiero di Maritain, diviene allora possibile abitare l'umano nella concretezza della situazione immediata per poi indirizzarlo al fine dello spirito con il quale la sua natura si compie in quanto realtà personale ed esistenza d'amore.

---

42. Francesco, Esortazione apostolica post-sinodale *Amoris Laetitia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, n. 152.