

STUDIUM RICERCA, FILOSOFIA

**STUDIUM RICERCA**  
**Anno 117-sett./ott. 2021-n. 5**  
**Sezione on-line di Filosofia**

## **STUDIUM**

### **Rivista bimestrale**

Direttore emerito: Franco Casavola

Comitato di direzione: Francesco Bonini (*Università LUMSA, Roma*),  
Matteo Negro (*Università di Catania*), Fabio Pierangeli (*Università Tor Vergata, Roma*)

Coordinatori sezione on-line Filosofia: Massimo Borghesi (*Università di Perugia*), Calogero Caltagirone (*Università LUMSA, Roma*), Matteo Negro (*Università di Catania*)

Caporedattore: Anna Augusta Aglitti

Abbonamento 2021 € 72,00 / estero € 120,00 / sostenitore  
€ 156,00.

Un fascicolo € 16,00. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio.

e-mail: [rivista@edizionistudium.it](mailto:rivista@edizionistudium.it) Tutti i diritti riservati.

[www.edizionistudium.it](http://www.edizionistudium.it)

*Gli articoli della Rivista sono sottoposti a doppio referaggio cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche ci si avvarrà anche di professori esterni al Consiglio scientifico. Agli autori è richiesto di inviare, insieme all'articolo, un breve sunto in italiano e in inglese.*

**Edizioni Studium S.R.L.**

**COMITATO EDITORIALE**

Direttore: Giuseppe Bertagna (*Università di Bergamo*);  
Componenti: Mario Belardinelli (*Università Roma Tre, Roma*), Ezio Bolis  
(*Facoltà teologica, Milano*), Massimo Borghesi (*Università di Perugia*), Gio-  
vanni Ferri (*Università LUMSA, Roma*), Angelo Maffeis (*Facoltà teologica,  
Milano*), Gian Enrico Manzoni (*Università Cattolica, Brescia*), Fabio Pie-  
rangeli (*Università Tor Vergata, Roma*), Angelo Rinella (*Università LUMSA,  
Roma*), Giacomo Scanzi (*Fondazione Torini Brescia*).

**CONSIGLIERE DELEGATO ALLA GESTIONE EDITORIALE**

Roberto Donadoni

**REDAZIONE:** Simone Bocchetta

**UFFICIO COMMERCIALE:** Antonio Valletta

**REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE**

Edizioni Studium s.r.l., via Crescenzio, 25 - 00193 Roma

Tel. 06.6865846 / 6875456, c.c. post. 834010

SITO: [www.edizionistudium.it](http://www.edizionistudium.it)

SOMMARIO  
STUDIUM-Ricerca

Anno 117-sett./ott. 2021-n. 5

**“L’uomo e lo Stato” di Jacques Maritain 1951-2021**  
(a cura di Calogero Caltagirone – Matteo Negro)

|  |    |     |
|--|----|-----|
| Presentazione di <i>Calogero Caltagirone e Matteo Negro</i>  | p. | 6   |
| Marco Cicciò, <i>Gli Stati Uniti di Jacques Maritain in una lettura delle “Riflessioni sull’America”</i>                     | p. | 11  |
| Umberto Lodovici, <i>Jacques Maritain e la “teologia politica” del Novecento</i>   | p. | 36  |
| Rocco Pezzimenti, <i>Filosofia della storia e politica in Jacques Maritain</i>   | p. | 56  |
| Tommaso Valentini, <i>Fondamenti, valori e limiti della democrazia: tornare a leggere Maritain “filosofo della politica”</i> | p. | 76  |
| Amedeo Costabile, <i>Democrazia personalista e comunitaria in Jacques Maritain</i>   | p. | 115 |
| Markus Krienke, <i>Jacques Maritain e la Dottrina sociale della Chiesa</i>   | p. | 135 |
| Francesco Miano, <i>Jacques Maritain e Emmanuel Mounier</i>  | p. | 170 |
| Giorgio Campanini, <i>“Umanesimo integrale” nella lettura del gruppo dossettiano e di Giorgio La Pira</i>                    | p. | 186 |
| Calogero Caltagirone, <i>Jacques Maritain, Giuseppe Capograssi e i diritti umani. Affinità e differenze di contesto</i>      | p. | 199 |
| Michele Indelicato, <i>Da Jacques Maritain ad Aldo Moro: il richiamo alla responsabilità etica della politica</i>            | p. | 246 |
| Gennaro Curcio, <i>Jacques Maritain: dialogo, politica e misericordia nell’Uomo e lo Stato</i>                               | p. | 271 |

A questo numero hanno collaborato:

CALTAGIRONE CALOGERO, professore associato di Filosofia morale, Università LUMSA, Roma e professore invitato di Teologia Fondamentale, Facoltà Teologica “San Giovanni evangelista”, Palermo.

CAMPANINI GIORGIO, già professore ordinario di Storia delle Dottrine politiche, Università di Parma.

CICCIÒ MARCO, Docente a contratto di Storia contemporanea presso sede di Palermo dell’Università LUMSA, Roma.

COSTABILE AMEDEO, Dottore di ricerca in Filosofia politica e Storia delle Dottrine Politiche presso la Sapienza. Docente di Filosofia e Storia presso il Liceo Classico Francesco Vivona di Roma.

CURCIO GENNARO GIUSEPPE, Segretario Generale dell’Istituto Internazionale Jacques Maritain di Roma.

INDELLICATO MICHELE, professore associato di Filosofia morale, Università “Aldo Moro”, Bari.

KRIENKE MARKUS, professore di Etica sociale cristiana e Dottrina sociale della Chiesa presso la Facoltà di Teologia di Lugano.

LODOVICI UMBERTO, Dottore di ricerca alla Ludwig-Maximilian Universität, Monaco di Baviera.

MIANO FRANCESCO, Professore ordinario di Filosofia morale, Università Tor Vergata, Roma.

PEZZIMENTI ROCCO, già professore ordinario di Storia delle Dottrine politiche, Università LUMSA, Roma.

VALENTINI TOMMASO, Professore associato di “Filosofia politica” presso l’Università degli Studi “Guglielmo Marconi”; Roma e docente incaricato di “Ermeneutica filosofica” presso la Pontificia Università Antonianum.

## Presentazione

di *Calogero Caltagirone e Matteo Negro*

È indubbio che Jacques Maritain, uno dei più rappresentativi filosofi cristiani del Novecento, abbia esercitato un notevole influsso su numerose personalità e realtà sociali, ecclesiali, culturali e politiche, in tutto il mondo. Esse hanno tratto ispirazione, negli ambiti in cui hanno irradiato le loro azioni e il loro impegno, dal suo patrimonio di idee, dalla sua fine elaborazione intellettuale e dalla sua notevole produzione editoriale, mettendo a frutto quell'*humus* fecondo preservato dal filosofo francese durante lo svolgersi della sua esistenza di uomo, cristiano e filosofo. Diverse generazioni di uomini di fede e di persone impegnate a vario titolo nelle opere educative, nelle dinamiche sociali e nella vita politica si sono alimentate della filosofia di Jacques Maritain, attingendo prevalentemente alle idee contenute in *Umanesimo integrale*, il suo libro forse più letto, studiato e citato, che ha fornito, entro la globalità della sua opera, gli strumenti epistemologici ed etici utili ad affrontare le grandi sfide del Novecento. Non a caso la presenza di Maritain nei vari ambiti della cultura è stato uno dei fattori che ha maggiormente caratterizzato e condizionato il dibattito sociale e politico della seconda metà del '900, in special modo in quelle nazioni che, ferite dall'esperienza dei totalitarismi e dalla seconda guerra mondiale, hanno saputo trarre ispirazione dal suo pensiero filosofico-politico nell'elaborazione delle diverse *Carte Costituzionali*. In modo particolare, nel contesto italiano la presenza di diverse personalità filosofiche, politiche e religiose che, a diverso titolo e in differenti momenti, hanno mostrato interesse nei confronti della persona e dell'opera di Maritain, ha determinato una diffusione e una disseminazione del suo pensiero pressoché pervasive in moltissimi centri di forma-

zione culturale e di maturazione di coscienza ecclesiale, sociale e politica, favorendo così il formarsi di una sorta di “fedele famiglia di lettori” del filosofo francese.

Tale fenomeno ha generato uno stimolante approccio metodologico alla filosofia di Maritain: nei vari studi, nei percorsi formativi e in occasione di convegni, l’attenzione non è stata tanto rivolta alla ripetizione delle sue intuizioni, quanto alla “ripetizione”, alla riattualizzazione dei problemi che lo hanno interpellato, legati a doppio filo alle questioni e alle istanze emerse dalla modernità. In buona sostanza, non un ritorno celebrativo a lui, o alle proposte da lui concrete, ma il tentativo di ripartire da lui, attraverso “avvicinamenti senza frontiere” (*approches sans entraves*), in una fedeltà creativa e aperta al confronto e al dialogo, al fine di ripensare il senso e le modalità di realizzazione di una società dell’umanesimo, pluralisticamente configurata, e di non disperdere il patrimonio inesauribile di idee classiche, cristiane, moderne, da fare fruttificare in nuove progettualità, attente alla centralità ontologica, assiologica e socio-politica della persona umana.

Maritain, pur essendo “filosofo del suo tempo”, ha elaborato con cura e coraggio temi e proposte che si sono condensati nell’elaborazione di un nuovo umanesimo integrale, nella denuncia antitotalitaria, nel contributo alla redazione della carta dei diritti dell’uomo, nella ispirazione di alcuni spunti maturati ed espressi nel concilio Vaticano II, nella valutazione attenta della stagione postconciliare. Egli seppe presentarsi come “un filosofo per il tempo attuale”: il metodo del “distinguere per unire”, da lui magistralmente proposto, certamente può rivelarsi fecondo anche oggi, agevolando la ricerca di un patrimonio ideale ed etico condiviso, pur espresso e concretato in contestualità differenti e modo plurale.

La filosofia di Maritain, che aiuta a comprendere con acume critico la storia del Novecento, è inseparabile dal percorso bio-biografico dell’uomo Maritain, perenne viandante vissuto in Francia, negli Stati Uniti e in Italia. Data la risonanza del suo pensiero e la vigorosa accoglienza tributatagli in numerosi consessi internazionali, testimonia-

ta anche da un'amplissima letteratura, il numero 05/2021 della Rivista Studium è dedicato, a settant'anni dalla pubblicazione, a *L'uomo e lo Stato*, l'opera, al pari di *Umanesimo integrale*, certamente più nota e tradotta in tutto il mondo, nel tentativo di inquadrarla e analizzarla a partire dalle vicende, dai contesti e dai rapporti intellettuali più determinanti nella formazione, comunicazione e acquisizione delle sue innovative posizioni politiche e filosofiche. L'idea che guida l'articolazione dei diversi studi, presentati nel numero cartaceo e nell'estensione on line della Rivista, è pertanto quella di misurarsi con l'obiettivo non facile di individuare il “filo rosso” del percorso maritainiano, attraverso la disamina degli sviluppi e delle articolazioni del nesso tra politica, filosofia e teologia, tra i quali non si può non annoverare la concezione della democrazia, l'istanza personalistica, il tema dei diritti umani, la prospettiva dell'internazionalismo, e la loro originale caratterizzazione filosofico-teologico-politica.

Ovviamente, l'insieme dei saggi non ha la pretesa di essere una riconoscenza esaustiva del pensiero maritainiano e della sua presenza nei diversi contesti riflessivi, culturali e formativi, ma intende, piuttosto, delineare uno “sfondo” interpretativo ampio, tale da registrare la sua multiforme e feconda presenza, ancora nell'attuale effettualità storico-culturale, al fine di sollecitare ulteriori ricerche e, così, delineare e interpretare l'inesauribile attualità del suo pensiero, delle sue idee, della sua metodologia. Questo perché Maritain, anche grazie alla sorprendente presenza e al costante impegno di giovani studiosi che, con originalità di metodi e di percorsi di ricerca, continuano ad appassionarvisi, può sollecitare a misurarsi con le grandi sfide della contemporaneità e ad esprimersi in fattiva “progettualità”, così da suscitare un “ideale storico-concreto”, autenticamente pluralistico, genuinamente laico, e un altrettanto forte senso di testimonianza esistenziale, contribuendo a togliere quel “prurito alle orecchie”, di cui si parla ne *Il Contadino della Garonna* e che tanto assilla gli umani immersi nel chiacchiericcio banale e ovvio della immanente quotidianità dell'opinionismo di maniera.

Di tutte le possibili implicazioni dei temi dibattuti ne *L'uomo e lo Stato* (popolo, sovranità, diritti dell'uomo, democrazia, Chiesa e Stato, internazionalismo), ne scorgiamo una di ineguagliabile centralità, soprattutto in un momento come quello odierno in cui la questione della natura umana ha perso spessore metafisico e si consegna a una decifrazione pressoché esclusivamente tecno-scientifica, con il risultato paradossale che più che puntare ad una condensazione semantica essa scivola verso la sua rarefazione. Difatti, è proprio la persona umana a perdere il suo senso originario, sospinta com'è a dimenticare il valore della propria unicità e irripetibilità. Discettare così di natura umana, lasciando da parte l'uomo reale su cui si innesta e che la innerva di contenuti e moenze sempre nuove, vuol dire abdicare in buona misura al compito di una ragione da impegnare nella missione più alta e decisiva. Maritain, moderno discepolo di Tommaso d'Aquino, il più moderno tra i medievali, non ha però scansato questo snodo cruciale, e tutta la sua opera, come già ricordato sopra, ne offre una compiuta documentazione. Fra tutte le implicazioni non possiamo sottacere il valore strategico e fecondo della legge naturale, vero terreno di confronto e incontro tra concezioni spesso divergenti, e fondamento della costruzione sociale e politica ispirata al pluralismo. Oggi, come in un triste passato che tutti faremmo meglio a dimenticare, lo schema amico-nemico riscute il suo effimero e illusorio successo, nel campo regionale come in quello internazionale, conducendo alla lunga tuttavia alla barbarie, all'egoismo prevaricatore, all'oppressione del debole e dell'innocente, ad un uso distorto e partigiano dello Stato e dei suoi poteri, e quindi all'implosione della civiltà, di quella civiltà che i nostri padri ci hanno consegnato non senza immani sacrifici. Senza il riconoscimento della legge naturale non cogliamo le ragioni della dignità e dell'inviolabilità della persona umana, di qualsiasi persona. Senza il riconoscimento della legge naturale non approdiamo alla giustizia sociale e al bene comune. Senza il riconoscimento della legge naturale non c'è società politica. E dov'è, se non *in interiore homine*, il nucleo essenziale della legge naturale, legge non scritta né promulgata, ma legge per la coscienza? Ce

lo ricorda perspicuamente Maritain: «considero come pacifico che esiste una natura umana, e che questa natura umana è identica in tutti gli uomini. Considero altresì come pacifico che l'uomo è un essere dotato di intelligenza e che, in quanto tale, agisce avendo un'idea di ciò che fa, e quindi col potere di determinarsi da solo i fini da perseguire. D'altra parte, possedendo una natura o struttura ontologica che è un luogo di necessità intelligibili, l'uomo ha dei fini che corrispondono necessariamente alla sua costituzione essenziale e che sono gli stessi per tutti – così come tutti i pianoforti, per esempio, qualunque sia la loro marca particolare e in qualunque posto si trovino, hanno lo scopo di produrre suoni che siano giusti. Se non danno questi suoni, o devono essere accordati, oppure bisognerà sbarazzarsene in quanto non valgono nulla. Ma poiché l'uomo è dotato di intelligenza e determina a se stesso i propri fini, spetta a lui di accordare se stesso coi fini necessariamente esigiti dalla natura umana. Questo significa che, in virtù appunto della natura umana, esiste un ordine o una disposizione che la ragione umana può scoprire, e secondo la quale la volontà umana deve agire per essere in concordanza coi fini essenziali e necessari dell'essere umano. La legge non scritta, ossia la legge naturale, non è altro che questo»<sup>1</sup>. Qui risiede pertanto l'attualità autentica del messaggio, e il suo valore, settant'anni dopo, mantiene la sua intatta freschezza: non di rievocazioni o celebrazioni si avverte l'urgenza, ma di parole ed esempi vibranti destinati a risvegliare le coscienze, a incitare alla riscoperta di se stessi come uomini dotati di ragione per assolvere compiti all'altezza della propria natura.

---

<sup>1</sup> J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, a cura di V. Possenti, Marietti, Genova-Milano 2003, p. 84.

# Gli Stati Uniti di Jacques Maritain in una lettura delle “Riflessioni sull’America”

di *Marco Cicciò*

## *Introduzione*

In occasione di un ciclo di tre seminari intitolati *Random Reflections on the American Scene*, tenuti il 6, 7 e 9 novembre 1956 all’University of Chicago sotto gli auspici del *Committee on Social Thought*, Jaques Maritain decise di esporre, per la prima volta pubblicamente, alcune osservazioni sul Paese che conosceva da quasi un quarto di secolo e di cui da oltre quindici anni era ospite<sup>1</sup>. Con l’aggiunta di alcune pagine ma mantenendo lo

---

<sup>1</sup> Sui viaggi di Jacques e Raissa Maritain in America del Nord durante gli anni Trenta, cfr. F. MICHEI, *Jacques Maritain en Amérique du Nord I – 1933-1940*, in «Cahiers Jacques Maritain», 45 (2002), pp. 27-86. Durante i soggiorni negli USA, Maritain parlò ai vasti uditori delle università di Chicago, New York, De Paul, Notre Dame e dell’American Catholic University di Washington ed ebbe contatti con gruppi di intellettuali cattolici socialmente impegnati come quelli del *Catholic Worker Movement* di Dorothy Day e del *Committee of Catholics to Fight Anti-Semitism*, poi divenuto il *Committee of Catholics for Human Rights*, alla cui rivista ufficiale *The Voice for Human Rights* contribuì con alcuni articoli. La traduzione dei suoi libri gli valse ulteriori riconoscimenti e l’ammirazione di uomini e donne di qualsiasi credo religioso. Nel 1940, durante un soggiorno in compagnia di Raissa e della sorella di lei Vera, l’invasione nazista della Francia gli impedì di tornare in patria, costringendolo a rimanere in America fino alla fine della guerra; il filosofo insegnò alla Columbia University e a Princeton e partecipò attivamente alla Resistenza con radiomessaggi e fogli distribuiti clandestinamente in territorio francese. Nel 1945, fu destinato a Roma come ambasciatore di Francia presso la Santa Sede e fu membro della delegazione francese all’UNESCO. Nel 1948, su invito del rettore Harold Dodds, tornò a insegnare filosofia morale a Princeton, continuando a tenere conferenze in molte università del Paese e rientrando di frequente in Francia per dirigere brevi corsi di filosofia. Nel 1952, fu insignito del titolo di professore emerito e, alla fine del 1959 dopo la morte di Vera, i Maritain decisero di rientrare a Parigi. Il filosofo, ormai ottantenne, ritornò negli Stati Uniti per

stesso tono informale e colloquiale con cui erano state presentate in origine – Maritain le considerava riflessioni «incomplete, soggettive, slegate e casuali» (p. 14) – due anni dopo le conversazioni furono raccolte nel volume *Reflections On America* (New York, Scribner 1958)<sup>2</sup>. L’obiettivo del filosofo parigino fu quello di spiegare i motivi dell’ammirazione e del profondo amore che lui e la moglie Raissa Oumançoff nutrivano nei confronti degli Stati Uniti, un Paese che, se pur non privo di difetti, giudicava essere di cruciale importanza per le «buone sorti del genere umano e il futuro della civiltà» (p. 15).

In alcuni dei lavori di filosofia politica scritti durante il soggiorno americano (*The Rights of Man and Natural Law; Christianity and Democracy; The Person and the Common Good; Man and the State*), Maritain aveva già espresso viva ammirazione per il modo in cui si era evoluta la democrazia americana e aveva sottolineato di aver osservato, negli Stati Uniti, una relazione unica tra liberalismo politico e religione, specificatamente il Cristianesi-

---

alcune brevi visite nel 1961, 1962 e 1966. C. O’DONNEL, *Maritain negli Stati Uniti*, in *Jacques Maritain e la società contemporanea*, a cura di R. Papini, Massimo, Milano 1978, pp. 320-328. Sulle numerose e illustri amicizie americane di Maritain, ricche di influenze reciproche e che andarono ben oltre il circolo dell’ambiente accademico, cfr. J. KERNAN, *Our Friend – Jacques Maritain*, Doubleday, New York 1975 e P. VIOITTO, *Grandi amicizie. I Maritain e i loro contemporanei*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 67-75. Negli Stati Uniti fu pubblicata la prima fondamentale bibliografia sui Maritain a opera dell’amico e presidente della *American Catholic Philosophical Association* Donald Gallagher. D. AND I. GALLAGHER, *The Achievement of Jacques and Raissa Maritain. A Bibliography 1906-1961*, Doublday, New York 1962. Il *New York Times*, dando annuncio della scomparsa del grande filosofo, avvenuta a Tolosa il 28 aprile 1973, scriveva che: «La sua figura alta, magra e dai capelli bianchi e il suo splendido viso baffuto erano una vista familiare per le strade del Village quando quotidianamente si recava a messa nella chiesa di St. Joseph. I conoscenti erano impressionati dalla sua estrema gentilezza e dai modi gradevoli e cortesi». «The New York Times», April 29, 1973. Nel 1977, con il fine di portare avanti la tradizione tomistica secondo le linee che ispirarono l’opera di Maritain, presso l’University of Notre Dame fu fondata l’*American Maritain Association*.

<sup>2</sup> Tutte le citazioni nel testo sono tratte da J. MARITAIN, *Riflessioni sull’America*, trad. it. di A. Barbieri, Morcelliana, Brescia 1980. I corsivi sono nell’originale, le traduzioni dall’inglese e dal francese sono mie.

mo. Egli sosteneva che la moderna società democratica fosse una conquista umana, resa tuttavia possibile solo grazie alle origini cristiane dei suoi motivi ispiratori, e che sarebbe stata perduta se in essa fosse scomparsa la viva fede cristiana<sup>3</sup>. In risposta al processo di secolarizzazione e al pluralismo religioso che caratterizzava la moderna società democratica – un fatto che in se stesso era una sventura, ma altresì una realtà che doveva essere accettata – Maritain, in alternativa a una “fede secolare” fondata su principi speculativi impossibile da sostenere in condizioni di genuina libertà religiosa, proponeva una “fede secolare democratica”, cioè una fede fondata su principi pratici. Essa avrebbe ispirato la vita temporale e politica, senza però mai abbandonare la dimensione soprannaturale e spirituale della fede cristiana, con il fine di perseguire il bene comune. Maritain riteneva che l’esperimento politico americano fosse il miglior esempio di questa “fede secolare democratica”, in quanto gli Stati Uniti, nella loro originale distinzione tra Chiesa e Stato, erano più rigorosamente secolari di molti Stati europei senza però deviare verso una forma di secolarismo culturale interamente non religioso<sup>4</sup>. Questa armonia unica tra le cose umane e quelle divine era già presente nei documenti fondativi della nazione e riecheggiava ancora nella vita politica e religiosa americana del secondo dopoguerra che Maritain conobbe personalmente. Essendo stata la democrazia americana dotata dai Padri fondatori del valore dell’universalità, il filosofo si augurava che essa, con il suo naturale potere di influenza, sarebbe diventata un modello per tutte le altre nazioni<sup>5</sup>. Il volume *Riflessioni sull’America* può quindi essere letto, in un certo

---

<sup>3</sup> J. MARITAIN, *Christianity and Democracy*, Charles Scribner, New York 1944, p. 49.

<sup>4</sup> J. MARITAIN, *Man and the State*, Chicago University Press, Chicago 1951, pp. 108-114. Questo volume raccoglie un ciclo di conferenze tenute a Chicago nel 1949. Cfr. anche M. NOVAK, *The Philosophical Meaning of American Civilization in World History*, in *Freedom in the Modern World: Jacques Maritain, Yves R. Simon, Mortimer J. Adler*, edited by M.D. Torre, Notre Dame University Press. Notre Dame 1991, pp. 197-216.

<sup>5</sup> Nel momento più buio della Seconda guerra mondiale, in un articolo per *The Commonwealth*, Maritain aveva sostenuto la necessità che lo spirito europeo, con il suo senso della tragedia della vita, e lo spirito americano, con il suo senso della grande avventura umana, si incontrassero e cooperassero per creare un mondo di uomini liberi permeato di un

senso, come un *case-study* delle concezioni che Maritain stava da tempo elaborando su argomenti quali democrazia, secolarizzazione, religione e fede cristiana<sup>6</sup>.

### *Prime impressioni e pregiudizi da respingere*

L'approccio nei confronti della realtà americana delle *Riflessioni* non volle essere né scientifico né sistematico, ma personale e fondato sull'esperienza diretta, un approccio che ai fatti politici – su cui di certo Maritain avrebbe detto cose poco piacevoli anche riguardo i Paesi che più amava – privilegiava la filosofia. Era dai popoli, non già dai governi, che veniva attirata l'attenzione di un filosofo e infatti Maritain riteneva che il giudizio attorno a una nazione andasse preceduto dalla conoscenza di quella «immensa personalità collettiva che è costituita da un popolo, con la sua storia, le sue usanze, la sua comune psiche, i suoi sogni, la sua vocazione» (p. 14). Egli considerava la “nazione” come una particolare comunità di persone che diventavano «consapevoli di se stesse e del modo in cui la storia li ha creati, che fanno tesoro del proprio passato e che amano se stesse nel modo in cui sanno o immaginano di essere». La nazione aveva una vocazione storica che era una «particularizzazione storica e contingente della vocazione dell'uomo a dispiegare e manifestare le proprie multiformi potenzialità»<sup>7</sup>. Ed è con questo significato che gli Stati Uniti, come “nazione”, divengono l’oggetto delle *Riflessioni*.

---

Cristianesimo reale e vitale e nel quale l’ispirazione del Vangelo dirigesse la vita dell’uomo verso un «umanesimo eroico». J. MARITAIN, *America’s Role in the New Europe*, in «The Commonwealth», February 26, 1943.

<sup>6</sup> J.A. CLAIR, *Introduction*, in *Maritain and America*, edited by C. Cullen and J.A. Clair, The Catholic University of America Press, Washington 2009, pp. V-XXVI. Cfr. anche i saggi contenuti in *Christianity, Democracy, and the American Ideal. A Jacques Maritain Reader*, edited by J.P. Kelly, Sophia Institute Press, Manchester 2004.

<sup>7</sup> J. MARITAIN, *Man and the State*, cit., pp. 5-6. Cfr. anche W.J. FOSSATI, *Jacques Maritain and Emmanuel Mourier on America: Two Catholic Views*, in *Truth Matters: Essays in Honor of Jacques Maritain*, edited by J.G. Trapani, Washington, The Catholic University of America Press, 2004, pp. 276-283.

Consapevole della differenza tra il modo in cui la vita americana veniva presentata nei media e quello in cui essa era vissuta nella realtà quotidiana, Maritain, con la forza della propria esperienza, si sforzò di mettere in discussione molti dei pregiudizi sul grande Paese che aveva imparato a conoscere in Francia<sup>8</sup>.

Tra Jacques Maritain e gli Stati Uniti fu un *coup de foudre*, un amore a prima vista; fu l'amore di un uomo della vecchia Europa che restò sorpreso e affascinato da una civiltà con un carattere genuinamente originale, così diverso da quello europeo. Tuttavia, come si vedrà, il filosofo non lasciò mai che l'affetto che nutriva verso gli Stati Uniti si spingesse troppo oltre: egli non fu un semplice apologeta e le sue osservazioni rivelano sempre una certa cautela, non priva di dubbi e della consapevolezza della possibilità di venire disilluso<sup>9</sup>.

La prima impressione di Maritain, giungendo in America, fu l'esistenza di un profondo e stridente contrasto tra da una parte le persone e dall'altra la sovrastruttura esteriore (o il «complesso di forme della civiltà»), cioè quella civiltà industriale che, arrivata dall'Europa dove era nata, lì era cresciuta in modo gigantesco ed era materialista e disumana in quanto fondata sul principio dell'assoluta preminenza del profitto individuale. Ma il popolo americano era riuscito a mantenere liberi la propria anima, l'energia vitale, le aspirazioni e l'idealismo; non c'era solo distinzione ma esisteva uno stato di continua tensione e di latente conflitto tra lo spirito del popolo e le logiche imposte dalla sovrastruttura materialistica. Quello americano era un popolo formato da persone amanti della libertà e

---

<sup>8</sup> L'ostilità che, sin dall'Ottocento, certi intellettuali europei nutrivano nei confronti dell'America raggiunse il culmine negli anni tra le due guerre con la pubblicazione del best seller di George Duhamel, *America the Menace: Scenes from the Life of the Future*, London, G. Allen & Unwin 1931, in cui si riteneva il Nuovo Mondo responsabile della standardizzazione della cultura, della brutalizzazione delle coscienze e dello svilimento dei valori della civiltà.

<sup>9</sup> M.J. MANCINI, *Maritain's American Illusions*, in *From Twilight to Dawn: the Cultural Vision of Jacques Maritain*, edited by P. Redpath, Notre Dame University Press, Notre Dame 1990, pp. 39-46.

dell’umanità, attaccate all’importanza dei paradigmi etici e ansiose di salvare il mondo; in definitiva, esso era «il più umano e meno materialista tra i popoli moderni che hanno raggiunto la fase industriale» (pp. 18-19). Per quanto aveva osservato già nel corso della prima visita nel 1933 e per quanto più viveva in quel Paese, Maritain poteva affermare che lo spirito vitale delle persone stava gradualmente distruggendo, trasformandole dall’interno, le logiche del moderno sistema industriale, inaugurando, quasi senza saperlo, una nuova fase della civiltà capitalista.

Per questo motivo bisognava respingere con forza l’accusa che molti in Europa rivolgevano agli americani di essere un popolo materialista, essendo questa solo una stupida maledicenza derivata dal confondere la spiritualità con il disprezzo aristocratico per qualsiasi miglioramento nella vita materiale (specialmente nella vita materiale degli altri!) e quasi una forma di “compensazione” per le delusioni che gli europei avevano sopportato. Maritain riconobbe i successi materiali degli Stati Uniti per quello che realmente erano: un’opportunità per il miglioramento dell’esistenza umana. Certamente larghe zone della coscienza comune – le zone, per regola, più ovvie e più superficiali – erano state contaminate dai miasmi provenienti dal “rituale” dalla civiltà moderna che tendeva a misurare ogni cosa in termini di numeri, statistiche, successo e capacità pratiche e divertimento. Tuttavia, questi non erano in nessun modo fenomeni specifici americani ma erano evidenti in tutte le nazioni dove prevaleva il regime industriale e specialmente anzi in quelle europee. Esistevano invece, negli strati più profondi e più significativi della psiche collettiva, molte altre caratteristiche e inclinazioni di segno opposto che erano invece tipicamente americane e davano una sostanziale smentita al mito del materialismo americano (pp. 23-26). Riguardo al modo generale di pensare e alle abitudini collettive, le caratteristiche essenziali del popolo americano erano infatti generosità, buona volontà e il senso della comunione umana, tutti elementi che, secondo Maritain, definivano gli individui

come “persone” e rendevano possibile che essi si ritrovassero e agissero insieme per creare una comunità<sup>10</sup>.

Indubbiamente, sia europei che americani erano interessati al denaro ma mentre i primi cercavano di nasconderlo perché abituati a collegare il denaro con l’avarizia, negli Stati Uniti ci si preoccupava del denaro in modo aperto perché esso era considerato solo un mezzo per migliorare la propria vita e anche – e questo era un fatto fondamentale – la vita degli altri. Esistevano individui egoisti anche in America, come dovunque, ma l’America non era egoista e anzi la coscienza comune riteneva l’egoismo una cosa turpe e infamante. Agli americani piaceva donare al punto che, secondo le statistiche, per cifre investite la carità si posizionava al secondo o terzo posto tra le industrie nazionali. Nello spirito di Alexis de Tocqueville<sup>11</sup>, Maritain sottolineava come le attività caritative, svolte non solo dalle istituzioni e dalle grandi fondazioni ma anche da innumerevoli gruppi privati, fossero la dimostrazione che l’antica idea greco-romana del *civis praeclarus*, il cittadino raggardevole che spende i propri soldi a vantaggio sia dei connazionali sia delle persone che all’estero si trovavano in condizione di bisogno, giocava una parte essenziale nella coscienza americana (pp. 26-28)<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Maritain distingueva tra “individualità”, come il polo materiale dell’uomo, e “personalità”, come quello spirituale. Il termine individuo si riferiva all’uomo co-me un’entità statica costituita dall’unione di corpo e anima; il termine persona si riferiva all’uomo nell’atto di amare ed essere amato da un altro essere vivente. J. MARITAIN, *The Person and the Common Good*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1966, p. 11. Sul tema della “persona” e sulla storia del termine e il suo significato nella cultura occidentale, tra i contributi più recenti cfr. *Personae, parole, incontri. Itinerari per una filosofia della persona*, a cura di C. Caltagirone, Mimesis, Milano 2021. Sulla presenza del tema della persona nel dibattito americano, cfr. J.F. MORRIS, *The Person in America*, in *Maritain and America*, cit., pp. 203-220.

<sup>11</sup> Cfr. O. ZUNZ, *Alexis De Tocqueville on Associations and Philanthropy*, in «HistPhil», 23 luglio 2015.

<sup>12</sup> Maritain godette in prima persona della generosità del popolo americano prima durante la guerra, grazie alle attività dei comitati di soccorso per gli intellettuali europei, e più tardi con l’assistenza economica ricevuta dalla *New School for Social Research* per la fondazione dell’*Ecole Libre des Hautes Etudes*, una scuola per gli esuli francesi e belgi.

Non era il denaro, come sostenevano alcuni critici ignoranti, ma erano la dignità e la fecondità del lavoro a esercitare una preponderante influenza sulla vita americana. Il rovescio della medaglia di questa condizione era però una sdegnosa noncuranza per il valore umano del riposo e dello stare inattivi a indugiare sui propri sogni. Da ciò derivava che la qualità del tempo libero era inferiore alla qualità del tempo lavorativo e spesso il riposo si limitava ai piaceri carnali a dispetto dei piaceri spirituali che provenivano dallo sperimentare le gioie del conoscere, dell'arte, della poesia, della comunicazione con gli altri e della silenziosa conversazione con se stessi e con Dio. Il lavoro era una necessità fondamentale dell'esistenza, tuttavia «certe specie di riposo, in cui lo spirito è supremamente attivo e raggiunge – sebbene imperfettamente – una certa fruizione di immortalità attraverso il suo contatto con la verità, o con l'Eterno Amore, sono meglio che il lavoro» (p. 121).

Insieme a quella dell'americano materialista, un'altra immagine da respingere in quanto non veritiera era quella dello *yankee* spaccone. Per quello che era la propria esperienza sia con gli studenti che con i colleghi, Maritain riconosceva invece un'effettiva «*modestia americana*» di fronte alla vita e alla realtà e un senso del limite delle proprie forze; ciò nasceva dalla coscienza di una realtà complessa e dai molteplici aspetti che rendeva precari i giudizi e richiedeva cautela sia nel prendere posizione che nell'avanzare conclusioni. Dalla modestia di fronte alla realtà derivava negli americani una generale diffidenza nei confronti dell'ideologia, tuttavia l'eccessiva indulgenza nei confronti dell'empirismo poteva causare una sistematica paura delle idee che rischiava di sminuire la creatività intellettuale. La comunicazione umana per avere valore necessita di una conveniente ideologia, cioè di una «espressione intellettuale propria, di una esplicita filosofia e di un ideale esplicitamente formulato» (pp. 76-77). Attraverso le idee noi comunichiamo a noi stessi e agli altri tutto ciò che abbiamo operato o scoperto nella vita, quindi la diffidenza nei riguardi delle idee, l'assenza o la scarsa presenza dell'ideologia nella pratica quotidiana potevano causare l'isolamento intellettuale e rendere le grandi af-

fermazioni umane e sociali del popolo americano incomunicabili alle altre nazioni. Grande beneficio avrebbe tratto il Paese se, accanto ai procedimenti sperimentali, si fosse sviluppata un'adeguata formulazione ideologica e una ben definita filosofia per esprimere in termini comunicabili il proprio patrimonio ideale. Per questo motivo, in America c'era un grande bisogno di intellettuali che si impegnassero a diffondere i «lumi di un'adeguata filosofia e di una conveniente formulazione razionale, alimentando il potere apostolico delle idee» (p. 93). Questo era avvenuto ai tempi della Dichiarazione di indipendenza e della redazione della Costituzione, quando l'America partecipò attivamente al movimento ideologico che ferveva nel mondo occidentale, anzi fu maestra in quella filosofia politica che riguardava la carta costituzionale di un popolo libero, influendo notevolmente sulla Rivoluzione francese e proprio sulle sue parti meno discutibili<sup>13</sup>.

Un'altra tra le prime impressioni che Maritain ricevette arrivando negli USA fu l'improvvisa ed entusiasmante sensazione di trovarsi in una nazione libera dalla storia, libera cioè dai «passati eventi, passati rancori, passate abitudini, passate glorie e passate angustie» (pp. 20-21) che invece formavano una sorta di opprimente eredità storica per tutti i Paesi europei. Anche se questa sensazione era in realtà illusoria, perché non si può mai essere liberi dalla propria storia, tuttavia essa era indice di un fatto nuovo nella storia dell'umanità: l'esistenza di un Paese interamente rivolto al futuro e non al passato. Pur non respingendola, Maritain diede così un significato più sfumato alla ricorrente accusa che gli americani non avessero alcun senso della storia. Essi infatti erano stati in grado di recidere i legami con gli antenati europei ed essendo la loro storia come popolo abbastanza recente, essi godevano ancora di quell'apertura al futuro che Aristotele chiamava «il fiore della gioventù». Di conseguenza, il filosofo riteneva profondamente incompatibile con il popolo americano una ideologia come il marxismo per il quale la storia era un «immenso e terribile»

---

<sup>13</sup> Cfr. R.P. KRAYNAK, *Catholicism and the Declaration of Independence: an American Dilemma about Natural Rights*, in *Maritain and America*, cit., pp. 1-30.

complesso di necessità concatenate, nell'ambito del quale l'uomo si arrabbiava per la sua emancipazione finale: «Non è nella ricerca di un trionfo sulle necessità della storia, ma nel godimento immediato della libertà attuale dell'uomo, che essi [gli americani] sono interessati» (pp. 21-22).

### *Alcuni difetti degli individui e della società*

Riguardo i punti deboli che Maritain osservava nel carattere americano, il primo non era propriamente un difetto ma anzi era una nobile caratteristica umana, cioè l'ansia di sapere amato il proprio Paese, un fatto che aveva una grande influenza sulla psicologia generale della nazione. L'amore degli americani per il proprio Paese non era tuttavia un sentimento di facile indulgenza, ma era invece un affetto che «esige e corregge», essi non ne potevano tollerare i difetti e li criticavano con «etica tristezza» (pp. 34-35). Il filosofo francese riscontrava inoltre un senso di instabilità e di labilità nella vita degli individui e nel fine stesso verso cui essi impostavano la direzione della propria esistenza. Questo si verificava perché tra le caratteristiche generali della psicologia americana esisteva, con le dovute eccezioni, una certa propensione a essere impazienti e a dubitare e scoraggiarsi facilmente. Collegata a questo punto, si riscontrava una forma di insicurezza interiore, mascherata da radioso ma forzato ottimismo, che probabilmente era causata dalla mancanza di certezze intellettuali sufficientemente ferme e piene. Per questo motivo, gli americani erano in costante bisogno di sentirsi rassicurati di essere nel giusto, soprattutto riguardo le spinte idealistiche e la buona volontà e la generosità che motivavano le loro azioni. Il fatto che molti in Europa o in Asia ingiustamente si rifiutavano di riconoscere queste buone intenzioni causava dunque un notevole danno allo spirito del Paese. Un ultimo difetto era il fatto che l'americano riusciva a essere se stesso, cordiale e gioviale, solo in patria, mentre all'estero appariva infelice, timido e quasi spaventato di conoscere nuove persone, tendendo perciò a diventare scortese e arrogante.

Dai difetti del carattere individuale, Maritain si spostava a considerare due gravi questioni che riguardavano invece la società statunitense nel suo complesso. La prima questione era quella della razza di cui il filosofo, durante il proprio soggiorno, non ebbe esperienza diretta e proponeva quindi alcune riflessioni basate su quello che aveva ascoltato. Esistevano due categorie di problemi. La prima riguardava la segregazione imposta dalla legge in tutti gli aspetti della vita sociale che era ancora in vigore negli Stati del Sud come retaggio dell'epoca della schiavitù; era però certo che, in un tempo più o meno breve, essa sarebbe completamente scomparsa sotto la pressione sia della legge federale e delle decisioni della Corte suprema che delle battaglie condotte con grande fermezza e dignità dalla popolazione nera del Sud. La seconda categoria di problemi riguardava i pregiudizi razziali nelle relazioni individuali e non interessava solo gli Stati del Sud ma, in un modo o nell'altro, l'intera nazione. Il pregiudizio contro le persone di colore era composto da un misto di paura, uno sdegno complesso di superiorità e il piacere che si prova a umiliare e bullizzare gli altri e a volte esplodeva in abominevoli eccessi come i linchiaggi. Esso probabilmente avrebbe impiegato più tempo della segregazione legale per essere eliminato, ma ciò sicuramente sarebbe avvenuto perché la nazione era intenzionata a farlo. Anche se in America non esisteva niente di paragonabile a una dottrina razziale e i pregiudizi venivano accettati senza una vera giustificazione ma semplicemente come un inevitabile fatto di natura, essi erano ugualmente una piaga incompatibile con lo spirito del Paese e con gli stessi principi su cui si fondava il vivere civile. I pregiudizi apparivano ancora più odiosi se si teneva conto del fatto che i cittadini di colore diventavano rapidamente sempre più integrati socialmente e culturalmente nella nazione. Non si poteva però ottenere una vittoria decisiva su sentimenti così radicati nei recessi più oscuri dell'animo umano senza un profondo cambiamento interiore provocato da potenti energie di ordine spirituale. Per questo motivo era difficile perdonare la timorosa inerzia che nei confronti della questione razziale in passato avevano mostrato le organizzazioni religiose, sia cattoliche che protestanti; ma le cose stavano cambiando rapidamente, come dimostravano le continue prese

di posizione dell'arcivescovo Joseph Rummel in Louisiana o di padre John La Farge<sup>14</sup>. In conclusione, quando si prende in considerazione nel suo complesso la questione razziale in America, quella che appariva era l'immagine di un Paese incessantemente in lotta con se stesso per liberarsi da quegli abusi contrari al suo stesso spirito e per elevare il suo comportamento al livello dei principi in cui credeva e in forza dei quali era nato (pp. 38-46).

La seconda questione, quella sessuale, in America non era certo meno complessa di quella razziale. Un crescente interesse nei confronti del sesso – come una *terra incognita* dalla cui esplorazione ci si aspettava scoperte cruciali per migliorare la vita umana – era un fenomeno abbastanza comune in tutto il mondo occidentale, tuttavia negli Stati Uniti esso assumeva forme particolari, meno depravate (a causa della fondamentale bonarietà) che in certi ambienti sofisticati europei, ma anche più semplistiche a causa della fiducia che tutto, e specialmente le relazioni umane, potesse essere osservato, misurato e spiegato razionalmente. Da ciò derivava una generale tendenza a considerare tutti i grandi problemi relativi all'amore umano in semplici termini di sesso ma, invece di una genuina educazione sessuale che si integrasse in una conoscenza globale dell'intera struttura umana, della quale l'uomo moderno avrebbe avuto estremo bisogno, si assisteva all'insegnamento di una cosiddetta educazione sessuale nella quale una scienza popolarizzata a buon mercato si mischiava con un «sentimentalismo da soap opera e con una ricerca del bene pur condotta con serietà di intenti» (pp. 46-49). Era, in definitiva, un curioso spettacolo vedere così tante persone impegnate a insegnare o imparare come, attraverso la biologia e la psicologia, si potesse essere felici nella vita sessuale.

Maritain aveva deciso di aggiungere i capitoli relativi a queste due gravi questioni – che non erano previsti nel piano originale delle *Riflesioni*, il cui fine principale era quello di mostrare solo ciò che amava

---

<sup>14</sup> Cfr. J. LA FARGE, *The Race Question and the Negro*, Longmans-Green, New York 1943.

dell’America – perché conosceva il modo di pensare dei lettori che avrebbero sospettato un deliberato tentativo di nasconderle, ma soprattutto perché le ragioni dell’amore nei confronti di una persona o di una nazione erano complete solo quando si sapevano cogliere anche gli aspetti più negativi. Solo nel regno di Dio il diavolo non aveva posto, in ogni parte del mondo era presente, ma il vero problema era considerare se quella presenza risultasse gradita oppure se ci si sforzasse per liberarsene. Ciò che contava era quindi che l’America non tentava di nascondere i propri vizi ma, una volta che diveniva consapevole della loro malvagità, li combatteva con forza e coraggio. Questa caratteristica, profondamente e genuinamente umana, spingeva Maritain ad amare quella nazione ancora di più (pp. 49-50).

#### *Alcuni pregi: tolleranza, sete di conoscenza, democrazia e libertà*

Se gli Stati Uniti, come detto, stavano ancora lottando per estirpare il pregiudizio razziale, la loro coscienza aveva invece già trionfato sull’intolleranza intellettuale, un fatto non meno dannoso. La tolleranza e il rispetto reciproci erano una necessità assoluta in quanto la comunità americana era costituita da persone provenienti da gruppi nazionali, sociali e religiosi completamente differenti e senza una mutua comprensione ognuno sarebbe stato sempre in lotta rovinosa contro l’altro: «L’America è il solo paese al mondo in cui l’importanza vitale del senso delle relazioni umane sia riconosciuta in modo tanto sostanziale dalla nazione intera» (p. 56). In conseguenza di un più radicato senso della comunità, le condizioni della vita intellettuale erano alquanto diverse da quelle in Europa e il generale avanzamento della ricerca aveva possibilità migliori al punto che gli studiosi e gli eruditi di tutto il mondo non potevano più fare a meno di considerare ciò che andava sviluppandosi in quel Paese. Anche nel regno dell’immaginazione creativa, ai romanzieri, ai poeti e ai critici americani si dovevano le indagini più finemente penetranti; tuttavia, un’eccessiva reverenza nei confronti della comunità scientifica, specie in ambito accademico, e il timore di distinguersi per non suscitare gelosie e

rivalità rischiava di sminuire l'originalità del singolo ricercatore. In nessun altro Paese come gli Stati Uniti si trovavano un'apertura mentale e una passione per tutto quanto sapesse di genuina ricerca e questo si traduceva in un appoggio concreto offerto agli studiosi non solo da parte di istituzioni culturali, centri di ricerca e fondazioni, ma pure da un sorprendente numero di privati. Sul piano intellettuale, per quella che era la propria esperienza, Maritain riteneva che la presenza di pregiudizi si avvertisse meno che nel mondo europeo, infatti egli credeva che in nessuna università del vecchio continente avrebbe trovato la stessa libertà e la simpatia incontrate a Princeton (un'università laica) nell'insegnare la filosofia morale alla luce di Tommaso d'Aquino. Inoltre, gli studiosi che insegnavano nelle università cattoliche e laiche e le riviste filosofiche di svariate tendenze consideravano l'Aquinato un pensatore contemporaneo e ritenevano che il tomismo avesse un suo posto tra le filosofie moderne, un fatto che alla Sorbona invece non avevano mai voluto riconoscere!

Proprio negli Stati Uniti, in occasione di un ciclo di quattro lezioni tenute a Yale nel 1943 e raccolte sotto il titolo *Education at the Crossroads*, Jacques Maritain iniziò a riflettere sul problema educativo. Egli insistette sulla formazione della persona quale fine primario dell'educazione, sottolineando che ogni progetto educativo, di qualunque estrazione esso fosse, sottendeva sempre una precisa antropologia. Non era possibile una concezione educativa senza una filosofia della vita e dell'uomo e l'educazione doveva tendere all'unità del sapere: «Il compito principale dell'educazione è soprattutto quello di formare l'uomo, o piuttosto di guidare lo sviluppo dinamico per mezzo del quale l'uomo forma se stesso ad essere un uomo»<sup>15</sup>. Nel secondo dopoguerra, Maritain osservava che, nel campo dell'educazione, negli Stati Uniti si stava combattendo una grande battaglia per lo sviluppo degli studi umanistici, delle arti liberali e della filosofia; le università stavano inoltre compiendo grossi sforzi per

---

<sup>15</sup> J. MARITAIN, *Education at the Crossroads*, Yale University Press, New Haven 1943, p. 87. Rivisto e ampliato, il volume fu ripubblicato in Francia con il titolo *Pour une philosophie de l'éducation*, Arthème Fayard, Paris 1959.

vincere i rischi dell’iperspecializzazione e della tecnocrazia, così naturali in una civiltà industriale e contro cui importanti riformatori, come Robert M. Hutchins<sup>16</sup>, avevano rivolto aspre critiche. Maritain tornava quindi ad affermare l’imperativa necessità di una “integrazione intellettuale”, cioè che i vari ambiti della conoscenza e della ricerca intellettuale fossero unificati in modo organico e che il dominio sulla natura, assicurato dalla scienza, favorisse, alimentasse e non ostacolasse il dominio su noi stessi e la ricerca dei fini veri della vita umana che ci viene assicurata dalla saggezza<sup>17</sup>.

Negli Stati Uniti, la sete di conoscenza era particolarmente intensa sia nelle persone istruite che in quelle che non lo erano, e non solo in vista delle sue applicazioni pratiche ma soprattutto come una necessità vitale della mente; un bisogno di vita spirituale era inoltre radicato profondamente nell’animo americano, soprattutto dei giovani. Come Maritain aveva già detto in una conferenza tenuta a Chicago anni prima, nascosto dietro al culto dell’azione importato dall’Europa – che in molti casi si rivelava solo un antidoto alla disperazione – oltre atlantico esisteva un’intima aspirazione per la contemplazione che era forte abbastanza da gradualmente modificare lo schema generale dei valori e il cui effetto principale era la tendenza a «darsi muovere da grandi sentimenti idealistici» (p. 32)<sup>18</sup>. I lavori di autori quali Charles Sanders Peirce, Josiah Royce,

---

<sup>16</sup> Robert Hutchins, rettore dell’University of Chicago, fu il primo a invitare Maritain negli Stati Uniti nel 1933 per tenere una conferenza intitolata *Some Reflections on Culture and Liberty*.

<sup>17</sup> Cfr. *Jaques Maritain Dedication Address for the Catholic Centre at NYU, 6 February 1952*, in [www.nyucatholic.org](http://www.nyucatholic.org). Sul ruolo del neotomismo come cornice del tentativo di “integrazione intellettuale” che interessò nel dopoguerra le università cattoliche americane in reazione alla crescente specializzazione accademica, cfr. C.J. NUESSE, *The Catholic University of America. A Centennial History*, The Catholic University of America Press, Washington 1990, pp. 357-358.

<sup>18</sup> La conferenza, dal titolo *Action and Contemplation*, tenuta nel 1938, fu pubblicata nel volume *Scholasticism and Politics*, The Macmillan Company, New York 1940. La fioritura in America di monasteri fondati dagli ordini contemplativi e dai monaci trappisti sembrava confermare la previsione di Maritain riguardo il desiderio di vita spirituale.

William James e John Dewey, con la loro pensosa attenzione a ogni aspetto dell'esistenza, dimostravano chiaramente quanto assurda fosse la nozione, ancora molto diffusa, che la mente americana avesse un'avversione congenita per le idee astratte e per ogni tipo di speculazione staccata da interessi particolari. Un fatto che era ulteriormente confermato dall'esistenza di una *Metaphysical Society* e di una *Review of Metaphysics* che avevano preso posizione contro tutte le forme di positivismo e contro il concetto che la scienza fosse l'unica forma valida di conoscenza di cui è capace la mente umana. Certamente, la scienza filosofica americana dipendeva ancora ampiamente dalle correnti intellettuali che avevano avuto origine altrove, specialmente in Europa, tuttavia non si poteva certo negare che essa fosse genuinamente creativa e presto, secondo Maritain, si sarebbe giunti a una più sentita penetrazione della filosofia nella vita intellettuale e politica della nazione che ancora difettava.

Correttamente Maritain evidenziava il ruolo fondamentale che l'immigrazione aveva sempre avuto e continuava ad avere nella vita degli Stati Uniti e senza la quale essi avrebbero perso un elemento essenziale della propria fisionomia spirituale. Sin dai primi colonizzatori, sulle sponde di quella terra c'era stato un continuo approdo di "anime tartassate" ("bruised soul"), uomini e donne provenienti da ogni parte del mondo offesi e umiliati dai pregiudizi, dalle persecuzioni e dalla povertà. Il ricordo delle pene e delle lacrime degli immi-grati era rimasto, come un patrimonio spirituale, nella memoria dei loro discendenti impegnati nella "ricerca della felicità". Quelle sofferenze erano cioè divenute e incessantemente divenivano un «rivo fecondatore del terreno del Nuovo Mondo, preparatore della grandezza dell'America [...] esse si trasformano, per così dire, in ottimismo e in forza creatrice» (p. 66). In questa trasformazione della sofferenza umana in speranza, il filosofo vedeva un significato cristiano proiettato nella sfera dell'esistenza temporale, sociale e politica. Il fatto di essere delle "anime tartassate" dava una ragione profonda a quel senso di misericordia, di pietà e di responsabilità verso i sofferenti che aveva profonde radici nella psiche collettiva americana e che appariva es-

sere una «scintilla del Vangelo riposta in fondo all'anima della gente dietro la scoria di violenza e di durezza che caratterizza la vita moderna» (p. 67)<sup>19</sup>.

Risiedendo a lungo negli USA, osservando la vita quotidiana delle persone e il funzionamento delle istituzioni, Maritain aveva potuto fare esperienza della “democrazia concreta”, la democrazia cioè che non era solo un insieme di slogan astratti o un nobile ideale, ma una vera e propria materia di vita umana operante, perpetuamente sperimentata, ritoccata e corretta (p. 124). Contrariamente a quanto affermava Rousseau, secondo cui all’interno dello Stato non sarebbe stata possibile alcuna società particolare, negli Stati Uniti c’era una grande molteplicità di comunità particolari già a partire dalla base (associazioni, confederazioni, sodalizi e confraternite) con una organizzazione autonoma nelle quali gli uomini mettevano insieme le forze a vantaggio dei propri affari e interessi. A livello più alto, c’era la pluralità degli Stati, ciascuno con una propria vita politica autonoma e che trovavano il proprio assetto in un unico grande Stato federale. Tale molteplicità, con tutte le sue tensioni e le complicate diversità, era una condizione favorevole per il sano affermarsi della democrazia e il fatto che, storicamente, gli Stati Uniti fossero nati da un insieme di comunità politico-religiose con tradizioni e governo autonomi aveva lasciato una traccia indelebile nella mentalità della popolazione. Quando, per la necessità di creare una grande nazione gli americani erano stati obbligati ad attribuire sempre maggiori poteri allo Stato federale, essi avevano continuato a non simpatizzare troppo con la nozione di “Stato”, sentendosi più a loro agio con quella di “comunità”. Da ciò derivava una tensione, continuamente variabile in intensità, tra senso di comunità e senso

---

<sup>19</sup> Cfr. P.L.P. SIMPSON, ‘We Are Bruised Souls’: Maritain’s America Fifty Years On, in *The Renewal of Civilization: Essays in Honor of Jacques Maritain*, edited by G.T. Colvert, Catholic University of America Press, Washington 2010, pp. 11-17. Sul ruolo dell’immigrazione nella costruzione dell’identità americana, oltre al classico O. HANDLIN, *The Uprooted: The Epic History of the Great Migrations That Made American People*, Grosset & Dunlap, New York 1951, cfr. il recente R.L. FLEEGLER, *Ellis Island Nation. Immigration Policy and American Identity in the Twentieth Century*, University of Pensilvania Press, Philadelphia 2013.

della libertà individuale, una tensione che, pur generando conflitti, considerata in se stessa era molto feconda.

Collocando la propria riflessione all'interno della tradizione tomistica e aristotelica, Maritain considerava gli Stati Uniti come la realizzazione storica più vicina a quella realtà politica sulla quale da lungo tempo stava teorizzando. Aristotele e Tommaso d'Aquino, quando parlavano della società politica distinguendola dalla tribù, avevano affermato che essa era un'opera “di ragione e di virtù” che implicava una volontà o un consenso a vivere insieme che liberamente emanasse dal popolo. In nessuna parte del mondo, questa concezione dell'essenza della società era stata attuata nella pratica più fedelmente che negli Stati Uniti il cui corpo politico era l'unico a essere nato in modo indipendente dalle varie costrizioni storiche (guerre, conquiste, sottomissioni) che generalmente contribuivano alla formazione delle società umane. Esso invece era nato dalla libera determinazione di uomini appartenenti a differenti ceppi nazionali e credi religiosi, coscienti di voler vivere insieme in pace come uomini liberi e soggetti a Dio, alla ricerca dello stesso bene comune temporale e terreno. L'affermazione politica americana non si era però limitata alla sola costruzione iniziale dei Padri Fondatori, ma era un continuo processo di auto-creazione attraverso l'integrazione di uomini e donne che, arrivati sul suolo americano in virtù di una loro libera scelta, avevano deciso di vivere insieme in libertà e per la libertà. Questa libertà però, non essendo una condizione celestiale destinata a essere semplicemente goduta ma un fatto umano continuamente minacciato da ostacoli e pericoli insorgenti dalle nuove situazioni storiche, doveva essere perpetuamente difesa e perfezionata (pp. 127-130).

### *La promessa americana*

Maritain trovava una certa assonanza tra quanto in quel momento andava affermandosi negli Stati Uniti e parecchie questioni da lui affrontate in uno dei suoi libri più famosi, *Humanisme Intégral*, pubblicato vent'anni prima e scritto con una prospettiva europea, cioè pensando ai

problemi storici dell’Europa e specialmente della Francia. In primo luogo, la società americana era fondamentalmente una società senza classi. Ovviamente, esistevano enormi disparità nel benessere economico delle persone e grandi differenze di comportamento e linguaggio dipendenti soprattutto dall’educazione e dalla istruzione, ma la classe, intesa come una condizione ereditaria all’interno di una struttura sociale fissa, rigida e relativamente immobile, non esisteva in America. Grazie a quella peculiare fluidità che permetteva a ciascuno di passare rapidamente da una posizione all’altra, non esisteva alcuna “stabilità ereditaria” delle condizioni sociali e, convivendo facilmente le più disparate mentalità, legati a fattori nazionali, religiosi, geografici e professionali, non esisteva nemmeno una mentalità di classe. Un altro punto in comune riguardava il fenomeno per cui l’economia americana si andava sviluppando in modo da superare il capitalismo, inteso nel senso classico della parola. Un grande mutamento, ancora in corso e dagli sviluppi imprevedibili, negli Stati Uniti stava infatti conducendo al superamento sia del capitalismo che del socialismo verso un regime che Maritain aveva definito *personnaliste et communautaire*, personalistico e al tempo stesso incline alla comunità (pp. 134-137)<sup>20</sup>.

Uno dei temi principali di *Humanisme intégral* era la nozione di “civiltà temporale” che per sua stessa natura non era sacrale ma secolare; in essa, uomini appartenenti a diverse stirpi spirituali operavano insieme per il bene comune terreno, tuttavia essa rimaneva una civiltà religiosamente ispirata ed essenzialmente cristiana nei suoi modi di vita e nella sua moralità. Maritain credeva che questa “civiltà temporale” fosse una realtà molto vicina a quella degli Stati Uniti, essi infatti avevano dato vita se non all’unico certo al più completo e onnipresente Stato laico ma essi

<sup>20</sup> «La concezione del regime della civiltà o dell’ordine temporale ci appare fondata su tre caratteristiche tipiche: è innanzitutto comunitaria [...] è personalista [...] è infine intermedia o infra-valente». J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, F. Aubier, Paris 1936, p. 145. Maritain rivendicava la paternità dell’espressione “*personnaliste et communautaire*” poi resa famosa da Emmanuel Mounier. Cfr. J.-L. CHABOT, *Le courant personneliste et la Declaration universelle des droits de l’homme*, in «Persona y Derecho», 46 (2002), pp. 73-95.

rappresentavano anche l'unico Paese dell'Occidente in cui la società era concepita come qualcosa di fondamentalmente religioso. Il Primo emendamento della Costituzione garantiva la terzietà della legge rispetto al culto e al suo libero esercizio, ma al tempo stesso lo Stato si impegnava a garantire, tutelare e favorire la vita religiosa in generale. Gli Stati Uniti costituivano quindi uno Stato secolare perché non era favorita alcuna Chiesa o setta religiosa, ma essi erano anche una comunità religiosa in quanto sostenevano la necessità di una base veramente religiosa della cittadinanza (p. 139)<sup>21</sup>. Da ciò derivava che nella vita temporale e laica di quel Paese si fosse intessuta un'ispirazione religiosa profonda e radicale ed era inverosimile che, per quanto potente potesse essere l'antagonistica tendenza verso il secolarismo, essa sarebbe mai stata in grado di spogliare la società da tale ispirazione.

Il filosofo francese non arrivava a dire che la nuova fase della civilizzazione americana avrebbe necessariamente rappresentato la “nuova Cristianità”, tuttavia quella civiltà sarebbe potuta diventare un terreno fertile per lo sviluppo di una nuova Cristianità, intesa non come un ordine coercitivo di tipo medievale ma come un sistema mondiale di Stati progressisti essenzialmente fondato sui due pilastri della democrazia e della tutela dei diritti dell'uomo<sup>22</sup>. In *Man and the State* (pp. 89-90), Maritain aveva scritto che un europeo rimaneva colpito dalla differenza di

---

<sup>21</sup> Maritain credeva che la Costituzione americana avesse profonde radici nella millenaria eredità del pensiero e della civiltà cristiana; i Padri fondatori non erano né metafisici né teologi, ma la loro filosofia della vita, la filosofia politica e la nozione del diritto naturale e dei diritti umani erano permeate di senso cristiano e corroborate da un fermo sentimento religioso. *Man and the State*, cit., pp. 183-184. Cfr. anche M. NOVAK, *The Gospels, Natural Law, and the American Founding*, in *Recovering Nature: Essays in Natural Philosophy, Ethics and Metaphysics*, in Honor of Ralph McInerny, edited by T. Hibbs and J. O'Callaghan, Notre Dame University Press, Notre Dame 1999, pp. 147-161.

<sup>22</sup> È stato ipotizzato che fu proprio il contatto con l'ambiente culturale americano e la collaborazione con alcuni gruppi di intellettuali cattolici come quelli del *Committee of Catholics to Fight Anti-Semitism* ad avere avuto un ruolo determinante nell'evoluzione della riflessione maritainiana sul tema dei diritti dell'uomo. Essa dalla tradizionale prospettiva cristiana di difesa dei diritti che appartengono all'essere umano in quanto persona, cioè

significato che l'espressione “separazione tra Chiesa e Stato” aveva tra le due sponde dell'Atlantico. In Europa, essa voleva dire un completo isolamento frutto di secoli di lotte e incomprensioni, in America la separazione era invece compatibile con i buoni rapporti e la mutua collaborazione, non per desiderio di potere ma per il servizio del bene pubblico. Tuttavia, questa proficua cooperazione fra Chiesa e Stato negli Stati Uniti non aveva ancora trovato un riconoscimento abbastanza esplicito e dire che essi erano una nazione religiosamente ispirata non significava dire che quell'ispirazione fosse tanto profonda e decisiva quanto invece avrebbe dovuto essere e si era ancora lontani dall'ideale di una città politica genuinamente e vitalmente cristiana. Era però importante constare come in quel momento l'America offrisse al mondo grandi speranze per il futuro: «Se mai una nuova Cristianità è destinata ad affermarsi nella storia umana – ribadiva Maritain – essa troverà il suo punto d'avvio precisamente nel mondo americano» (p. 145). Questo però sarebbe avvenuto solo qualora fosse sbucciata la scintilla e nelle anime avesse preso posto un rinnovamento spirituale abbastanza forte da imporsi nella vita pubblica e da far sì che la fede e la moralità cristiane prevalessero effettivamente nella coscienza e nella condotta degli uomini. Una volta che l'America avrebbe aperto la via, il compito di realizzare una nuova civiltà cristiana sarebbe potuto essere svolto soltanto con la cooperazione di tutte le nazioni, comprese quelle che in quel momento si trovavano oltre la cortina di ferro e dove i cristiani erano costretti a vivere la “Chiesa del silenzio”. È vero, c'era il rischio che gli Stati Uniti potessero ritrovarsi “imborghesiti”, cioè che diventassero una nazione interessata soltanto

---

unicamente a causa della sua natura spirituale e trascendente – diritti che non avevano dunque nulla a che fare con i diritti dell'uomo proclamati dalla modernità rivoluzionaria americana e francese – subì un deciso spostamento nella direzione di una cosciente legittimazione storica e teorica delle conquiste di tale modernità che si concretizzò in un nuovo impegno in difesa dei diritti dell'uomo. P. VIOTTO, *Teologia, politica e diritti umani in Maritain*, in «Per la filosofia: filosofia e insegnamento», 57, (2003), pp. 1-16 e D. LORENZINI, *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1951)*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 15-23.

alla propria vita e alla potenza di ordine materiale, ma essi non erano un Paese come gli altri ed era improbabile che ciò avvenisse finché sarebbero rimasti fedeli a quella spinta e a quello spirito originale in virtù dei quali erano nati (p. 144).

Questi due ultimi concetti – l’eccezionalismo americano, cioè il fatto che gli Stati Uniti non fossero un «Paese come gli altri» e il “destino manifesto”, cioè il ruolo affidato dalla Provvidenza agli Stati Uniti di guidare il mondo verso un futuro nuovo e migliore – che da sempre dominavano la cultura d’oltreatlantico, avevano avuto un forte rilancio nel dibattito che si era acceso dopo lo scoppio della Seconda guerra mondiale e raggiunto poi la loro più elaborata espressione negli anni della Guerra fredda. Nel 1940, l’editore del *Time* Henry Luce aveva invitato il suo Paese ad abbandonare l’isolazionismo ed a entrare nel conflitto con il fine di creare il primo grande “Secolo americano”. La democrazia e gli altri ideali americani avrebbero in questo modo compiuto il loro «misterioso lavoro di sollevare la vita del genere umano dal livello delle bestie a quello che il salmista ha chiamato il livello di poco inferiore a quello degli angeli»<sup>23</sup>. Da allora, tanti fatti sono successi sia all’interno degli Stati Uniti che nella scena internazionale e l’attacco terroristico alle Torri gemelle dell’11 settembre 2001, spingendo molti a chiedersi se si fosse giunti a uno spartiacque, ha costretto a guardare a quel Paese non più isolatamente bensì in relazione a un mondo in cui altri popoli avevano a volte accolto, altre riformulato o anche ripudiato la “mitica” promessa americana<sup>24</sup>. Alla fine degli anni Cinquanta, osservando le convulsioni in cui si dibatteva il Vecchio continente, Jacques Maritain dimostrava di avere an-

---

<sup>23</sup> H. Luce, *The American Century*, in «Life Magazine», February 17, 1941, pp. 64-65. Sui concetti di “eccezionalismo americano” e “destino manifesto”, cfr. E. FONER, *The Story of American Freedom*, Cape Town University Press 1994 e A. STEPHANSON, *Manifest Destiny: American Expansionism an the Empire of Right*, New York, Hill & Wang, New York 1995.

<sup>24</sup> R. BARITONO, E. VEZZOSI, *Introduzione*, in *Oltre il secolo americano? Gli Stati Uniti prima e dopo l’11 settembre*, a cura di R. Baritono e E. Vazzosi, Carocci, Roma 2011, pp. 11-27.

cora fiducia in quella promessa e alimentava la speranza che «essa [l’America] abbia a salvaguardare nella storia umana un’affermazione fraterna della dignità dell’uomo: in altri termini, la terrena speranza degli uomini del Vangelo» (p. 151).

In conclusione, chi era autenticamente spirituale e sinceramente partecipe e consci delle vie dello spirito e chi, come lui, aveva conosciuto l’America per esperienza personale, ad onta di tutti i suoi difetti, la amava di un amore che abbracciava il suo stesso amore per l’umanità. I peggiori nemici dell’America erano gli pseudo-spirituali, i falsi testimoni dello spirito, coloro che avevano sete di esperienza spirituale ma si rivolgevano a surrogati spuri della spiritualità. Essi nell’odiare una nazione grande e potente abbastanza per eccitare le speranze dell’umanità, trovavano un facile capro espiatorio per colmare la delusione e il loro risentimento per quello che nella vita non erano riusciti a raggiungere.

### Summary

In 1956, on the occasion of a cycle of seminars held at the University of Chicago, subsequently collected in the volume *Reflections on America*, Jacques Maritain wanted to express, for the first time publicly, the gratitude and deep admiration he felt towards of the country where he had been a guest for over fifteen years. Between the Parisian philosopher and the United States there was a *coup de foudre*: it was the love of a man from old Europe fascinated by a civilization with a genuinely original character and so different from the European one. However, Maritain never let this affection go so far as to make him a mere apologist, but his observations always reveal a certain cautiousness not without doubts and awareness of the possibility of being disillusioned. The analysis of the American reality contained in the *Reflections* and object of this contribution is neither scientific nor systematic, but personal and based on direct experience. Aware of the difference between the way American life was presented in the media and how it was lived in everyday reality, the philosopher questioned many of the prejudices that Europeans had about the great country. Having enjoyed it firsthand during the dark years of the war, Maritain affirmed that the essential characteristics of the American people were generosity, goodwill and a sense of human communion. While not hiding the defects of both the individual character and of US society as a whole, Maritain was firmly convinced that America offered great hopes for the good fortunes of mankind and the future of civilization. In fact, it was able to pave the way for the realization of a new Christian

civilization, understood as a world system of progressive states essentially founded on the two pillars of democracy and the protection of human rights.

**Keywords**

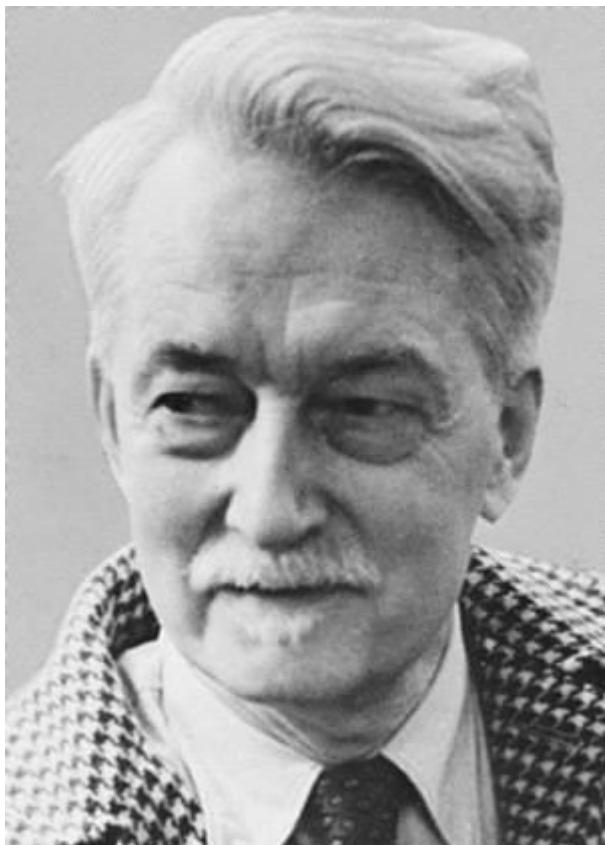
Democracy; People; Political philosophy; American civilization; Christian faith

**Sommario**

Nel 1956, in occasione di un ciclo di seminari tenuti presso la University of Chicago, successivamente raccolti nel volume *Riflessioni sull'America*, Jacques Maritain ha voluto esprimere, per la prima volta pubblicamente, la riconoscenza e la profonda ammirazione che provava nei confronti del Paese di cui da oltre quindici anni era ospite. Tra il filosofo parigino e gli Stati Uniti ci fu un *coup de foudre*: era l'amore di un uomo della vecchia Europa affascinato da una civiltà con un carattere genuinamente originale e così diverso da quello europeo. Tuttavia, Maritain non lasciò mai che questo affetto si spingesse fino al punto da renderlo un semplice apologeta, ma le sue osservazioni rivelano sempre una certa cautela non priva di dubbi e della consapevolezza della possibilità di venire disilluso. L'analisi della realtà americana contenuta nelle *Riflessioni* è oggetto di questo contributo non è né scientifica né sistematica, ma personale e fondata sull'esperienza diretta. Consapevole della differenza tra il modo in cui la vita americana veniva presentata nei media e quello in cui essa era vissuta nella realtà quotidiana, il filosofo mise in discussione molti dei pregiudizi che gli europei avevano sul grande Paese. Avendone goduto in prima persona durante gli anni bui della guerra, Maritain affermava che le caratteristiche essenziali del popolo americano erano generosità, buona volontà e il senso della comunione umana. Pur non nascondendo i difetti sia del carattere individuale che della società statunitense nel suo complesso, Maritain era fermamente convinto che l'America offrisse grandi speranze per le buone sorti del genere umano e il futuro della civiltà. Essa infatti era in grado di aprire la via alla realizzazione di una nuova civiltà cristiana, intesa come un sistema mondiale di Stati progressisti essenzialmente fondato sui due pilastri della democrazia e della tutela dei diritti dell'uomo.

**Parole chiavi**

Democrazia; Popolo; Filosofia politica; Civiltà americana; Fede cristiana



## Jacques Maritain e la teologia politica

di Umberto Lodovici

### *Medievismo e la crisi di civiltà*

La fascinazione per un medioevo antimoderno ha attraversato tutta la cultura cattolica europea e ha costituito un paradigma eminente di orientamento per le generazioni colpite dalla catastrofe materiale e morale della Prima guerra mondiale. Per molti intellettuali era evidente il collasso di un sistema di valori la cui distruttività veniva imputata proprio alla rivoluzione moderna. Dalla sua bottega in *rue de la Sorbonne* a Parigi, Charles Péguy, prima di cadere in trincea, aveva esaltato la carità di Giovanna D'Arco come segno di contraddizione contro la “sterilità moderna” e il tempo del “denaro”<sup>1</sup>. Ma ci si poneva anche alla ricerca di un nuovo cardine sul quale rimettere in sesto un mondo dissestato: andava quindi recuperato un canone di verità certe, contro lo scientismo, e una teologia della storia univoca, contro lo storicismo. Il tramonto definitivo dell’ordinamento eurocentrico sollevava poi la questione di un nuovo *nomos* della terra, oltre che dell’Europa e/o cristianità. Coronamento istituzionale di questo processo sarà l’enciclica *Quas Primas* (1925) e la teoria della Regalità del Cristo di Pio XI, sotto la cui volta si delineerà l’impalcatura teologico-politica del pensiero di Jacques Maritain. La rivendicazione teologica del concetto di “sovranità” da parte del papa contro l’assolutizzazione degli Stati moderni rimbalza ad esempio dal *Primanité du spirituel* alle pagine mature di *Man and the State*<sup>2</sup>. Anche il figlioccio di

---

<sup>1</sup> Ormai fondamentale è l’opera in tre volumi di M. FOURCADE, *Feu la modernité? - Maritain et les maritainismes*, Arbre bleu, Nancy 2021.

<sup>2</sup> Sul contesto storico cfr., F. MICHEL, *Le Christ-Roi de Léon XIII à Pie XII: entre liturgie, dévotion et théologie politique*, in «Communio», TXXXII, I, *La venue du Royaume*,

Léon Bloy, dopo l'ebbrezza liberatoria dell'*élan vital* bergsoniano, ha cercato nella sapienza medievale – in Tommaso d'Aquino e nei suoi grandi commentatori – gli attrezzi concettuali del suo filosofare, prendendo dal passato gli occhi attraverso cui guardare con distacco l'attualità turbinosa del presente: è la *philosophia perennis* la vera “filosofia vivente”, ma “di una vita che è al di sopra del tempo”<sup>3</sup>. Il disagio della civiltà gli appariva come una rottura radicale della continuità storica, ma anche come una *chance* epocale: si trattava di ricostruire e ripensare la vita umana alla radice, attingendo alle fonti e ai principi ultimi. Questa “rivoluzione morale” (Péguy) esigeva però un'avanguardia, che in concorrenza al surrealismo, puntasse a ritessere i fili tra il mondo e l'anima che il positivismo aveva spezzato. La legge *combiste* di separazione tra Stato e Chiese del 1905 aveva poi portato a galla una crisi teologico-politica che montava già in *quell'affaire Dreyfus* che tanto aveva impresso-nato il giovane rampollo della casa di Jules Favre. Se la paternità spirituale di Léon Bloy – “apostolo degli ultimi tempi” – aveva sollevato un vento escatologico, sospinto anche dalle profezie apocalittiche della Salette<sup>4</sup>; il senso radicale della giustizia terrena – di ascendenza materna e rinforzato da Péguy – oltre all'incontro con i temi dell'arte, della poesia e della civiltà riportano Maritain a una riflessione più prossima alla vita delle persone concrete. Non da meno è il paradigma dell'Incarnazione a istruirlo sul nesso fondamentale con il tempo storico: a ogni epoca corrisponde un modo diverso del farsi carne del Verbo. In ogni caso rimane una fatica sempre da rifare per il filosofo quella

---

janv.-févr. 2007, pp. 53-70; F. BOUTHILLON, *La Naissance de la Mordité. Une théologie politique à l'Age totalitaire : Pie XI (1922-1939)*, Strasbourg 2001.

<sup>3</sup> J. MARITAIN, *Theonas. Dialoghi tra un sapiente e due filosofi su argomenti di diversa attualità*, Vita e pensiero, Milano 1982.

<sup>4</sup> I messaggi della Madonna della Salette toccano soprattutto la crisi dovuta all'infedeltà dei credenti, la riforma della Chiesa e il suo rinnovamento mistico. (Cfr. R. MOUGEL, *Maritain et la Salette*, Cahiers Jacques Maritain, n. 52, Juin 2006 pp. 53-71).

di mediare tra mistica e politica, tra storia e trascendenza, tra il tempo e il suo superamento.

Impregnato di modernità da un’infanzia repubblicana e liberale, il battesimo nella Chiesa cattolica (1906) ha determinato una conversione radicale della biografia personale di Maritain, ma anche una analoga rivotazione della storia della filosofia alla luce della fede cristiana. Il suo pensiero politico può essere letto quindi anche come un tentativo di conversione dello spirito moderno, setacciandone i percorsi, per salvare il grano e gettare la zizzania. Da questa esperienza personale discende la sua posizione eccentrica di intellettuale cristiano che, aldilà delle sacche del modernismo e dell’antimodernismo, ha traghettato il mondo cattolico alla fede democratica. Neofita in un contesto ecclésiale che aveva guardato fino a quel momento, come a tutto il mondo cristiano-borghese, con diffidenza e disprezzo, il suo apprendistato cattolico è stata anche un prendere le misure dai vecchi e nuovi mentori. Ci vorranno varie esperienze, ad esempio, per guadagnare una distanza dal paradigma sacrale del domenicano Humbert Clérissac che se, da un lato, lo aveva introdotto alla *Summa Theologica*, alla “contemplazione per le strade” e al senso dell’universalità della Chiesa; era stato anche il nostalgico di un ordine tradizionale guelfo e conservatore, in polemica con la tentazione “liberale” e con la sparizione pubblica dei diritti di Dio nei tempi moderni<sup>5</sup>.

Nello stesso anno in cui l’allievo di Max Scheler, Paul Ludwig Landsberg, pubblica *Die Welt des Mittelalter und wir*, e qualche mese in anticipo rispetto alla pubblicazione del *Nuovo Medioevo* di Nikolaj

---

<sup>5</sup> Padre Clérissac era amico di Robert Hugh Benson, autore del romanzo distopico *Il Padrone del mondo* in cui la filantropia appare come l’ultima maschera dell’Anticristo.

Berdjaev, Maritain dà alle stampe il suo manifesto intellettuale: *Antimoderne* (1922)<sup>6</sup>. In questa raccolta di saggi l'attenzione non è tanto verso le ragioni del medioevo, quanto verso la critica del moderno:

Sappiamo che il corso del tempo è irreversibile; per quanto forte sia la nostra ammirazione per il secolo di San Luigi, non vogliamo comunque *riconoscere al Medioevo* [...] noi speriamo di riottenere in un mondo nuovo, per fare forma a una materia nuova, i principi spirituali e le norme eterne di cui la civiltà medievale non ci presenta, nei suoi periodi migliori, che una realizzazione storica particolare, superiore qualitativamente, malgrado le sue enormi mancanze, ma definitivamente superata<sup>7</sup>.

Passato “da Bergson a Tommaso d’Aquino”, come recita un’importante raccolta di saggi, Maritain ritiene che il cattolicesimo sia “antimoderno” per il suo attaccamento alla tradizione, ma “ultramoderno” per la sua capacità di adattarsi alle situazioni sempre nuove che si danno nella storia. Un analogo “rafforzamento cattolico”<sup>8</sup> – anche se con un taglio ben più controrivoluzionario – si ritrova nel contemporaneo elogio della Chiesa come *complexio oppositorum* che Carl Schmitt aveva fatto del *Römischer Katholizismus und politischer Form* (1923)<sup>9</sup>. La consapevolezza di trovarsi in un’epoca di crisi e di “transizione” esigeva la rifondazione della *ratio* e una “riflessione sull’intelligenza” in contrasto con l’anti-intellettualismo e lo spontaneismo dell’epoca<sup>10</sup>. Si trattava di andare aldilà di una visione del sapere come alternativa tra mera trasmissione o produzione di verità a cui il

<sup>6</sup> Cfr. i saggi contenuti in *Da che parte dobbiamo stare. Il personalismo di Paul Ludwig Landsberg*, a cura di M. Nicoletti, S. Zucal, F. Olivetti, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

<sup>7</sup> J. MARITAIN, *Antimoderne*, in J. et R. MARITAIN, *Oeuvres complètes*, Vol. II, Éditions Universitaires Fribourg – Éditions Saint Paul, Paris 1986-2007, p. 934.

<sup>8</sup> C. SCHMITT, *Glossario*, Giuffrè, Milano 2001, p. 231.

<sup>9</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Il Mulino, Bologna 2010.

<sup>10</sup> Cfr. V. POSSENTI, *Una filosofia per la transizione. Metafisica, persona e politica in J. Maritain*, Massimo, Milano 1984; di “epoca di transizione” parla anche Guardini in *Liturgische Bildung*, Grünewald/Schöningh, Paderborn 1992.

mito del “progresso” aveva ridotto la cultura europea. In gioco era il recupero di un orientamento assiologico e ontologico e non la restaurazione di una civiltà ormai superata dalla storia. Il tomismo maritainiano si distanzia allora dai vari medievalismi anche per questa volontà di “simpatizzare” con le angosce, le ricerche e le scoperte della modernità attraverso un programma di integrazione dei saperi e delle verità il più largo possibile. In una lettera a Cocteau, Maritain chiarisce che il suo compito di filosofo consiste nel liberare “le verità imprigionate” e parziali nel mondo moderno, nell’avvicinare la durezza della verità alle multiformi sofferenze dell’umanità: *Il faut avoir l'esprit dur et le cœur doux.*

In *Antimoderne* si trovano alcune tesi centrali della riflessione matura di Maritain: anzitutto, la critica dell’eresia nazionalista e il recupero dell’universalismo cristiano come riferimento ineludibile per la ricostruzione di una forma sociale e comunitaria dopo il crollo della cristianità costituita. Anche aldilà della Francia non manca chi attribuiva al cattolicesimo un compito *latino* da contrapporre allo spirito asiatico<sup>11</sup>, una sorta di *Katechon* del declino dell’Occidente. Non solo il matrimonio con una russa o l’amicizia con il lazzarista e missionario in Cina, Vincent Lebbe, ma è anche una certa ecclesiologia – a cui contribuisce in modo rilevante Charles Journet – a marcare una presa di distanza dall’esaltazione della *romanitas* e dall’occidentalismo *a là Maurras*: *Primauté du spirituel* del 1927 avrà come scopo – oltre a giustificare la condanna pontificia dell’*Action française* – quello di rispondere alle tesi latiniste del *Défense de l’Occident* di Henry Massis<sup>12</sup>. In secondo luogo, si esprime una diagnosi sulla modernità come epoca di dualismo e opposizione: separazione della Creatura dall’essere che si rin-

---

<sup>11</sup> H. HEFELE, *Der Katholizismus in Deutschland*, Darmstadt, 1919, pp. 49 ss.

<sup>12</sup> Una significativa analisi della genesi dell’opera è fatta da R. MOUGEL, *Pour relire «Primauté du spirituel»*, in «Cahier Jacques Maritain», n. 18, Juin 1989, pp. 62-66; cfr. P. CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Cerf, Paris 1999.

chiude nell'io solipsistico; negazione dell'autorità in nome dell'arbitrio soggettivo; ma anche tempo di dicotomie che andavano ricucite: religione e cultura, uomo e stato, persona e individuo, libertà e potere. Ne corrisponde, come antidoto, il programma di *Distinguer pour unir: ou les degrés du Savoir* (1932) libro che sta all'opera di Maritain come *Der Gegensatz* (1925) sta alla "filosofia della vita concreta" di Romano Guardini. L'esigenza di recuperare un paradigma unitario del conoscere, che la modernità aveva spezzato, non può ormai che passare per un approccio critico e riflesso sull'epistemologia. Viene, in terzo luogo, enunciato il programma di una metafisica realista, di un "ritorno della filosofia all'oggetto", avrebbe detto Peter Wust, con il compito di contrastare l'ipostasi soggettivista della cultura contemporanea<sup>13</sup>. Questo "ritorno della scolastica" ha il suo corrispettivo oltre-Reno nella "rinascita della metafisica" (Wust), dove però al paradigma tomista viene preferito quello agostiniano, aspetto che condizionerà non poco la mancata ricezione di Maritain in Germania. Infine, è l'oblio della cristologia a rappresentare il peccato moderno per eccellenza: un io autoreferenziale come archetipo dell'umano al posto del Verbo incarnato. A questo *egocentrismo* della modernità, il progetto di *Humanisme integral* (1936) contrapporrà una antropologia "teocentrica". Distanziandosi da un medievismo teocratico, in quest'opera, Maritain ha elaborato un modello di "nuova cristianità" che sfrutta il metodo analogico nel modo più ampio possibile. Come vedremo meglio, la "nuova cristianità" non può darsi che in un modo completamente diverso rispetto a quello del passato: «Al posto di un solido castello, innalzato in mezzo a una distesa di terreni, bisognerebbe pensare all'esercito delle stelle gettate nel cielo»<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Sul rapporto tra Wust e Maritain, cfr. P. WUST, *Lettres de France et d'Allemagne. Correspondance de Peter Wust avec ses amis français*, Téqui, Paris 1985.

<sup>14</sup> J. MARITAIN, *Religione e cultura*, Morcelliana, Brescia 1966, p. 32; sul concetto di "cristianità", cfr. D. MENOZZI, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino 1993.

### *Secolarizzazione e le “verità prigioniere”*

Alla sentenza weberiana sul “disincantamento del mondo” corrispondono, ma con una diagnosi opposta, le tesi contemporanee di G.K. Chesterton sulle “idee cristiane divenute folli” e l’idea della “mistica degradata in politica” di C. Péguy. La modernità viene interpretata allora non come il tempo della visione secolarizzata della vita, quanto come il luogo della ri-sacralizzazione delle realtà terrene. Maritain fa propria questa concezione usando il termine di “naturalizzazione” del cristianesimo nella sua opera *Trois réformateurs*. Era stata la guerra qualche anno prima a spingere Maritain a un esame della storia moderna – non senza toni anti-tedeschi aggressivi – per rintracciare le cause spirituali di quell’immensa tragedia. Ma se, allora, di quel dramma era solamente Lutero la vera *dramatis personae*, nell’opera del 1925 i francesi Descartes e Rousseau ne completano il panorama europeo. Come è tipico per tutto il mondo cattolico in questa fase, le tesi storiografiche hanno però un carattere del tutto metastorico. Nelle grandi figure di riformatori, l’autore non è tanto interessato a una ricostruzione critica di questi autori, quanto a indicare l’*angelo* dell’epoca, il suo gesto spirituale, con un *pathos* plastico analogo a quello di un Léon Bloy che in Napoleone vedeva incarnati tutti gli istinti della borghesia rivoluzionaria. A interessargli sono le *Weltanschauungen*, non diversamente da Romano Guardini che, nella sua lezione di abilitazione su Anselmo di Canterbury, tralascia ogni nota critica e storiografica per cogliere “un’essenza” con cui misurare il presente<sup>15</sup>. Il focus dell’opera maritaniana è puntato sull’antropocentrismo della modernità che ha sostituito il mistero dell’Uomo-Dio con un uomo sufficiente a se stesso. Va sottolineato che il rimprovero rivolto a Lutero, a Cartesio e a Rousseau non è quello di aver valorizzato l’umanesimo – che anzi rimane acquisizione perenne

---

<sup>15</sup> Cfr. R. GUARDINI, *Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie*, in *Auf dem Wege. Versuche*, Matthias Grünewald, Mainz-Wiesbaden 1923, pp. 33-65.

della cultura –, ma di aver preso se stessi, nella loro accidentalità ferita, quale misura dell’“uomo tipo”, di aver insomma scambiato l’*individualità* con la *personalità*, confondendo la materialità con lo spirito.

La secolarizzazione viene presentata quindi come esclusione della trascendenza dalla vita umana, come inversione della cristologia, ma anche come disseminazione di un “cristianesimo corrotto” nell’ordine naturale:

laicizzare il Vangelo e conservare se aspirazioni umane del Cristianesimo sopprimendo il Cristo, non è forse questa tutta l’essenza della Rivoluzione? Proprio Rousseau ha consumato l’inaudita operazione, cominciata da Lutero, d’inventare un cristianesimo separato dalla Chiesa di Cristo: lui ha finito di naturalizzare il Vangelo. A lui dobbiamo il cadavere di idee cristiane la cui immensa putrefazione appesta oggi l’universo. [...]. Comprendiamo, dunque, che il fermento evangelico, che la massaia solerte nasconde in tre staia di farina e a fermentare tutta la massa, solo la Chiesa serbarlo puro. Chiunque altro che lei non sia lo altera manipolandolo senza saggezza; ed è una cosa tremenda manipolare senza saggezza le energie d’un fermento divino. Cristo non può essere disgiunto dalla Chiesa; fuori di essa muore, e come ogni cadavere entra in dissoluzione. Se il mondo non vive del cristianesimo vivente nella Chiesa, muore del cristianesimo corrotto fuori della Chiesa. In nessun modo può evitarlo e disfarsene. Quando più la stirpe umana rinnega il suo Re, tanto più duramente egli la stringe<sup>16</sup>.

Già in un saggio sulla rivoluzione per la *Revue universelle*, aveva denunciato questi “simulacri” della grazia: «Tutte le idee cristiane sono originariamente idee cristiane [...] Le idee rivoluzionarie non sono idee cristiane, ma sono corruzioni di idee cristiane»<sup>17</sup>. In un dibattito pubblico con André Gide afferma addirittura: «La nostra civilizzazione è il cadavere della cristianità medievale»<sup>18</sup>. Qualche anno prima anche Carl Schmitt in *Politische Romantik* (1919) – che

---

<sup>16</sup> J. MARITAIN, *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 181-182.

<sup>17</sup> J. MARITAIN, *Théonas, dialoghi tra un sapiente e due filosofi su argomenti di diversa attualità*, Vita e Pensiero, Milano 1982, p. 112.

<sup>18</sup> J. MARITAIN, *André Gide et notre temps*, in *Œuvres complètes*, Vol. VI, p. 1022.

Maritain fa tradurre in francese nel 1928 – esprime sostanzialmente la stessa idea, pur indirizzando la sua polemica all’“occasionalismo” soggettivistico del romanticismo:

Al giorno d’oggi esistono molti atteggiamenti metafisici in forma secolarizzata; l’uomo moderno ha sostituito Dio con entità terrene, come l’umanità, la nazione, l’individuo, lo sviluppo storico, o anche la vita in quanto tale, puro movimento privo di valore spirituale. Nonostante tutto, questi atteggiamenti sono ancora ‘metafisica’, e sia il pensiero che i sentimenti ne conservano il preciso carattere; la metafisica è qualcosa di inevitabile, e, come ha giustamente notato Otto von Gierke, non la si può sfuggire soltanto col rifiutarne la consapevolezza. Può invece mutare ciò che egli uomini considerano come istanza suprema e assoluta, e Dio può essere sostituito da altri fattori, terreni ed immanenti<sup>19</sup>.

Più recentemente, Ivan Illich, uno dei grandi lettori di Maritain, ha ripreso l’idea del “pervertimento del cristianesimo”, spostando però la frattura epocale dal tempo della Riforma e del Rinascimento nella storia stessa della Chiesa, prima costantiniana e poi soprattutto gregoriana e tridentina<sup>20</sup>. Analoga è però – con Karl Löwith e contro Hans Blumenberg – l’interpretazione delle strutture del moderno come intrinsecamente debitrici del passato cristiano.

Nella modernità Maritain individua, in sintesi, un ripiegamento dell’uomo nella dimensione immanente che comporta tre passaggi

---

<sup>19</sup> C. SCHMITT, *Premessa*, in ID., *Romanticismo politico*, Giuffrè, Milano 1981, p. 21. *Romantisme politique* viene pubblicata nel 1928 in francese da Pierre Linn, amico di Maritain e dello stesso Schmitt. Sul tema della “teologia politica” in Schmitt rimane fondamentale: M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990.

<sup>20</sup> I. ILICH, *Pervertimento del cristianesimo*, Quodlibet, Macerata 2000. Sui rapporti tra Maritain e Illich si veda l’introduzione di Fabio Milana, tra i maggiori conoscenti di Illich, al primo volume delle opere complete, cfr. I. ILICH, *Celebrare la consapevolezza. Scritti 1951-1971*, Neri Pozza, Vicenza 2020.

fondamentali: anzitutto, la negazione della dimensione sovrannaturale; poi, il trasponimento di idee teologiche nell'ordine puramente secolare e, infine, la sacralizzazione delle realtà terrene.

### *La critica della politische Theologie*

L'espressione “teologia politica” ha avuto nella cultura europea un'ampia circolazione soprattutto dopo la pubblicazione della *Politische Theologie* di Carl Schmitt nel 1922, in cui veniva espressa la sua nota tesi sull'origine teologica dei principali concetti della dottrina dello Stato moderno. Con questa formulazione – originariamente impiegato in senso polemico – si tende oggi ad indicare genericamente ogni riflessione sul rapporto tra religione e politica, esige quindi una precisazione. Possiamo definire la *théologie politique* di Maritain come “una teologia della politica” oppure come una “teologia politica istituzionale”, che Böckenförde definisce come:

l'insieme delle affermazioni di una fede in Dio (una Rivelazione divina meglio determinata in termini di contenuto) riguardo allo status, la legittimazione, il compito ed eventualmente la struttura dell'ordinamento politico, ivi compreso il rapporto dell'ordinamento politico con la religione<sup>21</sup>.

Maritain non ha però mai adoperato questi termini per definire la sua filosofia, preferendo l'espressione: “filosofia politica subalterna alla teologia”. Come per il primato dello spirituale, è il metodo tomista delle distinzioni e subordinazioni a offrire una declinazione politica al nesso natura/grazia:

La filosofia morale adeguatamente presa è subordinata alla teologia nel senso che, per poter conoscere adeguatamente il suo oggetto (gli atti umani) essa

---

<sup>21</sup> E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Teoria politica e teologia politica*, in ID., *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 344; M. NICOLETTI, «Teologia politica» e filosofia politica, in *Teologie politiche. Modelli a confronto*, a cura di G. Filoromo, Morcelliana, Brescia 2005, p. 380. Sulla teologia politica di Maritain, cfr. U. LODOVICI, *Religione e politica. Il contributo di Jacques Maritain*, Mimesis, Milano 2011.

deve necessariamente completare o perfezionare i principi della ragione naturale, che sono i suoi principi, con le verità teologiche, le quali si risolvono, per la mediazione della fede, nell'evidenza soprannaturale<sup>22</sup>.

Questa forma di subordinazione agisce secondo due vettori: anzitutto, da un punto di vista teorico, ciò significa che i concetti e i modelli di una teoria della società vanno elaborati alla luce dei principi teologici. Quale sia il loro canone rimane un punto controverso, a un certo punto però, per Maritain, è chiaro che una politica cristiana va centrata su denominatore minimo che si può riassumere nella triade: la persona umana, la giustizia e la pace. In secondo luogo, ha come conseguenza che la città terrena trova il suo limite in una Trascendenza che la supera, la relativizza rendendola quindi veramente umanista. Questo limite si concretizza nella libertà della Chiesa, la cui autonomia istituzionale rimane fondamentale, ma soprattutto nella libertà della persona che in ultima analisi è ordinata solo all'Assoluto e a lui solo assoggettata.

Della *politische Theologie* tedesca, Maritain ha esposto una critica diventata famosa nel suo *Umanesimo integrale*. A questa “liquidazione” ha contribuito con certezza il teologo Erik Peterson con cui il filosofo era in stretta corrispondenza in questo periodo. Il suo *Monoteismus als politsches Problem* (1935) aveva infatti negato ogni legittimazione teologica del potere di Hitler, dichiarando infondata ogni analogia tra il potere divino e quello politico<sup>23</sup>. Non solo Schmitt, ma una schiera di teologi si era infatti premurata di conciliare il cristianesimo con l'ideologia nazista, come l'amico Robert Grosche con la sua *Reichstheologie*. Per comprendere questa presa di distanza dalla “teologia politica” di Schmitt, con cui – come abbiamo visto – Maritain condivideva una lettura affine del processo di secolarizzazione, bisogna però rileggere la *Premessa* aggiunta dal giurista per la seconda edizione del celebre opuscolo nel 1933:

---

<sup>22</sup> J. MARITAIN, *Scienza e saggezza*, Borla, Torino 1985, p. 152.

<sup>23</sup> Cfr. E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983.

Nel frattempo noi abbiamo riconosciuto la dimensione totale del ‘politico’ e sappiamo di conseguenza anche che la decisione su ciò che non è politico comporta sempre una decisione politica, indipendentemente da chi la prenda e dalle argomentazioni con le quali essa si ammanta. Ciò vale anche per la questione se una determinata teologia sia o meno politica<sup>24</sup>.

L'affermarsi dei grandi totalitarismi rende ancora più evidente lo scontro storico tra coloro che affermano il primato dello spirituale e coloro che difendono la supremazia del politico nella determinazione delle cose ultime. Le ragioni del singolo e della massa, della persona e dello Stato, del frammento e del tutto entrano in un tale punto di frizione da diventare nel dopoguerra il cardine centrale del ripensamento della democrazia.

Secondo Maritain nel *Terzo Reich* nazista – ancor più che nel “messiananesimo marxista” – si presentava una nuova versione di sacralità politica che andava combattuta anzitutto in prima persona. Non va dimenticato che il filosofo ebbe rapporti stretti con il generale De Gaulle e con i leader principali del movimento *France Libre*. L'opuscolo *A travers le désastre*, distribuito clandestinamente in Francia dalla primavera del 1941, fu tra i primi bestseller clandestini che contribuì a risvegliare lo spirito della Resistenza. Fu inoltre uno dei pochissimi a rendersi conto dello sterminio degli ebrei in tempo reale, denuncian-dolo nei suoi messaggi radio<sup>25</sup>. Sul piano teorico, *Umanesimo integrale* punta invece il dito sull'amico divenuto “giurista della Corona” che aveva fatto dell'ermeneutica teologico-politica un'affermazione di primato del temporale. Scrive Maritain:

il significato tedesco dell'espressione *politische Theologie* è che l'oggetto stesso di cui tratta non è realmente profano e temporale; l'oggetto stesso è sacro (*heilig*). C. Schmitt, che è stato uno degli inspiratori e dei consiglieri intellettuali del regime nazista, aveva già cercato di mostrare nelle grandi idee

<sup>24</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica: premessa alla seconda edizione*, in ID., *Le categorie del ‘politico’. Saggi di teoria politica*, il Mulino, Bologna 2013, pp. 29-30.

<sup>25</sup> M. FOURCADE, *Jacques Maritain: inspirateur de la Résistance*, in «Cahiers Jacques Maritain», n. 32, Juin 1996.

politiche e giuridiche moderne una trasposizione di temi essenzialmente teologici. Da ciò, se ci si pone, per speculare, su un punto di vista pratico e concreto, senza tener conto delle distinzioni degli oggetti formali, si verrà molto facilmente a dire che le realtà politiche sono esse stesse dell'ordine divino e sacro. Tale è il senso che i teorici tedeschi contemporanei del *Sacrum Imperium* danno alla parola *politische Theologie*. Essi si riferiscono così all'idea messianica ed evangelica del Regno di Dio, del quale vogliono trovare una realizzazione nel tempo e nella storia. Così il teologo protestante Stapel scrive che per il compimento della redenzione occorre non solo l'unificazione degli uomini nella Chiesa, ma anche nell'Impero – il quale deve essere diretto dai tedeschi, cioè dalla Prussia, a causa del grado superiore di umanità che questo presenta. Molto più profondi di Stapel, autori come Eschmann, Hermann Keller, Robert Grosche, Erik Peterson si sono egualmente occupati di queste questioni sia per trattare in modo talvolta contestabile i grandi problemi ecclesiologici, sia per criticare la teologia del *Sacrum Imperium* nel modo più penetrante e notevole<sup>26</sup>.

L'interpretazione della politica nazista come una forma di sacralizzazione del potere è un tema che ricorre in diversi autori conservatori. Nel 1938 Eric Voegelin attacca il ritorno delle *politische Religionen*, ricostruendo una linea che affonda non nel Medioevo, ma nell'Antico Egitto e nella sua teologia del Faraone-Dio. Anche Waldemar Gurian – che scriverà una delle prime sintesi meglio riuscite del pensiero politico maritainiano – parla di “religioni politiche” sottolineando tutte le analogie, e molto meno le differenze, tra i fascismi e il comunismo, sussunti nella categoria di “bolscevismi”<sup>27</sup>. Ma anche Romano Guardini, a ridosso della Seconda guerra mondiale, riflette sulla figura del Salvatore, rivendicandone il monopolio teologico, contro ogni manipolazione terrena delle aspettative umane di salvezza<sup>28</sup>.

L'*Uomo e lo Stato* (1951) riprenderà questo programma di “deteologizzazione” dello Stato approfondendo la critica al mito moderno

---

<sup>26</sup> J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, cit., pp. 143-144.

<sup>27</sup> W. GURIAN, *Società secolare e religioni politiche*, a cura di U. Lodovici, Historica, Roma 2017.

<sup>28</sup> R. GUARDINI, *Il Salvatore. Una riflessione teologico-politica*, Morcelliana, Brescia 2020.

della sovranità nazionale: in queste pagine, si tratterà anche di pensare “l'unificazione politica del mondo” nella forma di una comunità mondiale dotata di poteri decisionali e in grado di garantire la destinazione universale dei beni della terra.

### *Il fondamento teologico-politico della libertà*

Si può affermare che il tema della libertà sia stata la croce del pensiero cattolico contemporaneo almeno fino al Concilio Vaticano II. Accidentato è stato il percorso che ha portato a riconoscere come l'essere libero non sia strumentale al riconoscimento della verità, ma che appartenga alla sostanza originaria della persona umana. Distaccatosi dall'anti-liberalismo iniziale, è attorno al 1929 che Maritain inizia a sviluppare una “filosofia tomista della libertà” in cui riemerge un residuo di quello sforzo bergsoniano a favore della libertà nel determinismo evolutivo, dello slancio vitale nella pressione sociale. Esito del percorso intellettuale iniziato con una resa dei conti con l'*Action française* in nome della “santa libertà del cristiano”, nel dicembre 1933 pubblica *Du régime temporel et de la liberté* che già nel titolo mostra il nesso con il *De Regimine Principum* di Tommaso D'Aquino che in qualche modo intende liberare dagli accenti monarchici delle sue più recenti traduzioni francesi. In questo volume si trova anche l'importante riflessione sui “mezzi temporali poveri” che proseguirà fino all'opera *L'Uomo e lo Stato* e che costituisce uno dei pilastri del pensiero maritainiano: la consapevolezza che l'inserzione del cristianesimo nel tempo non può che passare per le vie leggere della coscienza, dell'interiorità e della mistica e non del potere, o delle strutture terrene. La separazione tra spirituale e temporale, la subordinazione della città terrena ai principi ultimi, il principio personalista sono allora il fondamento della pneumatologia politica maritainiana: un'opera di “purificazione” della fede, della ragione e dei mezzi con cui lo spirito

entra nella materia; come ha scritto Italo Mancini: «solo la grande differenza permette l'efficace immersione»<sup>29</sup>. Viene inoltre delineata una filosofia della storia più precisa: se il medioevo aveva considerato l'uomo anzitutto nella sua relazione con Dio; nella modernità, “età riflessa”, la persona ha “preso coscienza di sé”, comprendendosi nel suo rapporto con la coscienza. Da questa nuova consapevolezza deriva sempre di nuovo il pericolo che la persona, rimandata ormai alla sua precarietà esistenziale, abdichi all'individuo collettivo alla ricerca di un completamento che la protegga. D'altro lato, significa però anche che ormai l'*aspiration* mistica e la coscienza formata devono prevalere sulla costrizione e sull'idea di un qualche “partito cattolico”<sup>30</sup>. In una breve, ma acuta recensione al volume, Walter Benjamin ha sintetizzato: «Alla liberazione per mezzo della tecnica viene contrapposta la liberazione tramite l'ascesi»<sup>31</sup>.

Se nei *Tre riformatori*, Maritain, secondo una struttura triadica che distingueva nell'uomo tra personalità e individualità, aveva subordinato l'*Individu* alla *Cité* e quest'ultima alla *Personne*; nella sua declinazione politica distingueva una *Liberté de choix* da una *Liberté d'autonomie* ordinandole in una gerarchia in cui la libertà di scelta è relativa al bene comune che a sua volta ha come fine la libertà di autonomia. Questa triade aveva come scopo quello di contrastare sia l'individualismo libera-

<sup>29</sup> I. MANCINI, *Progetto di liberazione in Jacques Maritain*, in ID., *Futuro dell'uomo e spazio per l'invocazione*, L'Astrogallo, Ancona 1975, p. 186.

<sup>30</sup> Scrive Maritain in *Umanesimo integrale*: «Le rivoluzioni sono l'opera d'un gruppo d'uomini relativamente poco numeroso, i quali vi consacrano tutte le loro forze: a questi uomini si rivolge la frase di Péguy (La rivoluzione sarà morale o non sarà). E significa: voi non potete trasformare il regime sociale del mondo moderno che provocando nello stesso tempo, e anzitutto in voi stessi, un rinnovamento della vita spirituale e della vita morale, scavando sino ai fondamenti spirituali e morali della vita umana, rinnovando le idee morali che presiedono alla vita del gruppo sociale come tale, e svegliando nelle profondità di questo uno slancio nuovo». (J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, pp. 159-160.)

<sup>31</sup> La recensione si trova in W. BENJAMIN, in *Opere complete*, vol. 6, Einaudi, Torino 2004, p. 263.

le, mostrando come l'individuo sia parte del tutto sociale e quindi ad esso relativo; che uno spiritualismo che negava alla politica il suo carattere di fine che certamente è intermedio e non assoluto, ma reale e concreto. In altre parole, è vero che la persona dipende dall'altro e dalla società, ma non in ciò che gli è più essenziale. La sua realizzazione più piena sfugge alle coordinate temporali e a ogni volontà di manipolazione terrena. La persona realizza perfettamente la sua libertà in una trascendenza che non è a disposizione dell'uomo stesso. La nozione di Stato “cristianamente costituito” o “vitalmente cristiano” se, da un lato, significa un orientamento politico verso i valori evangelici, e quindi una sottomissione morale alla Chiesa, dall'altro lato, esprime più profondamente il riconoscimento della sovranità di Dio nella coscienza e della sua capacità di farsi intendere nell'interiorità senza l'intervento di un qualche potere esterno.

Allo scopo di ribaltare il processo di secolarizzazione incarnato da Rousseau e Lutero, viene così delineata la figura di uno “Stato laico pluralista e cristianamente costituito”, “una nuova epoca della storia cristiana”. Il paradigma costantiniano viene liquidato in due sensi: sia nel senso che la politica non è più ordinata alla verità, ma alla libertà di autonomia della persona; la città terrena deve essere in grado di accogliere le diverse scelte religiose e filosofiche senza imporre una fede alle coscienze<sup>32</sup>; sia nel senso che il piano temporale viene sciolto dal suo ruolo strumentale verso la Chiesa: lo Stato non è al servizio della religione, ma semmai, al contrario, la religione al servizio della libertà e della pace. In una bellissima pagina, Maritain riassume così il suo punto di vista fondamentale:

---

<sup>32</sup> «Supponendo che la divisione religiosa venga un giorno a cessare, questa più perfetta differenziazione del temporale rimarrebbe come guadagno acquisito – la distinzione della tolleranza dogmatica, che ritiene la libertà dell'errore come un bene in sé, e della tolleranza civile, che impone allo Stato il rispetto delle coscienze, rimarrebbe iscritta nella struttura della città». (J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, cit., p. 205).

Il principio pratico che per lungo tempo, nella cristianità, è parso il più importante a molti uomini di buona volontà, è che le cose umane devono proteggere le cose divine. E l'uomo è così fatto che in un certo senso ciò è proprio vero: l'importanza dei mezzi umani, anche riguardo alla propagazione del Vangelo e dell'espansione del regno di Dio non va dimenticata. Un altro principio pratico più importante che oggi le anime cristiane sembrano comprendere sempre meglio, è che spetta alle cose divine proteggere le cose umane, proteggerle e vivificarle. Si lasci fare a Dio. [...]. È lui che salverà la civiltà, sono le cose divine che salveranno le cose umane, nel momento in cui i mezzi umani di difesa della civiltà diventano sempre più inadeguati riguardo alle cose divine, poiché non è con i gas asfissianti, né con le bombe incendiarie, né coi colpi di borsa, né con battaglie di menzogne che le cose divine possono essere protette. [...]. Voi avete compreso che la cristianità, o sarà rifatta con dei mezzi cristiani, o sarà completamente distrutta<sup>33</sup>.

Maritain assegna in *Umanesimo integrale* un compito da svolgere anche i cattolici che devono prendere l'iniziativa, senza cadere nel pessimismo storico, e svolgere "un'opera comune" che significa lavorare a una città terrena che sia conforme alla dignità della persona umana. Ma anche la cultura cattolica deve riconoscere il suo ruolo che è quello di "rifrangere" il Vangelo nella realtà intellettuale e culturale. La possibilità dell'incarnazione storica dei principi cristiani nel tempo concreto di ogni generazione viene individuata da Maritain in una *prise de conscience* che esclude ogni automatismo o programma invariabile. La fine definitiva della cristianità medievale impone infatti una presa d'atto più acuta della specificità dell'età presente che non gode più di quegli elementi di continuità che caratterizzavano le epoche precedenti.

Il trasferimento dei Maritain negli Stati Uniti ha un impatto profondo anche nel suo pensiero politico in particolare sulla questione della democrazia, termine verso il quale aveva nutrito sempre un certo scetticismo identificandola con la concezione roussoviana.<sup>34</sup> Il suo percorso

---

<sup>33</sup> J. MARITAIN, *Cose divine e cose umane*, in ID., *Questioni di coscienza*, Vita e Pensiero, Milano 1980, p. 263-264.

<sup>34</sup> «Ciò che è stato tolto alla Rivoluzione francese, ai diritti dell'uomo e del cittadino, è andato a Hitler e non a san Tommaso. Ho avuto la mia piccola parte di responsabilità

intellettuale è stato d'altronde anche un tentativo continuo di “de-confessionalizzazione” del linguaggio, ma anche un ampliamento del metodo analogico che, anche sulla scorta della lezione di Toynbee, lo ha reso consapevole che se unico è il cristianesimo, molteplici solo le forme del suo farsi civiltà. Non esita allora a identificare l’ideale storico cristiano con l’essenza più profondo della concezione democratica: la “fede” secolare nella democrazia «ha preso forma nella storia umana come un effetto dell’ispirazione del Vangelo che ha suscitato le potenzialità «naturalmente cristiane» della coscienza secolare comune»<sup>35</sup>. Il “fermento evangelico” risulta evidente soprattutto nella consapevolezza che l’autorità politica agisce «su uomini liberi, che non appartengono a nessun padrone, e si esercita attraverso il consenso dei governati»<sup>36</sup>. Si tratta allora non di legittimare il vecchio “democraticismo” dell’età moderna, ma di ri-fondare una nuova filosofia politica sulla base dei diritti della persona umana. Se la “naturalizzazione” del cristianesimo ne aveva rappresentato una corruzione nelle forme atee della modernità; ora Maritain sottolinea invece come alcune rifrazioni cristiane vadano valorizzate, qualora contribuiscano alla dignità umana e alla sua piena liberazione<sup>37</sup>.

Si delinea così un’inedita amicizia tra religione e politica: «le chances della religione, della coscienza e delle civiltà» ormai coincidono infatti «con quelle della libertà»<sup>38</sup>. La democrazia riposa su un apporto di virtù, di energie che sono anche di natura religiosa: «Lo stato d’animo democratico non solo deriva dalla ispirazione evangelica, ma non può

---

in questo gioco, e non ho più intenzione di prestarmici». (*Jacques Maritain, Yves Simon: correspondance. Volume 2, Les années américaines (1941-1961)*, CLD, Paris 2012, p. 448).

<sup>35</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo stato*, Marietti, Genova-Milano 2003, p. 112.

<sup>36</sup> J. MARITAIN, *Cristianesimo e democrazia*, Vita e Pensiero, Milano 1977, p. 42.

<sup>37</sup> Cfr. J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1977.

<sup>38</sup> J. MARITAIN, *Il crepuscolo della civiltà*, in ID., *Manifesti e scritti politici (1933-1938)*, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 194-195.

sussistere senza questa»<sup>39</sup>. Il contributo che il cristianesimo può svolgere nel mondo d'oggi è anche quello di riequilibrare la tendenza a una concezione meramente tecnica della politica: «Cercare di ridurre la democrazia alla tecnocrazia, e di estrometterne l'ispirazione evangelica come ogni fede nelle realtà sovra materiali, sovra matematiche e sovrasensibili, sarebbe tentare di privarla del suo sangue»<sup>40</sup>.

Il contributo di Maritain alla teologia politica del Novecento – che trova la sua sintesi ne *L'Uomo e lo Stato* – è stato quello di aver annodato un intreccio tra religione e politica alternativo alla tradizionale alleanza col potere e la forza, ma mediato dalla coscienza individuale e dall'ascesi. A suo avviso, il compito dei cristiani non consiste più nella cristianizzazione delle strutture sociali, bensì nel contribuire ad allargare la presa di coscienza di quelle leggi naturali che delineano l'incurvatura dell'essere più profondo dell'uomo. Ha inoltre ispirato quella nuova concezione di “libertà religiosa” per cui l'accesso dell'uomo alla verità passa ormai per un percorso del tutto interiore, riflesso e libero che non può essere manovrato o regolato dall'esterno. L'errore degli assolutisti era stato infatti una falsa analogia, come nel caso della *politische Theologie* schmittiana. L'idea che l'errore non abbia diritti per sé stesso non vale per l'uomo che di trova nell'errore, il quale invece non perde mai i suoi diritti: la dignità della persona, garantita dall'autorità politica, non dipende più dal riconoscimento di quella verità che pur sempre interroga, agita e muove lo spirito umano<sup>41</sup>.

### Summary

The essay frames Jacques Maritain's political philosophy in the theological-political debate of the twentieth century trying to appreciate the originality of some of the French thinker's statements. The text is structured around some main themes: overcoming political medievalism, the meaning of secularisation, the critique of

---

<sup>39</sup> J. MARITAIN, *Cristianesimo e democrazia* (1943), Vita e Pensiero, Milano 1991, p. 51.

<sup>40</sup> J. MARITAIN, *L'Uomo e lo Stato*, cit., pp. 61-62

<sup>41</sup> J. MARITAIN, *La philosophie dans la cité*, in *Œuvres complètes*, Vol. XI, pp. 78-79.

political religions, the contribution of religion to democratic life. The essay aims to show how Maritain comes to value freedom as an essential meeting point between Christianity and democracy.

**Keywords**

Maritain, political theology, secularisation, political religions, democracy

**Sommario**

Il saggio inquadra la filosofia politica di Jacques Maritain nel dibattito teologico-politico del novecento cercando di valorizzare l'originalità di alcune posizioni del pensatore francese. Il testo si articola attorno ad alcuni nodi tematici: il superamento del medievalismo politico, il senso della secolarizzazione, la critica alle religioni politiche, l'apporto della religione alla vita democratica. Il saggio intende mostrare come Maritain arriva a valorizzare la libertà come punto di incontro essenziale tra cristianesimo e democrazia.

**Parole chiave**

Maritain, teologia politica, secolarizzazione, religioni politiche, democrazia

## Filosofia della storia e politica in Jacques Maritain

di Rocco Pezzimenti

### *Introduzione*

Un indiscusso peso e contributo hanno avuto nel rinnovamento del pensiero cattolico italiano, e nell'abbandono di alcune tinte integralesti, alcune figure del cattolicesimo francese e tra queste, specialmente, Jacques Maritain. In modo particolare, l'amicizia che lo legò a Giovanni Battista Montini, prima e durante il pontificato, è alla base della laicizzazione di quel pensiero politico cattolico che trovò, poi, in tanti giovani, come ad esempio Aldo Moro, la migliore espressione.

### *Che cosa è l'uomo?*

Il pensiero politico di Jacques Maritain<sup>1</sup> ha avuto l'indubbio merito di presentare, soprattutto al mondo anglosassone, gli sviluppi e

---

<sup>1</sup> È pressoché impossibile dar conto della innumerevole bibliografia pubblicata su Maritain. Mi limito qui a riportare alcuni testi che, per varie ragioni, si richiamano a quanto trattato in questo testo. G. BOTTA, *Jacques Maritain e Georges Rouault. Una corrispondenza tra estetica e poetica*, Vita e Pensiero, Milano 2016; G.G. CURCIO - R. PAPINI, *Jacques Maritain e il Concilio Vaticano II*, Edizioni Studium, Roma 2016; P. VIOTTO (ed.), *Maritain. Elogio della democrazia*, La Scuola, Brescia 2011; P. VIOTTO, *Paolo VI - Jacques Maritain. Un'amicizia intellettuale*, Edizioni Studium, Roma 2014; D. LORENZINI, *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1951)*, Morcelliana, Brescia 2012; C. DE CARLI - G. BOTTA (eds.), *Per quale bellezza? L'estetica di Jacques Maritain e le arti della contemporaneità*, Edizioni Studium, Roma 2014; R. FORNASIER, *Jacques Maritain ambasciatore. La Francia, la Santa Sede e i problemi del dopoguerra*, Edizioni Studium, Roma 2010; V. POSSENTI, *Pace e guerra tra le nazioni. Kant, Maritain, Pacem in Terris*, Edizioni Studium, Roma 2014; P. VIOTTO, *De Gasperi e Maritain. Una proposta politica*, Armando, Roma 2013; P. CODA, *Ontosofia - Jacques Maritain in ascolto dell'essere*, Mimesis, Milano 2009; P. VIOTTO, *Il pensiero moderno secondo Jacques Maritain*, Città Nuova, Roma 2011; P. VIOTTO, *Il pensiero contemporaneo secondo Jacques Maritain*, Città

i risultati ai quali era giunta, attraverso i secoli, la speculazione tomista, in particolar modo per quel che riguarda la problematica sull'uomo. È proprio sull'uomo che si puntualizza, infatti, tutta la ricerca di Maritain; ma su quale uomo? Dire "uomo" è dire poco perché, a ben vedere, oggi non c'è nessuna teoria, sia essa filosofica o sociologica, che perda di mira l'essere umano con le sue necessità, i suoi bisogni, le sue aspirazioni. Ma allora, cos'è l'uomo?

È questa una domanda con la quale Henry Bars apre un suo interessante studio sulle problematiche politiche di Maritain<sup>2</sup>. Si capisce subito che una domanda come questa è intenzionale e che richiede una risposta tutt'altro che affrettata, perché è da essa che devono partire una serie di presupposti suscettibili poi di ulteriori approfondimenti. Diciamo allora subito che per Maritain l'uomo è una "persona", dove persona sta a indicare un'entità concreta e definita, è insomma "qualcuno". L'uomo è un essere determinato, nient'affatto astratto, una persona singolarissima in cui si realizza l'umanità.

Questa acquisizione, per Maritain è una conquista del Medioevo cristiano che ha capito che l'uomo non è un'idea, ma una realtà che

---

Nuova, Roma 2012; U. LODOVICI, *Religione e democrazia. Il contributo di Jacques Maritain*, Mimesis, Milano 2012; G. ZENONE, *Maritain, Gilson e il senso comune*, Cavatino, Capriano del Colle 2005; V. AUCANTE - R. PAPINI (eds.), *Jacques Maritain: la politica della saggezza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; P. CHENAUX, *L'umanesimo integrale di Jacques Maritain. Per una storia d'Occidente, Chiesa e società*, Jaca Book, Milano 2006; R. CARIA, *Lo Stato nelle teorie politiche di Immanuel Kant e Jacques Maritain: una legittimazione tra razionalità e fede*, Gregoriana, Roma 2008; G. PEROTTI, *Amore e giustizia nel pensiero di Jacques Maritain*, Il Cerchio, Rimini 2009; G. GALEAZZI, *Jacques Maritain. Un filosofo per il nostro tempo*, Istituto Europeo di Cultura Germanica, Roma 1997; G. GALEAZZI (ed.), *Maritain, i papi e il Concilio Vaticano II*, Massimo, Milano 2000; AA.VV., *Per un'economia umana. Adriano Olivetti e Jacques Maritain*, Edizioni di Comunità, Milano 2016; G. GRANDI, *Rileggere Maritain*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

<sup>2</sup> H. BARS, *La politique selon Jacques Maritain*, tr. it., *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, Morcelliana, Brescia 1965. Quest'opera, anche secondo Maritain, rispecchia fedelmente i temi di fondo di tutto il suo pensiero politico.

sussiste, in quanto tale, nel creato davanti al Creatore. Maritain, parafrasando quasi l’Ulisse dantesco, scrive che «l’uomo è un individuo che ha il dominio di se stesso grazie all’intelligenza e alla volontà; egli esiste non solamente in maniera fisica, ma per la conoscenza e l’amore preesistente spiritualmente, cosicché egli è in qualche maniera un universo a sé, un microcosmo, nel quale può essere contenuto un grande universo»<sup>3</sup>.

Intelligenza e volontà, caratteristiche prime e centrali della persona, realizzando le quali l’uomo si concretizza e si pone in essere. L’uomo si va così sempre più delineando. Non basta dire infatti che egli è una persona, una realtà concreta, ma occorre riconoscere che si tratta di una realtà in movimento, di una realtà dinamica perché la staticità non si addice né all’intelligenza, né tanto meno alla volontà. Possiamo anzi dire che è proprio la volontà, il volere che permette all’uomo di uscire da uno stato di schiavitù e di soggezione per approdare a un livello di maturazione, di partecipazione al cammino della civiltà. Si potrebbe dire che la volontà fa uscire l’uomo dalla potenza per trascinarlo nell’atto, nel movimento, in una parola nella storia per diventare finalmente attore. Ma essere attori, sentire la necessità di agire nella storia, significa essere attratti da una meta, avere bisogno di raggiungere il fine che ci stimola, realizzare i sogni, le prospettive che la nostra intelligenza disegna con gli strumenti che la volontà ci procura e ci mette a disposizione. Individuare questi fini è il vero compito, o se si vuole il destino della storia umana, perché questi fini non sono solo traguardi da raggiungere, ma cammini o percorsi da individuare, quindi realtà da vivere dal momento della loro individuazione.

È da questa premessa che si capisce il vero valore della “società” umana. Il termine, già dalla sua etimologia, è ricco, pregno di significati poiché, come dicevano gli antichi, ha in sé una sua ragione, un suo intento, una sua filosofia. Dar vita a una società significa riunirsi,

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.

associarsi, “farsi soci” per il perseguimento di interessi comuni a tutti, nel bene e nel rispetto di tutti.

Occorre dire subito che in una società pluralista, vale a dire in una società dove esiste un’unità articolata, un uomo appartiene a più società le quali non devono porsi in conflitto tra loro, ma al contrario devono tutte concorrere alla sua piena realizzazione. Bisogna chiarire innanzi tutto che per Maritain “appartenere” significa essere membro, quindi, quando si dice che l’uomo appartiene a più società, significa che egli deve essere “parte qualificante” di queste società nel senso che egli deve dare il suo contributo per il loro effettivo miglioramento<sup>4</sup>.

Questa è, secondo Maritain, la prima e radicale innovazione prodotta dal Cristianesimo dal punto di vista politico. Inoltre, tale bisogno di agire, di impegnarsi nella storia, non è più soltanto una necessità pratica, ma è anche spirituale. Questo perfezionamento dell’azione politica deriva dal fatto che il mondo antico si era spinto fino a comprendere gli aspetti esteriori della libertà, ma non aveva concepito «da libertà interiore e spirituale della persona umana nei confronti della Città»<sup>5</sup>. Una libertà più completa, più profonda incide in maniera determinante nella vita di ogni uomo. Gli scopi possono restare gli stessi, ma non il modo di prenderli in considerazione. Basti pensare che il motivo di fondo che animava il mondo antico era la ricerca della felicità. Anche nel mondo cristiano questa ricerca resta, ma viene vista in una luce completamente diversa. La felicità deve essere ricercata tenendo conto delle necessità di tutti i fratelli. Deve essere, insomma, per tutti: liberi e schiavi, uomini e donne, greci o giudei.

Da qui discende un logico e importantissimo corollario: la felicità non è fine a se stessa, ma è un perenne stato di tensione perché il Cristianesimo, a differenza del mondo antico, vede nella realtà politica non il fine ultimo dell’azione dell’uomo, ma un utilissimo mezzo per

---

<sup>4</sup> La tradizione cristiana si è sempre mossa in questa direzione. Basterebbe ricordare che Dante inizia il suo *De Monarchia* con parole che sottolineano effettivamente il dovere di ciascuno di contribuire al bene della società.

<sup>5</sup> H. BARS, *La politique selon Jacques Maritain*, tr. it., cit., p. 51.

l'avvicinamento di quel Regno di Dio che è l'unico fine e la vera escatologia della storia umana. Inutile dire quanto siano state attuali simili considerazioni in un mondo che proponeva le teorie hegeliane dello stato presentandolo in forme di idolatria. Importa poco se Hegel «profeta e teologo dello stato totalitario e divinizzato»<sup>6</sup> abbia avuto realmente questa intenzione. Ciò che veramente conta è che questa speculazione, riavvicinandosi al mondo antico, salta duemila anni di storia riattribuendo alla politica tutte quelle prerogative che aveva nelle epoche pre-cristiane.

### *Lo Stato*

Maritain, ben consapevole della gravità dell'impostazione statalistica contemporanea, formula una propria convinzione che è perfettamente in linea con tutto il pensiero politico cristiano. Lo Stato prima di tutto non esaurisce in sé tutto l'uomo. Nell'impostazione cristiana lo Stato è solo una parte grazie alla quale l'uomo realizza alcuni aspetti particolari della sua persona.

Lo Stato è una parte specializzata degli interessi del tutto. Non è un uomo singolo o un gruppo di uomini: è un complesso di istituzioni che si combinano per formare una macchina regolatrice che occupa il vertice della società; questa specie di opera d'arte fu costruita dall'uomo e si serve di cervelli e di energie umani e non è nulla senza l'uomo<sup>7</sup>.

L'uomo è perciò superiore allo Stato, considerando che esso è un mezzo grazie al quale l'uomo raggiunge i suoi scopi e si serve dello

---

<sup>6</sup> Maritain definisce così Hegel nel suo libro *L'homme et l'Etat*, P.U.F., Paris 1953. questa posizione è per certi versi paragonabile a quella di Popper nel suo famoso studio *The Open Society and its Enemies*, vol. I, *The High Tide of Prophecy. Hegel and Marx*, Routledge & Kegan Paul, London 1945.

<sup>7</sup> J. MARITAIN, *L'homme et l'Etat*, cit., pp. 11-12.

Stato in quanto strumento per certe finalità. Cristianamente parlando, lo Stato è un mezzo di servizio e più che mai lo sono gli uomini più in vista dello Stato.

Questo è il vero problema della storia moderna e contemporanea perché, parte della filosofia politica, ha invertito le parti: ha messo lo Stato al di sopra dell'uomo e quest'ultimo al servizio della nuova divinità. Lo Stato rappresenta, infatti, il falso Dio della storia dei nostri giorni. Uscire da questa visione idolatra dello Stato non è facile, ma non è comunque impossibile. Basta porsi con fermezza un paio di domande cercando di non fraintendere le risposte. La prima è: che cos'è l'autorità? Da questa ne scaturiscono molte altre: Da chi proviene? Da chi e in nome di chi viene esercitata?

Individuare il vero senso dell'autorità è della massima importanza. Da una parte le statolatrie vedono tutta l'autorità derivante dallo Stato e in esso concentrata. Dall'altra le teorie anarchiche sono del parere che noi uomini «siamo liberi soltanto se obbediamo a noi stessi»<sup>8</sup>. Principi questi, per Maritain, entrambi privi di senso. L'autorità è naturalmente radicata nel *cosmos* «e in virtù di tale radicamento, essa ha come prima origine l'Autore della natura»<sup>9</sup>. Ecco perché lo Stato totalitario, che reclama di essere la fonte ultima dell'autorità, è ateo.

Questa affermazione fu ampiamente criticata e certamente non solo ai tempi in cui Maritain se ne fece promotore. Come giustamente sostiene Bars, affermare oggi concezioni riguardanti una politica cristiana, sembra a molti un controsenso perché, parlare di un'autorità che si fonda in Dio e di un'attività politica che significa servizio, può apparire ai più un'ingenuità, se non addirittura una chimera o una pazzia. Eppure le concezioni etico-politiche dei cristiani sono più realistiche di quanto si possa supporre, anche se, chiaramente, possono procurare dei conflitti perché, sovente, sono diversi i presupposti, i valori orientativi che determinano certi comportamenti. L'uomo politico cristiano

---

<sup>8</sup> H. BARS, *La politique selon Jacques Maritain*, tr. it., cit., p. 51.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

deve insomma, per risultare efficace, oltre che essere coerente con la sua fede, conoscere tecniche e strumenti che la cultura e la prassi politica mettono a disposizione per usarle, nel momento in cui è chiamato a operare, al servizio del bene comune<sup>10</sup>. Solo se affrontiamo la realtà con questi presupposti, possiamo capire Maritain quando scrive che «da parola democrazia [...] indica prima di tutto una filosofia generale della vita umana e della vita politica»<sup>11</sup>. Il che significa mirare alla piena realizzazione di tutte le facoltà umane nella pienezza della libertà.

C'è in Maritain una sorta di machiavellismo “positivo” nel senso che anche la “passione” deve superare gli intenti squisitamente personali per essere portavoce, espressione di un insieme, di una comunità. Solo così è possibile vincere quel pessimismo che, al di là delle momentanee fasi di comodo, domina la speculazione di troppi filosofi della storia che nella storia «hanno scorto una lezione di scetticismo, di pessimismo e infine di amoralità politica. Affinché la storia ci ammaestri davvero, è necessario che essa sia giudicata da un principio soprastorico o filosoficamente orientata»<sup>12</sup>.

Ne deriva la necessità di una filosofia della storia che non solo non deve essere considerata in senso machiavellico, ma neppure in senso hegeliano come una forma di sapere assoluto<sup>13</sup> con il quale decifrare la storia passata. È chiaro che Maritain provasse una certa repulsione verso la speculazione filosofica hegeliana, ma questo non lo portò ad avere una visione antistorica. Per lui la cristianità non si era esaurita nell'agnosticismo moderno, ma aveva creato una nuova impostazione storiografica così come emerge nel suo *Humanisme intégral*.

---

<sup>10</sup> «Non basta essere pio, giusto, santo per essere un buon politico. È necessaria pure la conoscenza delle tecniche utili al servizio del bene comune, ma è anche e soprattutto necessaria dei valori umani e morali coinvolti in questo bene comune, la conoscenza di realizzazione sociale e politica». J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Éditions Montaigne, Paris 1947, p. 31.

<sup>11</sup> J. MARITAIN, *Christianisme et démocratie*, Hartmann, Paris, 1945, p. 31.

<sup>12</sup> H. BARS, *La politique selon Jacques Maritain*, tr. it., cit., p. 89.

<sup>13</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 90 e segg.

*Significato dell'umanesimo integrale*

Il problema di definire un umanesimo cristiano era della massima importanza soprattutto in quegli anni tormentati che vedevano l'Europa ancora tutta frastornata da totalitarismi e autoritarismi di vario tipo. Di umanesimo si era fatto un gran parlare. Gli umanesimi liberale, marxista, socialista avevano segnato coraggiose innovazioni, ma non erano riusciti a liberarsi dalla concezione che restringeva tutto nel "fare", sorvolando appena la sfera dell'essere.

Maritain seguiva con molta attenzione gli sforzi soprattutto dei teorici socialisti i quali, non essendo tutti marxisti e quindi lontani dalle infatuazioni ateistiche, mostravano un sincero interesse per l'uomo e per i suoi problemi personali ed esistenziali. Questo "umanesimo socialista" andava perciò aiutato a svilupparsi verso ulteriori sintesi. E questo significava dar vita a un *umanesimo integrale* «capace di salvare e di promuovere, in una sintesi fondamentalmente diversa, tutte le verità affermate o presentite dall'umanesimo socialista, unendolo in modo organico e vitale a molte altre verità. Ed è in ciò che il nome stesso di umanesimo integrale ci sembra qui particolarmente adatto»<sup>14</sup>. Unirsi ad altre visioni, come quella socialista o liberale, non significa affatto confondersi ma valorizzare quello che di valido c'è in esse. Questo è il vero umanesimo e non può essere diversamente dato che «l'Umanesimo integrale non è altro che il Cristianesimo integrale»<sup>15</sup>. Rispetto cioè per l'uomo in qualsiasi tempo, luogo e condizione, rispetto per la sua vita e i suoi problemi che, in qualche modo, tutti gli umanesimi cercano di risolvere.

Molti hanno ritenuto che Maritain, con questa nuova impostazione, rompesse con le tradizionali impostazioni della Chiesa o che, accanto alle verità cristiane si ammettessero altre posizioni sino a loro osteg-

---

<sup>14</sup> J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, cit., tr. it., *Umanesimo integrale*, Edizioni Borla, Roma 1977, pp. 131-132.

<sup>15</sup> P. VIOTTO, *Presentazione a Umanesimo integrale*, cit., p. 10.

giate. Ma Maritain fu, al riguardo, chiarissimo: «C'è una sola verità religiosa integrale; c'è una sola Chiesa cattolica; possono avversi alcune verità cristiane, alcune cristianità diverse. Parlando di nuova cristianità parliamo dunque di un regime temporale o di una età di civiltà la cui forma animatrice sarebbe cristiana e che risponderebbe al clima storico dei tempi nei quali entriamo»<sup>16</sup>. L'aggettivo “nuova” chiarisce il senso di questa futura cristianità, ma nuova si riferisce alla temporalità, vale a dire ai mezzi e agli strumenti, non certo ai valori o ai principi.

Spesso, sottolinea Maritain, la novità sta anche nel fatto che si tornano a valorizzare aspetti e contenuti del Cristianesimo che per tanto tempo sono stati messi da parte oppure non sono stati valutati in senso temporale. Un esempio può essere dato dall'aspetto comunitario forse, in passato, valorizzato solo in ambito religioso; lo stesso può dirsi per il termine persona, parole che Maritain usa con una certa precisione. “Comunitario” sta a significare che

il fine proprio e specifico della città e della civiltà è un bene comune diverso dalla semplice somma dei beni individuali e superiore agli interessi dell'individuo nel tanto che questi è parte del tutto sociale [...]. Per [...] personalistico voglio dire [...] che per il bene comune temporale è essenziale rispettare e servire i fini sovratemporali della persona umana<sup>17</sup>.

Che questo discorso fosse stato con il tempo frainteso se ne era accorto anche Maritain che, anni dopo, in un'opera giudicata in contrapposizione a *Humanisme intégral*, disse chiaramente:

Grazie soprattutto, credo, a Emmanuel Mounier, l'espressione *personalista comunitario*, è diventata una torta alla crema per il pensiero cattolico e la retorica cattolica francese. Io stesso non sono in questo esente da responsabilità. In un'epoca in cui importava imporre agli slogan totalitari un altro slogan, ma vero, avevo finalmente lanciata in uno dei miei libri di allora

---

<sup>16</sup> J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, tr. it., cit., p. 171.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 172.

quella espressione, e penso che Mounier l'avesse presa da me. Essa è esatta, ma a vedere l'uso che se ne fa ora non ne sono molto fiero. Infatti, dopo aver pagato un *lip-service* al *personalista* è chiaro che tutte le simpatie vanno al *comunitario*<sup>18</sup>.

Era questo un tema che stava molto a cuore a Maritain in quanto cercava di armonizzare proprietà pubblica e privata cercando comunque di «dare a ogni persona umana la possibilità reale e concreta di accedere [...] ai vantaggi della proprietà privata dei beni terreni, il male essendo nel fatto che questi vantaggi siano riservati a un piccolo numero di privilegiati»<sup>19</sup>. Problema che, come rivela lo stesso Maritain, si ritrova, con sfumature diverse, anche nel pensiero di Proudhon e di Marx. La fondamentale differenza, a questo riguardo, tra la filosofia marxiana e quella maritainiana consiste nel fatto che per Maritain una vera liberazione da ogni forma di vita alienata non è ottenibile soltanto e «puramente nella comunione al bene comune caratteristico della vita politica», ma occorre qualcosa di più che manca a ogni impostazione totalitaria e atea dato che questa «ignora i valori più elevati della persona umana»<sup>20</sup>.

Non sfugge d'altra parte a Maritain che anche la concezione liberal-borghese della proprietà presenta notevoli carenze. La concezione privatistica dei beni raggiunge spesso, in tale prospettiva, eccessi intollerabili e capaci di appagare egoismi di ogni genere dimenticando che «l'uso dei beni individualmente appropriati deve servire esso stesso al bene comune di tutti»<sup>21</sup>. È presente qui l'impostazione tomista di Maritain. Alla luce della quale l'uomo non deve considerare le cose come esclusivamente proprie, ma comuni, partecipando alle altrui necessità: «ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitates aliorum»<sup>22</sup>. Maritain,

<sup>18</sup> J. MARITAIN, *Le paysan de la Garonne*, Paris, 1960, tr. it., *Il contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia, 1975, p. 83.

<sup>19</sup> J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, tr. it., cit., p. 215.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 215 e 216.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 214-215.

<sup>22</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Sum. Theol.* II-II, 66 art. 2.

quindi, se da una parte intuisce il notevole movente psicologico che la proprietà ha nello sviluppo materiale dell'umanità, dall'altra ne condanna ogni eccesso, al punto da rigettare l'offensivo presupposto dell'economia borghese per il quale «non si ha nulla per nulla; assioma legato alla concezione individualistica della proprietà»<sup>23</sup>.

Appare chiaro che il problema della proprietà non può essere affrontato e risolto isolatamente, ma va invece affrontato insieme ad altri aspetti, proprio oggi che lo sviluppo tecnico scientifico a raggiunto livelli impensabili il secolo scorso. Risulta superato parlare solo di una proprietà degna dell'uomo senza porsi il problema di «sapere come subordinare all'uomo la tecnica, la macchina e l'industria». Per una soluzione effettiva occorre con decisione ripudiare due eccessi. Il *primo* cerca di rifugiarsi in un passato lontano e superato privo di scienza industriale e di tecnica. Sarebbe infatti «un grave errore il ripudiare la macchina, l'industria e la tecnica, che sono buone in se stesse e che bisogna al contrario utilizzare per un'economia d'abbondanza»<sup>24</sup>. Il *secondo*, non meno pericoloso, è quello che assegna alla scienza la capacità di regolare la nostra vita, scienza che ha sì un ruolo importante ma non esaustivo perché «per mettere realmente la macchina, l'industria e la tecnica al servizio dell'uomo, occorre metterle a servizio di un'etica della persona, dell'amore e della libertà». L'etica sola scende nel concreto superando le vuote teorizzazioni che spesso affrontano i problemi in modo illusorio. Infatti, «non basta dire che la giustizia esige una certa redistribuzione a ciascuna persona del bene comune (come al tutto e alle parti); è necessario dire che essendo il bene comune temporale un bene comune di persone umane, per ciò stesso, ciascuno, subordinandosi all'opera comune, si subordina al compimento della vita personale degli altri, delle altre persone»<sup>25</sup>. Il problema etico deve divenire “un'opera pratica comune” manifestando pienamente il senso

<sup>23</sup> J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, tr. it., cit., p. 220.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 222 e 231.

dell'amore cristiano o almeno, per chi non crede, un autentico senso di umanità.

Solo così si può uscire dall'egoismo liberal-borghese e dagli errori creati da un individualismo esasperato e dal suo controveleño, ancora più esasperato, quello del totalitarismo. Ecco perciò che «per reagire a un tempo contro gli errori totalitari e quelli individualisti era naturale che si opponesse la nozione di persona umana, impegnata come tale nella società, a un tempo all'idea di Stato totalitario e all'idea di sovranità dell'individuo»<sup>26</sup>. Maritain non si illudeva che fosse facile uscire da queste due erronee impostazioni che allora dividevano, anche ideologicamente, il mondo intero. Era però convinto che, per attingere forza, occorresse tenere presente che «niente di grande si è fatto nel mondo se non mediante una fedeltà eroica a una verità che un uomo, il quale dice io, vede, e per la quale testimonia; a una missione che egli deve adempiere, lui, persona umana, e di cui egli solo, forse, ha coscienza e per la quale dà la vita»<sup>27</sup>. È questo il compito vero dell'uomo, che consente l'effettiva valorizzazione della sua coscienza, compito evidenziato, sia pur in modo diverso, da vari filosofi. «Hegel in particolar modo (ma anzitutto Sant'Agostino) ci dicono che la facoltà di prendere coscienza di se stesso è uno dei privilegi dello spirito, e che i grandi progressi dell'umanità sono progressi della presa di coscienza di sé»<sup>28</sup>.

Affermazioni di questo genere sono estremamente importanti perché su di esse si fonda la distinzione tra individuo e persona. È proprio l'aspetto spirituale che sostiene e giustifica la personalità vera e propria, mentre l'individualità sottintende tutti gli aspetti e le relazioni materiali dell'individuo<sup>29</sup>. Sottolineare solo questo secondo aspetto

---

<sup>26</sup> J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, tr. it., *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 7-8.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 20.

genera una politica machiavellica che è quello che una gran parte degli uomini politici vanno facendo dal Cinquecento ai nostri giorni.

### *La fine del machiavellismo*

Per evitare un equivoco di fondo, Maritain non sottovalutò affatto l'enorme figura che Machiavelli rappresentava nella storia del pensiero politico e letterario. Neppure dubitò di contestargli la paternità della moderna scienza politica. «Machiavelli, secondo me, ed è questo che fa la sua grandezza, ha detto la verità su ciò che gli uomini fanno», senza prenderne però le dovute distanze. «Non è detto infatti che ciò che fanno il più sovente e gli uomini e i principi e gli uomini di Stato sia una buona politica, come non è detto che ciò che fanno di solito gli uomini nella loro condotta morale privata sia una buona condotta morale»<sup>30</sup>. Quello che Maritain discute non è l'analisi politica del segretario fiorentino, ma il fatto che tale analisi diventi norma di comportamento. Non è che prima di Machiavelli il male singolo o politico non esistesse, esisteva ma non costituiva regola di comportamento. In chi lo attuava, poneva una serie di dubbi o di interrogativi, insomma dei problemi di coscienza. Gli uomini politici facevano il male, «ma così facendo si sentivano colpevoli, avevano cattiva coscienza, nella misura in cui avevano una coscienza». Dopo Machiavelli, pure nel male, gli uomini politici «avranno la coscienza tranquilla e saranno persuasi di adempiere al loro dovere di capi politici»<sup>31</sup>, il caso di coscienza non esiste più. Il male, non solo non è più male, ma diviene regola accettata.

C'è in Machiavelli un vero e proprio paradosso poiché «non nega mai i valori morali, li conosce, li ammette, così come sono stati stabiliti dall'antica saggezza e all'occasione fa lelogio dei governanti virtuosi [...] sa che la crudeltà e la slealtà sono vergognose e non chiama mai

---

<sup>30</sup> J. MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste*, tr. it., *Per una politica più umana*, Morcelliana, Brescia 1977, p. 117-118.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 119.

il bene male e il male bene». Il tutto viene subordinato al successo e la virtù diventa perciò «una virtù d'opinione, di soddisfazione di sé e di gloria»<sup>32</sup>. Qui sta la sua sorprendente originalità che, a parere di Gilbert<sup>33</sup>, è quella di aver espresso la convinzione che il governo è un'arte indipendente in un mondo imperfetto. Da uomo immerso nel Rinascimento italiano, vede la politica come espressione artistica nella quale svolgono un importante ruolo l'estro, l'inventiva e la creatività. Queste doti servono a superare la grettezza di un mondo imperfetto e cattivo. Ecco il vero punto nevralgico: «Un pessimismo radicale riguardo alla natura umana è alla base del pensiero di Machiavelli»<sup>34</sup>. In un momento in cui l'unità cristiana europea viene e meno, Machiavelli è l'espressione di questa frantumazione, tanto da impersonare con il suo pessimismo un secolo intero. Da questa mancanza di fiducia nell'uomo e dalla sua incapacità di fare sempre il bene, deriva la scissione, divenuta poi irrimediabile, tra politica e morale nella quale si dibatte ancora il mondo contemporaneo.

Lo stesso Machiavelli era perfettamente consci di questa situazione, ma, così facendo, dà alla politica quella prospettiva che spetta solo alle arti figurative. «La sua posizione è quella di uno spirito artistico separato che contempla dal di fuori la vasta materia delle cose umane, con tutto il peso etico e con tutto l'intreccio di bene e di male che esse comportano, e insegnala al suo allievo a conquistare e a mantenere il potere maneggiando questa materia come lo scultore lavora l'argilla o il marmo»<sup>35</sup>. Proprio per questo c'è una grande differenza tra l'uomo che governa e coloro che sono governati. Mentre in questi ultimi i valori morali, anche se uniti al male, continuano a sussistere, nell'uomo di governo sono completamente assenti o ridotti a mezzi per il potere, che, da parte sua, ha un unico scopo: quello di essere conservato dopo

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 124 e 123.

<sup>33</sup> Cfr. F. GILBERT, *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth-Century Florence*, P.U.P., 1965, tr. it., Torino 1970, pp. 133 e segg.

<sup>34</sup> J. MARITAIN, *Per una politica più umana*, cit., p. 120.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 126.

essere stato conquistato. Il contrario della visione cristiana per la quale, «conformemente alla natura delle cose, il fine della politica è il bene comune di un popolo unito: cioè qualche cosa di essenzialmente e concretamente umano, e dunque etico»<sup>36</sup>. Questo principio con Machiavelli è andato completamente distrutto e il segretario fiorentino, in questo, è lo specchio e l'emblema della sua stessa epoca.

Il problema del machiavellismo andava, per Maritain, ben oltre. L'idealismo tedesco lo riprende generando il cosiddetto machiavellismo assoluto, «concezione molto meno intelligente e più inumana ancora di quella di Machiavelli [...] preparato [...] dalla filosofia romantica tedesca di Fichte e di Hegel [...] per il quale l'ingiustizia *illimitata*, la violenza *illimitata*, l'immoralità e le menzogne *illimitate* sono i mezzi politici normali e che trae da questa sua illimitatezza del male una forza esecrabile»<sup>37</sup>. Questo secondo machiavellismo, più del primo, mira unicamente alla ricerca del successo, costi quel che costi, generando nei politici l'idea che questo possa essere ottenuto solo attraverso l'astuzia, il male e l'inganno per diventare poi un successo immediato e duraturo. Ma è proprio così? «Le riserve illimitate del male e il suo potere apparentemente infinito [...] non sono in realtà che il potere della corruzione, uno spreco e una dissipazione della sostanza e delle energie dell'essere e del bene. Tale potere distrugge se stesso distruggendo il bene che ne è il soggetto. La dialettica interna dei successi del male li condanna a non essere duraturi»<sup>38</sup>. Il che significa che l'azione politica non va valutata solo nel ristretto presente, ma va considerata nell'ottica futura e in quello che essa è capace di generare. Fare

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp.130-131.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 136. Vedi pure la nota 9 a p. 137: «Nel momento (settembre 1943) in cui rilego queste pagine per inviarle all'editore, il mondo ha ricevuto la notizia della caduta senza gloria di Benito Mussolini. I trionfi di questo miserabile discepolo del machiavellismo assoluto (ha scritto una prefazione a un'edizione del Principe) sono durati vent'anni».

questo significa dare alle vicende umane una prospettiva che solo una filosofia della storia cristiana sa dare.

### *Il senso di una filosofia della storia*

È convinzione di Maritain, come di tutta la tradizione cristiana, che spetta alla tradizione giudaica e al Cristianesimo il merito di aver sostenuto che la storia ha un senso. La storia non è più, come nel mondo antico, «un eterno ritorno e non si muove circolarmente: il tempo è lineare, non ciclico. Questa verità è stata una capitale acquisizione per il pensiero umano»<sup>39</sup>. Merito che spetta soprattutto a Sant'Agostino che, nel suo *De Civitate Dei*, mette in risalto il senso metastorico della storia. Maritain si pone alcuni interrogativi: quali sono le forze costantemente presenti nella storia, si possono esse enumerare, contenere, esaltare? Domande che hanno in sé una risposta implicita: l'uomo sarebbe ridotto a una semplice macchina se non potesse, in qualche modo, contribuire allo sviluppo della sua specie. Si tratta di vedere in che misura questo è possibile dato che, per Maritain, ogni considerazione sulla storia deve partire da un presupposto poiché «il cammino della storia presenta due movimenti antagonisti, uno ascendente e uno discendente. In altre parole, il cammino della storia è un duplice e simultaneo progresso nel bene e nel male»<sup>40</sup>. Affermazione che si può ricavare solo induttivamente da un insieme di fatti che riguardano la storia dell'uomo.

Questa induzione va affiancata a una certa riflessione filosofica fondata sulla natura umana, perché è proprio questa che determina quei due movimenti antagonisti presenti nella storia. Solo così ci si può spiegare perché, pur essendo la ragione umana di per se stessa progressiva, tale ragione cessa – «per essenziale debolezza di un es-

---

<sup>39</sup> J. MARITAIN, *On the Philosophy of History*, tr. it., *Per una filosofia della storia*, Morcelliana, Brescia 1967, p. 11.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 17.

sere razionale» – e genera, oltre a un miglioramento progressivo, anche un deterioramento verso il male. Questi due movimenti antagonisti, presenti per natura nell'uomo, rappresentano e «costituiscono [...] il contenuto oggettivo proprio della filosofia della storia»<sup>41</sup>, che, oltre a presupporre una metafisica che dà una meta, un fine e un significato, si basa anche su una speciale filosofia della natura che più esattamente si può definire filosofia morale. Infatti, «da filosofia della storia è l'applicazione finale delle verità filosofiche, non alla condotta dell'uomo singolo, bensì al movimento intero dell'umanità. Per questo motivo è una filosofia morale»<sup>42</sup> che riesce a imprimere una caratteristica eminentemente pratica alle nostre speculazioni.

Per Maritain, molti dei nostri mali storici dipendono dall'incapacità pratica di molti uomini politici e di non pochi filosofi della politica. In politica non è sufficiente che i principi ispiratori siano buoni, ma che siano, prima o poi, attuabili. Ne discende che la filosofia della storia è un tutt'uno con quella politica e con quella morale e che, almeno da un punto di vista cristiano, la filosofia della storia non è, come l'hegelismo, un modo per conoscere la realtà, ma è il criterio “informatore” di tutta l'esistenza. Ciò permette, pur nella presenza delle due perenni forze antagonistiche, di mantenere un certo ottimismo, dovuto al fatto che «il Cristianesimo è pessimista nel senso che sa che la creatura umana è tratta dal nulla, e che tutto ciò che viene dal nulla tende per sua natura al nulla. Ma il suo ottimismo è incomparabilmente più alto del suo pessimismo, perché sa che la creazione viene da Dio, e che tutto ciò che viene da Dio tende a Dio»<sup>43</sup>.

Tutto ciò avviene tra difficoltà e lotte di vario genere perché, essendo presenti nella storia i movimenti antitetici di cui si è parlato, ogni episodio storico presenta in sé una doppia realtà dalla quale non si può prescindere. Ecco perché, pur essendo la meta sicura, il cammino

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 46.

risente ora di rallentamenti ora di impennate improvvise: questa è la storia. Qui Maritain vuole polemizzare con quanti sbandierano teorie pessimistiche o reazionarie e contro quei cristiani che non hanno alcuna fiducia nel progresso dell'uomo e combattono in blocco i tempi moderni. Dirà perentoriamente: «assentarsi dalla storia è cercare la morte» perché significa dimenticare che noi non solo «siamo i cooperatori della storia; siamo i cooperatori di Dio»<sup>44</sup>. Solo con questa convinzione si potrà ricercare l'unità dell'umanità verso un fine. Unità pratica, di azione, simile, anche se non identica, a quell'unità spirituale che è tipica del Corpo Mistico della Chiesa. Questo parallelo è, per Maritain, la chiave di volta di tutta la filosofia della storia. Infatti, non avrebbe senso parlare di un progresso materiale, scientifico, se non fosse accompagnato da un progresso spirituale dell'umanità. C'è qui quella convinzione, che dai Padri arriva fino a Rosmini, secondo la quale deve esserci un'armonia tra la società visibile e materiale e quella invisibile e spirituale. Una società che valorizza un solo aspetto, qualunque esso sia, è destinata ad andare in crisi perché non potrà mai soddisfare completamente l'uomo. A chiarimento Maritain porta un esempio: «Abramo era un gran santo, un santo di incomparabile statura; ma non sapeva che alcune azioni che noi condanniamo oggi erano vietate dalla legge naturale. Da ciò dobbiamo concludere che lo stato di natura non era uno stato in cui la legge di morale naturale fosse perfettamente conosciuta e praticata. Infatti, la conoscenza precisa di queste leggi di morale naturale [...] è acquistata lentamente»<sup>45</sup>.

La legge morale è, quindi, una legge in continuo e costante progresso anche se, questa crescita implica, come già detto, anche la possibile e opposta crescita verso il male. Sta a ciascuno di noi isolare il male e renderlo il meno dannoso possibile, mentre nel bene dobbiamo cogliere i due suoi fondamentali aspetti: quello naturale e quello soprannaturale. Dall'unione di questi due nasce l'autentico mistero della storia

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 83.

che è insieme filosofia e teologia della storia, unione di cui la Chiesa, pur nei suoi contrasti, è testimone. Al contrario, la «storia del mondo è spesso più tragicamente lacerata tra due fini assolutamente ultimi che si oppongono: essa va nello stesso tempo e per tutto il corso del tempo, verso il regno di perdizione e verso il regno di Dio, come verso dei termini che sono al di là dei suoi propri fini naturali»<sup>46</sup>. In questa opposizione si consuma il divenire dell'esistenza.

Questa duplicità di fini sussiste perché nel mondo vivono contemporaneamente uomini che sono in stato di grazia, e che si sforzano di esercitare la carità, e uomini che sono nell'egoismo e che non considerano realmente il bene comune. Si ripropone qui la contraddizione tra *amor Dei* e *amor sui* di agostiniana memoria che spiega, in un'ottica cristiana, crescita, stasi e crisi della storia. Per Maritain, solo questa prospettiva consente di superare le contraddittorie visioni storiche, siano esse dialettiche o positivistiche. Concezioni che, essendo più o meno dichiaratamente atee, si basano su presupposti immanentistici e pretendono di dare della storia spiegazioni esaurienti e definitive pretendendo, inoltre, di dare un significato alla fine dei tempi<sup>47</sup>.

### Summary

In the process of renewal of Italian philosophical thought of the twentieth century, Jacques Maritain's philosophical reflection takes on particular relevance, because, by contributing to the abandonment of fundamentalist aspects of Italian Catholicism, it led to the “secularization” of Catholic thought and led him to enter in the lively debate of contemporary anthropological, social and political issues. The text intends to highlight how Jacques Maritain's philosophy of history and politics, in addition to showing the innovative scope of Christian experience and ideas for the renewal of Italian society and political life, further confirms the importance and the meaning of integral humanism, which as the “informer” of all human existence, reveals the authentic meaning of history.

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>47</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 124-125.

**Keywords**

History, politics, Christianity, integral humanism, society

**Sommario**

Nel processo di rinnovamento del pensiero filosofico italiano del Novecento, la riflessione filosofica di Jacques Maritain assume una particolare rilevanza, perché, contribuendo all'abbandono di aspetti integralisti del cattolicesimo italiano, ha condotto alla “laicizzazione” del pensiero cattolico e lo ha guidato ad immettersi nel vivo dibattito delle questioni antropologiche, sociali e politiche coeve. Il testo intende mettere in evidenza come la filosofia della storia e politica di Jacques Maritain, oltre a mostrare la portata innovativa dell'esperienza e delle idee cristiane per il rinnovamento della società e della vita politica italiana, avvalora, ulteriormente, l'importanza e il significato dell'umanesimo integrale, il quale come “informatore” di tutta l'esistenza umana, svela il senso autentico della storia.

**Parole chiave**

Storia, politica, cristianesimo, umanesimo integrale, società

## Fondamenti, valori e limiti della democrazia: tornare a leggere Maritain “filosofo della politica”

di Tommaso Valentini

«In una guerra nella quale sono in gioco le sorti della civiltà, e nella pace che bisognerà pur conquistare dopo che la guerra sarà vinta, è molto necessario avere una filosofia politica giusta e con buoni fondamenti. [...].

La parola *democrazia* ha dato luogo a così tante confusioni e malintesi  
che sembrerebbe a volte  
augurabile di trovare una parola nuova  
per designare l’ideale di una comunità di uomini liberi»<sup>1</sup>

### *Tornare a Maritain: la ricerca dei fondamenti etici della democrazia*

Le democrazie occidentali stanno attraversando una profonda crisi. Questa è dovuta a molti fattori che di paese in paese assumono differenti connotati e che, anche in Europa, generano un dubbio radicale: la democrazia è davvero capace di realizzare il fine proclamato nella sua stessa denominazione, essere un “governo del popolo”? Tre studiosi italiani di orientamento liberale – tra questi Dario Antiseri – hanno riassunto in maniera efficace i motivi principali dell’attuale degenerazione politica: «le democrazie dei nostri tempi non godono di buona salute. L’indebolimento della politica rispetto ai grandi poteri economici; lo svilimento dei partiti politici [...] sempre più ridotti a meri comitati elettorali; la mediatizzazione della politica; il costante contatto (di fatto unilaterale) dei leader con l’opinione pubblica, che orienta le scelte politiche al consenso più immediato; [...] l’atrofizzarsi dei “corpi intermedi”; le difficoltà dei cittadini di formarsi un’opinione su scelte sempre più complesse che vengono loro sottoposte,

---

<sup>1</sup> J. MARITAIN, *Les droits de l’homme et la loi naturelle*, Éditions de la Maison Française, New York 1942; tr. it. di G. Usellini, *I diritti dell’uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 3 e 50.

per le quali spesso è arduo calcolare anche le più immediate conseguenze. [...] Nessuno può prevedere se e in che modo la democrazia occidentale supererà queste sfide; se nei prossimi decenni le nostre liberaldemocrazie sapranno fare i conti con la società dell'incertezza, della competizione globale e dei nuovi media»<sup>2</sup>. Va inoltre fatto notare che l'attuale dibattito politologico ha messo giustamente in guardia anche dai pericoli di una nuova religione secolarizzata che può ledere le basi stesse del regime democratico: il cripto-totalitarismo tecno-capitalista. Nel mondo globalizzato si ha pertanto un costante processo di de-democratizzazione: si tratta «di un processo globale che sostituisce il potere del *demos* con il potere sovrano dei mercati e dell'apparato tecnico e/o delle oligarchie/tecnocrazie – tutti poteri e saperi intrinsecamente e strutturalmente non-democratici. [...] La democrazia è ridotta ad una finzione o ad una illusione, mentre il vero potere, il vero sovrano è quello tecnico ed economico. [...] Non solo *democrature* [espressione di Pedrag Matvejevic indicante i regimi dittatoriali di fatto], non solo *democrazie autoritarie*, ma *tecnocrazie del denaro e della tecnica*. Una religione e una teologia in nome di un *dio insieme mondano/immanente* e trascendente. [...]. Un processo che esalta le modalità tecniche ed economiche del *fare* senza pensare, il decisionismo, lo stato d'eccezione, l'autoritarismo, la politica spettacolo e per immagini e per scenografie, il populismo tecnocratico, il cittadino mero consumatore di politica, i partiti personali contro le apparenti lentezze della democrazia»<sup>3</sup>.

Il pensiero filosofico-politico del francese Jacques Maritain (1882-1973) non offre una soluzione immediata per tutti i motivi della crisi sopra indicati. Quella di Maritain costituisce tuttavia una prospettiva

<sup>2</sup> D. ANTISERI - E. DI NUOSCIO - F. FELICE, *Democrazia avvelenata*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, pp. 5-6.

<sup>3</sup> L. DEMICHELIS, *La religione tecno-capitalista. Suddividere, connettere e competere dalla teologia politica alla teologia tecnica*, Postfazione di L. Bazzicalupo, Mimesis, Milano 2015, pp. 12-13. La bibliografia sui motivi della crisi globale delle democrazie è ormai copiosa: mi limito ad indicare il volume collettaneo a cura di L. BAZZICALUPO, *Crisi della democrazia*, Mimesis, Milano 2014.

in grado di offrire ancora oggi stimoli utili per una rigenerazione della democrazia: si tratta infatti di un pensiero in grado di argomentare circa i fondamenti (ontologici, antropologici ed etici) della democrazia, indicando con estremo realismo sia i valori che i possibili limiti di tale *forma regiminis*. In questa sede non mi è possibile presentare e analizzare la vasta produzione maritainiana sul piano dell'*engagement* politico-istituzionale: mi limiterò a commentare alcuni elementi concettuali decisivi e fondativi che, seppur teorizzati negli anni Quaranta e Cinquanta, possono orientare ancora oggi il pensiero e l'azione dell'*homo democraticus*. Tali elementi sono, in particolare, il concetto di persona e il suo correlato assiologico, cioè la *dignitas personae*; il ritorno alla legge naturale come fondamento dei diritti umani e, allo stesso tempo, come limite alle possibili degenerazioni della *lex humana*; la visione del bene comune come finalità della società democratica; la concezione di una “democrazia dei valori” che sappia oltrepassare gli aspetti meramente formali e procedurali per avere come suo fine lo *human flourishing*, ovvero lo sviluppo integrale della persona umana<sup>4</sup>; la ricerca di un assetto politico-istituzionale che limiti la sovranità dello Stato per garantire al massimo il dispiegamento delle libertà dei cittadini; il superamento

<sup>4</sup> Per Maritain una delle finalità imprescindibili della democrazia è quella di far sì che «ogni persona concreta, non solo nell’ambito di una classe privilegiata, ma nell’intera massa della popolazione, possa veramente raggiungere quel grado di indipendenza che è proprio della vita civilizzata, e a ottenere il quale concorrono in ugual modo le garanzie economiche del lavoro e della proprietà, i diritti politici, le virtù civili e la possibilità di coltivare lo spirito» (J. MARITAIN, *Man and the State*, The University of Chicago Press, Chicago 1951; tr. it. di L. Frattini, *L’uomo e lo Stato*, Marietti, Genova 2003, pp. 54-55). La prospettiva di Maritain contiene *in nuce* intuizioni che ai nostri giorni sono state sviluppate da autori come Martha C. Nussbaum e Amartya Sen: una democrazia ha valore etico e si costituisce come “personalismo comunitario” solo se è in grado di garantire ad ogni singola persona i beni necessari al pieno esercizio delle sue capacità (*capabilities*), delle sue scelte di vita. A tal proposito, Cfr. M.C. NUSSBAUM, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Introduzione di C. Saraceno, il Mulino, Bologna 2002; A. SEN, *Etica ed economia*, Prefazione di J.M. Letiche, Laterza, Roma-Bari 2009<sup>7</sup>.

delle mitologie nazionalistiche ed identitarie – le cosiddette “ideologie del recinto”, presenti oggi anche in Europa (si pensi ai casi dell’Ungheria e della Polonia) –; l’apertura di cittadini e istituzioni ai nuovi orizzonti della dimensione internazionale e cosmopolitica, in grado di garantire una rinnovata solidarietà in *a globalized world*. Tutti questi elementi sono presenti nei principali scritti etico-politici di Maritain, quali *Umanesimo integrale* (1936), *I diritti dell’uomo e la legge naturale* (1942), *Cristianesimo e democrazia* (1943), *La persona e il bene comune* (1947), e trovano una loro elaborazione sistematica nel volume politico più rilevante ed influente dell’autore: *Man and the State*, pubblicato in inglese nel 1951 e caratterizzato dall’utilizzo di uno stile argomentativo più laico, cioè non facente direttamente riferimento ai testi biblici e alla *katholische Weltanschauung*.

Come è noto, *L’uomo e lo Stato* è il compendio delle *lectures* tenute da Maritain nel 1949 all’Università di Chicago e si caratterizza per lo sforzo dell’autore di “pensare la democrazia” al di là dei confini europei e delle problematiche del “vecchio continente”. Si tratta di un libro che, in maniera simile a *De la democratie en Amérique* di Tocqueville (edito in due parti: 1835 e 1840), nasce dall’esperienza decennale di un autore francese negli Stati Uniti: si ricordi che nel 1940 Maritain è costretto a lasciare la Francia a causa dell’occupazione tedesca e si trasferisce per venti anni in America (tranne la parentesi del 1944-48 come ambasciatore a Roma presso la Santa Sede), insegnando in università prestigiose come Princeton, Columbia, Chicago e Yale. Vittorio Possetti, tra i più importanti studiosi e interpreti italiani di Maritain, ha affermato che in *Man and the State* «si avverte un significativo cambiamento di orizzonte: mentre *Umanesimo integrale* e in genere le varie opere politiche precedenti partono dalle responsabilità storiche dei cristiani cui in primo luogo ci si rivolge proponendo un’analisi della modernità in vista di un diverso postmoderno, *L’uomo e lo Stato* si pone dal punto

di vista di problematiche politiche universali tra cui quelle della democrazia e dei diritti umani. L'opera anticipa inoltre quella riabilitazione della filosofia pratica e politica che partì alcuni lustri dopo»<sup>5</sup>.

La prospettiva teoretica di Maritain può essere definita come un “tomismo esistenziale” o, meglio ancora, come un “tomismo dell’incarnazione”: egli ha costantemente cercato di applicare alla dimensione storica e sociale i principi metafisici ed etici elaborati da Tommaso d’Aquino, rivolgendosi non solo all’uomo di fede cristiana, ma ad ogni persona volta onestamente alla ricerca della verità tramite gli strumenti della ragione. In particolare, va sottolineato che della *forma mentis* tommasiana egli ha ripreso e ha declinato in senso politico-sociale la distinzione metodologica tra la ragione (naturale) e la fede scaturente dalla rivelazione biblica: Maritain ha sempre rivendicato la necessità di una netta separazione dell’ambito temporale da quello spirituale. A questo proposito è stato giustamente fatto notare che «la distinzione [maritainiana] fra lo spirituale e il temporale riprende la grande lezione di Tommaso d’Aquino; continua e sviluppa la tradizione del “distinguere per unire”; apre la strada a riconoscere spazio “ontologico” e positività propria alla dimensione del fine “relativamente ultimo”, della verità razionale, della ragione umana. D’altro lato, distinzione non significa estraneazione dello spirituale dal mondano, distacco del religioso dal problema della liberazione e dell’affrancamento intrastorico dell’uomo»<sup>6</sup>; lo spirituale e i valori di cui il cristianesimo è por-

---

<sup>5</sup> V. POSSENTI, *Introduzione*, in J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, tr. it. di L. Frattini, Marietti, Genova 2003, pp. IX-XXVIII, p. X. Cfr., anche, G. CAMPANINI, *L'uomo e lo Stato. Fondamenti culturali e motivazioni etiche della democrazia in Jacques Maritain*, in R. GATTI (a cura di), *Democrazia, ragione e verità*, Massimo, Milano 1994, pp. 193-211. Una ricostruzione complessiva del pensiero politico di Maritain, interpretato anche alla luce della sua “metafisica civile”, viene svolta nel volume di V. POSSENTI, *L'azione umana: morale, politica e Stato in J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2003.

<sup>6</sup> M. IVALDO, *Sulla filosofia politica di Jacques Maritain*, in M. IVALDO (a cura di), *Jacques Maritain filosofo della politica*, Edizioni Civitas, Firenze 1979, pp. 9-26, p. 14.

tatore possono essere riconosciuti come “orizzonte ispirativo” e “animazione attiva” del temporale e dell’azione politica. Si tratta pertanto di un “distinguere per unire”. Del resto, sottolinea ripetutamente Maritain, la stessa democrazia è una “figlia spirituale” del cristianesimo ed è ad esso intrinsecamente legata:

«da democrazia è sorta nella storia umana come manifestazione temporale dell’ispirazione evangelica. La questione non verte sul cristianesimo come credo religioso e come via alla vita eterna, ma sul cristianesimo come lievito della vita sociale e politica dei popoli, [...] sul cristianesimo come energia storica che opera nel mondo»<sup>7</sup>.

Per Maritain la *philosophia perennis* elaborata dall’Aquinato è una guida sicura che orienta il pensiero e che è in grado far emergere con chiarezza le fallacie di tanta parte del pensiero moderno: tra queste, in primo luogo, il soggettivismo di matrice cartesiana che taglierebbe alla radice il contatto dell’uomo con l’essere oggettivo e con la connessa sfera dei valori (*l’esse ut bonum*); in secondo luogo, la netta separazione tra l’etica e la politica che trova in Machiavelli la sua prima chiara teorizzazione e nei totalitarismi novecenteschi la sua drammatica applicazione<sup>8</sup>; in terzo luogo, la compiuta autonomia etica e normativa dell’uomo moderno, teorizzata da Rousseau e che finirebbe per giustificare forme di spontaneismo e di nichilismo giuridico, dissolventi il rapporto originario della legge umana (*la lex in civitate posita*) con la legge naturale e divina. Il marxismo-leninismo con il connesso

---

<sup>7</sup> J. MARITAIN, *Christianisme et démocratie*, Éditions de la Maison Française, New York 1943; tr. it. di L. Frapiselli, *Cristianesimo e democrazia*, [con il carteggio tra Giorgio La Pira e Maritain, a cura di Jean-Dominique Durand], Passigli Editori, Bagno a Ripoli (Firenze), 2007, p. 26.

<sup>8</sup> Nel machiavellismo viene individuata «da radice metafisica di ogni politica di potenza e di ogni totalitarismo politico» (J. MARITAIN, *The End of Machiavellianism*, in «Review of Politics», IV, 1942, pp. 1-33; tr. it. di A. Pavan, *La fine del machiavellismo*, in ID., *Per una politica più umana*, Morcelliana, Brescia 1979<sup>3</sup>, pp. 117-155, qui p. 121).

totalitarismo sovietico e le altre forme di totalitarismo fascista vengono indicati da Maritain come l'esito delle suddette fallacie del pensiero moderno: sono la conseguenza storica della “tragedia di un umanesimo antropocentrico ed ateo”, ovvero di un umanesimo che, eliminato ogni riferimento a Dio, rende possibile e legittima ogni azione umana<sup>9</sup>. Maritain prende seriamente in considerazione la celebre affermazione di Ivan Karamazov “se Dio non esiste, tutto è permesso”: una volta che si è negata l'oggettività trascendente del bene, tutto può essere legittimato, anche la violenza brutale, anche il dominio dell'uomo sull'uomo, un dominio giustificato dalle leggi e conseguito con gli strumenti della stessa tecnologia moderna, così come è avvenuto nei campi di sterminio nazisti e nei *gulag* sovietici.

### *Le ambiguità della modernità e la sfida dei totalitarismi*

La posizione filosofico-politica di Maritain ha degli elementi fortemente “anti-moderni”, ma non si risolve in una mera “rivolta contro il moderno”<sup>10</sup>: il suo progetto è quello di ripensare *ab imis fundamentis* la democrazia dopo le due guerre mondiali e dopo l'esperienza politica totalitaria, in opposizione tanto al nazionalismo identitario quanto al collettivismo sovietico, ma anche in netta presa di distanza dall'individuali-

---

<sup>9</sup> A questo proposito le posizioni di Maritain esposte in *Humanisme intégral* (1936) trovano profonde affinità con quelle del suo contemporaneo Henri De Lubac che nel 1944 pubblica *Le drame de l'humanisme athée*: in quest'opera, scritta durante l'occupazione tedesca della Francia, i totalitarismi del Novecento e segnatamente il neopaganesimo nazista vengono analizzati nella loro genesi politico-filosofica e vengono quindi interpretati come conseguenze nefaste del processo moderno di secolarizzazione. Cfr. H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, tr. it. di L. Ferino, Premessa di M. Borghesi, Morcelliana, Brescia 2013.

<sup>10</sup> Una ricostruzione precisa del giudizio di Maritain sui molteplici orientamenti della filosofia moderna e novecentesca viene offerto nei due volumi di Piero Viotto (1924-2017): *Il pensiero moderno secondo J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2011; *Il pensiero contemporaneo secondo J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2012.

smo borghese e capitalistico che ha portato a nuove forme di sfruttamento, come il fenomeno devastante del colonialismo. Maritain ha tentato di elaborare una terza via di pensiero politico che eviti i due eccessi del collettivismo marxista e dell'individualismo liberale: si tratta del paradigma di una “democrazia personalistica e comunitaria”, un paradigma ampiamente discusso e condiviso anche con Emmanuel Mounier e gli animatori della rivista «*Esprit*», fondata nel 1932 e ancora oggi attiva. «Contrapposti il comunismo e lo statalismo totalitario al liberalismo “borghese”» – afferma Maritain in sintonia con Mounier e con i “non conformisti degli anni Trenta”<sup>11</sup> – «ciò di cui noi abbiamo bisogno, non cesso di ripeterlo, è una nuova soluzione allo stesso tempo personalistica e comunitaria, una soluzione che veda la società umana come organizzazione di molteplici libertà. Perveniamo così ad un concetto di democrazia, la comunità di uomini liberi, molto diverso da quello di Jean-Jacques Rousseau»<sup>12</sup>.

Maritain critica duramente Rousseau e il suo modello di “democrazia totalitaria” essenzialmente per due ragioni: nel *Contratto sociale* rousseauiano le libertà fondamentali delle persone sono sacrificate alla “volontà generale” e restano pertanto sottomesse alla figura di un “Legislatore” dai tratti quasi divini<sup>13</sup>; inoltre, l’eguaglianza sociale teorizzata da Rousseau comporta un livellamento della società che finisce

---

<sup>11</sup> Si veda il volume orami classico di J.-L. LOUBET DEL BAYLE, *Les non-conformistes des années '30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Seuil, Paris 1969; tr. it. di G. Armano e M. Arnoldi, *I non-conformisti degli anni Trenta*, Cinque Lune, Roma 1972.

<sup>12</sup> J. MARITAIN, *I Believe*, in L.R. WARD (ed.), *The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain*, Charles Scribner’s Sons, New York 1955; tr. it. di L. Torossi, *Confessione di fede*, in W. BURNETT (a cura di), *Questa è la mia filosofia*, Bompiani, Milano 1959, pp. 312-327, p. 321.

<sup>13</sup> Si tratta del celebre Capitolo VII del Libro II del *Contratto sociale*, dedicato alla figura del Legislatore: quest’ultimo è il concreto realizzatore della “volontà generale” dalla quale si genera la “legge giusta”. Il Legislatore – sostiene il Ginevrino – «deve sentirsi in grado di cambiare la natura umana (*en état de changer pour ainsi dire la nature humaine*), di trasformare ogni individuo che di per sé è un tutto perfetto e isolato, parte di un tutto

per schiacciare la creatività personale, la libera iniziativa e le differenze costitutive di cui ciascun cittadino è portatore. Una società autenticamente democratica, sostiene Maritain in opposizione tanto ai marxisti quanto ai liberisti, deve avere i seguenti caratteri: è necessario che essa sia *personalistica, comunitaria, pluralistica e teistica o cristiana*.

«È *personalistica*» – egli afferma – «perché riguarda la società come un tutto di persone la cui dignità è anteriore alla società e che, per indigenti che possono essere, contengono nel loro essere una radice d'indipendenza fino alla perfetta libertà spirituale che nessuna società umana è capace di dare. Questa concezione è in secondo luogo *comunitaria*, perché riconosce che la persona tende naturalmente alla società e alla comunione, in particolare alla comunità politica; e perché – nell'ordine propriamente politico, e nella misura

---

più grande da cui quest'individuo riceve in qualche modo la propria vita e il suo essere; di modificare il modo d'essere dell'uomo per rafforzarlo. [...] Questa carica, che rappresenta la repubblica, non rientra nella costituzione; si tratta di una funzione particolare e superiore, che non ha niente di comune con l'autorità umana» (J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Marc-Michel Rey, Amsterdam 1762; tr. it. di D. Giordano, *Discorso sull'origine della diseguaglianza e Contratto sociale*, Bompiani, Milano 2012, p. 419.). Anche Augusto Del Noce ha sostenuto che in Rousseau «esiste realmente un momento totalitario»; tuttavia il filosofo italiano, differentemente da Maritain, ha giustamente fatto notare che in Rousseau convivono due visioni della religione (quella tutta interiore e spirituale, cioè la “religione naturale”, e quella pubblica che ha la funzione di collante sociale e valoriale, cioè la “religione civile”) che rendono il suo pensiero inconciliabile con l'assolutismo politico o il totalitarismo: «la dualità tra queste due religioni impedisce che si possa parlare [esclusivamente] di Rousseau come di un teorico della democrazia totalitaria» (A. DEL NOCE, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, a cura di S. Azzaro, Editrice La Scuola, Brescia 2016, p. 101). Del Noce osserva che l’«opera divina» del Legislatore trova un limite che costituisce anche il suo fondamento, la sua intima ragion d’essere: la “religione naturale”: «il Legislatore non crea, né approfitta della religione, ma la presuppone». Come già per Vico, anche per Rousseau non può esistere Stato senza religione» (*ibidem*). Del Noce non nega che nel capitolo del *Contratto* sulla “religione civile” vi siano dei passi che si prestano ad essere interpretati in senso “totalitario”: egli rimarca però che «il Legislatore non fissa gli articoli della religione civile e che non possa darsi quindi luogo ad una interpretazione “totalitaria” di Rousseau» (*ibidem*, p. 49 [in nota]).

in cui l'uomo è parte della società politica – riguarda il bene comune come superiore a quello degli individui. Questa concezione è in terzo luogo *pluralistica*, perché comprensiva del fatto che lo sviluppo della persona umana esige normalmente una pluralità di comunità autonome aventi i loro diritti, le loro libertà e le loro proprie autorità. Infine, la concezione della società di cui parliamo è *teistica o cristiana*, non nel senso che essa esigerebbe da ciascuno dei membri della società di credere in Dio e di essere cristiano, ma nel senso che riconosce che [...] le correnti di libertà e di fraternità aperte dal Vangelo, le virtù di giustizia e di amicizia da esso sanzionate, il rispetto pratico della persona umana da esso proclamato, [...] sono l'energia interna della quale la civiltà ha necessità per raggiungere il suo compimento»<sup>14</sup>.

Da queste ultime affermazioni emerge il forte valore etico-sociale che Maritain conferisce alla democrazia: quella teorizzata dall'autore francese per la ricostruzione civile dell'Europa, all'indomani del secondo conflitto mondiale, è una “democrazia sostanziale”, e segnatamente una “democrazia dei valori”, incentrata sul valore fondamentale rappresentato dalla *dignitas personae*. Leggendo Maritain ci si accorge chiaramente di essere agli antipodi della posizione di Hans Kelsen<sup>15</sup>: se per quest'ultimo la democrazia è caratterizzata da un assoluto relativismo valoriale, in Maritain la democrazia è chiamata a realizzare un compito etico, ad essere uno “scrittoio di valori” per lo sviluppo integrale della persona umana. Per il filosofo francese la democrazia non può fondarsi sul relativismo, ma sulla comprensione reciproca, su di una “convinzione pratica comune” riconosciuta come vera: la dignità della persona umana. Al modello relativistico kelseniano Maritain contrappone una visione della democrazia basata sul pluralismo e sulla

---

<sup>14</sup> J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Éditions de la Maison Française, New York 1942; tr. it. di G. Usellini, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 19-20.

<sup>15</sup> A questo proposito si veda anche R. GATTI, *Legge naturale e diritti della persona: Kelsen, Maritain e noi*, in ID., *Democrazia in transizione*, Agrilavoro Edizioni, Roma 1997, pp. 91-122.

ricerca del consenso valoriale attraverso il dialogo<sup>16</sup>: non siamo eccessivamente distanti da quell'intesa valoriale definita da John Rawls – in *Liberalismo politico* (1993) – come “overlapping consensus”, un “consenso per intersezione” a partire dalle differenti visioni etiche dei cittadini.

Per Maritain il distacco completo della politica dall'etica, che ha caratterizzato tanta parte della modernità (da Machiavelli a Kelsen), è l'atore di forti pericoli: gli stessi totalitarismi del Novecento, agli occhi dell'autore francese, sono stati causati da una politica che ha assolutizzato se stessa divenendo mera “volontà di potenza” e dimenticando il suo legame originario con i valori etici, primi tra tutti la dignità umana, il bene comune e il connesso *ordo justitiae* fondato sul diritto naturale. Secondo Maritain «la democrazia è l'unica strada per conseguire una razionalizzazione morale della politica, in quanto essa «è un'organizzazione razionale delle diverse libertà fondata sulla legge»<sup>17</sup>. La democrazia si fonda pertanto non su procedure elettorali o su formalismi giuridici caratterizzati da una assoluta “neutralità etica”, ma sul concreto

«riconoscimento dei fini essenzialmente umani della vita politica, e delle sue istanze più profonde: la giustizia, la legge e la reciproca amicizia. Essa significa altresì uno sforzo incessante per applicare le vie e mobili strutture del corpo politico al servizio del bene comune, della dignità della persona umana e del senso dell'amore fraterno; per sottomettere alla forma e alle determinazioni della ragione tese a stimolare la libertà umana [...] il pesante apparato di interessi in conflitto, di potere e di coercizione inerenti alla vita sociale»<sup>18</sup>.

In questa accentuazione del nesso inscindibile tra virtù etiche e azioni politiche Maritain si pone in un rapporto di “fedeltà creativa”

---

<sup>16</sup> Cfr. P. VIOTTO, *Il pluralismo come metodologia politica in Jacques Maritain*, in R. DI CEGLIE, *Pluralismo contro Relativismo. Filosofia, religione, politica*, Edizioni Ares, Milano 2004, pp. 139-161.

<sup>17</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 59.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 59.

nei confronti di Aristotele e Tommaso, facendo dell'amicizia civile e della fratellanza i fini etico-sociali della democrazia. Questa, così come tutta la vita politica, non è il frutto di un contratto – così come avevano teorizzato Hobbes, Locke, Rousseau e lo stesso Kant, – ma nasce da una naturale inclinazione umana alla vita associata: all'hobbesiano *homo homini lupus*, Maritain contrappone la visione tommasiana di un *homo homini naturaliter amicus*. È a partire da questa “fedeltà creativa” all'antropologia politica aristotelico-tommasiana che Maritain critica radicalmente e a più riprese il machiavellismo, l'individualismo possessivo del capitalismo liberale e tutte quelle posizioni di pessimismo antropologico che – a partire da Carl Schmitt – fondano le categorie del politico sulla logica dell'amico/nemico (*Freund/Feind*). L'*homo democraticus* è chiamato a «fondare l'attività politica non già su ciò che in realtà dipende da una mentalità infantile – avidità, gelosia, egoismo, orgoglio, astuzia, rivendicazioni di prestigio e di supremazia trasformate in regole sacrosante di un gioco tragicamente serio – ma su una conoscenza adulta dei bisogni più intimi della vita dell'umanità, delle esigenze reali della pace e dell'amore, e delle energie morali e spirituali dell'uomo»<sup>19</sup>. Criticando con radicalità tutti i teorici moderni della *Realpolitik* – la “politica di potenza, di conquista e di dominio” (da Machiavelli a Carl Schmitt) –, Maritain ha ribadito sempre energeticamente che “il potere è servizio” e che il fine della politica è il bene comune, ovvero la creazione delle condizioni di possibilità necessarie per lo sviluppo della persona umana in tutti i suoi aspetti costitutivi, da quelli materiali a quelli spirituali. Egli inoltre ha sempre ribadito la necessità di una sottomissione della politica al diritto, e in questo si è richiamato alla lezione dei medievali. Maritain osserva giustamente che l'assolutismo e il totalitarismo non sono stati fenomeni medievali ma moderni: nella trattistica medievale la suprema autorità è sempre stata data alla legge – all'*ordo justitiae* e alla *lex naturae* – mai al re in quanto tale. Quest'ultimo inoltre esercitava il suo potere, sempre e comunque, in funzione

---

<sup>19</sup> *Ibidem*.

vicaria: nella visione del mondo medievale la *plenitudo potestatis* spettava solo a Dio. Nei suoi scritti politico-giuridici Maritain ha correttamente sottolineato che il “governo della legge”, la *rule of law* tipica del liberalismo inglese moderno, affonda le sue radici nel pensiero medievale, nella variegata trattistica sul diritto naturale.

*Bene comune, diritto naturale e limiti del potere*

I fondamenti filosofici e pre-politici della democrazia si possono trovare in tre concetti-chiave elaborati da Maritain nel corso di tutta la sua opera: la persona umana, la legge naturale e il bene comune, laddove quest’ultimo indica la finalità stessa dell’agire politico. A tal proposito Maritain riprende e sviluppa la definizione stessa della politica data da Tommaso: «*prudentia relata ad bonum commune vocatur politica*»<sup>20</sup>; la politica virtuosa è l’esercizio della “saggezza pratica” (*la phrónesis aristotelica*) indirizzata al bene comune. Quelli di bene comune, persona umana e diritto naturale sono tre concetti cardine della filosofia tommasiana che Maritain riveste di una nuova finalità, prettamente moderna: la fondazione di una democrazia che sappia sfuggire alle tentazioni sempre ricorrenti del totalitarismo, dell’individualismo sfrenato, dell’indifferentismo etico e del machiavellismo.

A partire da questi presupposti filosofici si comprendono le ragioni di fondo per le quali Maritain critica duramente sia il marxismo che l’individualismo liberale moderno: il marxismo, pur scaturendo da un ideale genuino della giustizia sociale, si basa erroneamente su una visione economicistica dei rapporti umani e della storia stessa, mentre il liberalismo borghese moderno finirebbe per salvaguardare esclusivamente la libertà dei singoli dimenticando il bene comune, che è il fine stesso della politica. Per tanta parte del liberalismo moderno (da Locke alle teorie dello “stato minimo” à la Nozick) «tutto l’ufficio della *civitas* [consisterebbe] nel rispetto della libertà di ciascuno, ufficio mediante

---

<sup>20</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 47, a 10 ad 1.

il quale i forti opprimono liberamente i deboli»<sup>21</sup>. Maritain, accentuando il valore comunitario della sua democrazia personalistica, fa notare che

«il fine della società è il *bene commune* della società, è il bene del corpo sociale. [...] Il bene comune della *civitas* non è né la semplice collezione dei beni privati né il bene proprio di un tutto che (come l'alveare riguardo alle api) frutti soltanto per sé e sacrifichi a sé le parti; è la buona vita umana della moltitudine [...]. Il bene comune della *civitas* è la comunione delle persone nel vivere bene; comune dunque al tutto e alle parti, dico delle parti come fossero esse stesse del tutto poiché la nozione stessa di persona significa totalità. Sotto pena di snaturare se stesso, quel bene comune implica ed esige il riconoscimento dei diritti fondamentali delle persone»<sup>22</sup>.

La ricerca del bene comune è ciò che rende la democrazia maritaina una “democrazia dei valori relazionali”. Egli osserva giustamente che il bene comune della società politica non è costituito soltanto da un insieme di servizi di pubblica utilità (strade, uffici, scuole, ecc.), né dalle buona amministrazione dello Stato o dalla sua potenza militare, né consiste semplicemente nelle buone leggi: è qualcosa di più e di qualitativamente superiore, perché comprende la coscienza civica, lo sviluppo culturale e morale, la giustizia e l'amicizia civica, tutti quegli aspetti che gli antichi chiamavano *bonum honestum*. Nella società ideale delineata da Maritain le persone sono chiamate a realizzare un'autentica esperienza di comunione, di reciproca sollecitudine e di fratellanza<sup>23</sup>. Quest'ultima – avverte Maritain – è forse il valore che i rivoluzionari francesi del 1789 e i loro epigoni hanno più trascurato<sup>24</sup>. La democrazia

---

<sup>21</sup> J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., pp. 9-10.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> A questo riguardo si veda anche C. CALTAGIRONE, *Amore, giustizia e bene comune. "Operatori" concettuali per riarticolare etica e politica*, in C. DANANI (a cura di), *Etica pubblica e democrazia*, Serra, Pisa-Roma 2014, pp. 143-148.

<sup>24</sup> A tal riguardo la prospettiva di Maritain mostra interessanti convergenze anche con quella più recente dell'«umanista planetario» Edgar Morin: cfr., in particolare, il suo recente scritto *La Fraternité, pourquoi?*, Éditions Actes Sud, Arles 2019; tr. it.

viene teorizzata dall'autore come una comunità etica e solidale, rispettosa delle libertà individuali e delle differenze di ciascuno, il cui modello teologico viene indicato addirittura nella Trinità, nella *perichóresis* delle tre Persone divine, nel loro rapporto di amore (*agápe*).

Un corollario fondamentale del perseguitamento del bene comune concerne il ruolo svolto dall'istituzione: questo elemento determina anche una differenza fondamentale tra il pensiero politico di Maritain rispetto a quello di Mounier. Secondo Maritain il conseguimento del bene comune è possibile solo tramite il *medium* delle istituzioni democratiche (ospedali, scuole, centri di assistenza, ecc.). L'istituzione sia pubblica che privata permette di raggiungere l'altro che non appartiene alla rete delle proprie relazioni familiari e di amicizia. È l'altro che per me resta senza volto: il bisognoso, l'indigente e lo straniero che rimangono lontani da me e che io non riesco a vedere. Mentre Mounier proponeva una dialettica etica di due termini – persona e comunità –, avendo delle riserve nei confronti del mondo istituzionale, Maritain sarebbe d'accordo con Ricoeur nel proporre una formula a tre termini: «L'*ethos* della persona» – sostiene Ricoeur in maniera simile a Maritain – è ritmato da una struttura ternaria: «stima di sé, sollecitudine per l'altro, auspicio di vivere all'interno di istituzioni giuste»<sup>25</sup>; la vita etica presuppone pertanto una triplice forma di cura: «cura di sé, cura dell'altro, cura dell'istituzione»<sup>26</sup>. Queste tre forme di cura, a mio parere, andrebbero

di N. Manghi, *La fraternità, perché? Resistere alla crudeltà del mondo*, Fondazione Apostolicam Actuositatem, Roma 2020.

<sup>25</sup> P. RICOEUR, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, sez. *Approches de la personne*, [edizione originale 1990], Seuil, Paris 1992; tr. it. e cura di I. Bertoletti, *Della persona*, in ID., *La persona*, Morcelliana, Brescia, 1997, pp. 37-71, p. 71.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 64. Ricordando gli anni della sua collaborazione alla rivista «Esprit», Ricoeur fa notare che per Mounier e la sua cerchia «la peculiarità del rapporto istituzionale risultava occultata dalla utopia di una comunità, che in qualche modo era l'estrapolazione dell'amicizia» (*ibid.*, p. 46). Sul valore sociale imprescindibile dell'istituzione si è soffermato di recente anche Roberto Esposito, partendo anche dalla consapevolezza del ruolo imprescindibile svolto dall'istituzione ospedaliera

tuttavia integrate con una quarta, che i problemi ambientali rendono, oggi più che mai, urgente e imprescindibile: la *cura mundi*<sup>27</sup>.

Una filosofia sociale di ispirazione personalistica e tesa all’edificazione del *bonum commune* non può, quindi, non tener presente il momento fondamentale della “cura per l’istituzione”. Secondo Maritain e Ricoeur uno dei limiti del personalismo di Mounier è stato quello di sovrapporre il ruolo della comunità al momento della mediazione istituzionale, finendo così per proporre una irrealizzabile «utopia della comunità»<sup>28</sup>, quasi un’estensione all’infinito dei rapporti privati di amicizia.

È importante far emergere che il bene comune, secondo Maritain, marca anche il confine tra l’esercizio del potere giusto o ingiusto: «il bene comune è il fondamento dell’autorità»<sup>29</sup>, indicando ad un tempo le finalità e i limiti stessi dell’autorità politica. Rafforzando una lunga tradizione giusnaturalistica classica e medievale, Maritain ribadisce perentoriamente che «una legge ingiusta non è una legge»<sup>30</sup>. Si comprende chiaramente come il richiamo al bene comune e al diritto naturale divengano per Maritain i “dispositivi teorici” che gli consentono di indicare i limiti del potere stesso.

Il richiamo maritainiano al diritto naturale è di fondamentale importanza per la definizione stessa della democrazia e dei suoi possibili limiti. Una legge che leda la dignità della persona umana non è mai una legge giusta, anche se decisa dalla maggioranza parlamentare o da un referendum popolare. Innanzi ad una legge ingiusta e lesiva nei confronti della dignità personale i cittadini sono pienamente legittimati ad esercitare la disobbedienza civile: una forma di disobbedienza viene, per esempio, ampiamente legittimata da Maritain nel

---

(pubblica e privata) in un tempo di crisi pandemica. Cfr. R. ESPOSITO, *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2021.

<sup>27</sup> A questo proposito mi limito a segnalare l’importante volume di E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell’età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

<sup>28</sup> P. RICOEUR, *Della persona*, in ID., *La persona*, cit., p. 46.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 11.

caso delle leggi razziali e delle norme segreganti le minoranze. Negli Stati Uniti degli anni Cinquanta egli aveva presente e condannava pubblicamente tutte le forme ingiuste di esclusione sociale degli afroamericani: «il problema dei Negri» – egli afferma mostrando anche di condividere le allora incipienti lotte sociali di Martin Luther King – «è come una spina nel cuore della nazione americana: è il *punctum dolens* nelle sue carni»<sup>31</sup>.

Maritain è saldo nel ribadire nelle sue opere e nei discorsi pubblici in preparazione alla *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* (1948) – compreso il celebre discorso all'Unesco, tenuto a Città del Messico nel 1947 – che «per legge naturale, la persona umana ha il diritto di essere rispettata, è soggetto di diritto e possiede dei diritti. Vi sono cose che sono dovute all'uomo per il fatto stesso che è uomo»<sup>32</sup>. Secondo Maritain «la vera filosofia dei diritti della persona umana si fonda sull'idea della legge naturale. La stessa legge naturale che ci prescrive i nostri più fondamentali doveri, e in virtù della quale ogni legge obbliga, è essa pure quella che ci assegna i nostri diritti fondamentali»<sup>33</sup>. Tuttavia va ricordato che nel sostenere pubblicamente il progetto della *Dichiarazione Universale*, pietra miliare nella storia dei diritti umani, Maritain evita di insistere eccessivamente sul piano fondativo, strettamente filosofico, per non generare divisioni e per realizzare, invece, convergenze pratiche in grado di far nascere un documento così importante per un'umanità finalmente uscita dal conflitto mondiale:

«sarebbe del tutto vano» – scrive Maritain – «cercare una comune giustificazione razionale» dei diritti, appellandosi alle varie prospettive filosofiche che, come è noto, divergono sui fondamenti. «Se ci si impegnasse in questa

---

<sup>31</sup> J. MARITAIN, *Reflections on America*, Charles Scribner's Sons, New York 1958; tr. it. di A. Barbieri, *Riflessioni sull'America*, Morcelliana, Brescia 1960, p. 44.

<sup>32</sup> J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 60.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 61.

via si rischierebbe [...] di vedersi immediatamente fermati da divisioni irrimediabili. Se sembra altamente desiderabile formulare una Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, che sarebbe come la prefazione di una Carta morale del mondo civile, sembra chiaro che per quanto concerne una tale Dichiarazione un accordo pratico è possibile, un accordo teorico risulterebbe invece impossibile»<sup>34</sup>.

Si comprende quindi l'importanza che per Maritain ha il poter tornare a riflettere sul grande tema del “diritto naturale”: questo è il fondamento dei diritti umani ed è l'istanza alla quale dovrebbero tendere tutte le leggi democratiche per essere giuste ed eque. Se il diritto positivo è la “grammatica della politica”, il “diritto naturale” può essere definito come l'etica del diritto o, meglio ancora, come la “metafisica del diritto”: il suo dover-essere ideale, la sua assiologia. Maritain avverte la necessità etica di una riappropriazione critica della nozione di diritto naturale: egli concorda perciò con il giurista tedesco Heinrich Rommen nel ribadire l'esigenza un “eterno ritorno del diritto naturale”<sup>35</sup>, soprattutto dopo l'esperienza terribile delle due guerre mondiali e della *Shoah*, allorché l'Europa “civile” ha sperimentato la drammatica esistenza di un diritto positivo ingiusto e violento. Il diritto naturale diviene in Maritain una “categoria del politico”: si tratta di un'arma in mano al popolo per sorvegliare, criticare e, nel caso estremo, abbattere lo Stato-Leviatano.

---

<sup>34</sup> J. MARITAIN, *Sur la philosophie des droits de l'homme*, in *Oeuvres complètes*, Éditions Universitaires, Fribourg-Paris 1990, 15 voll., vol. IX, p. 1082 [tr. it. nostra]. Sul tema mi limito ad indicare F. GABRIELI, *I fondamenti dei diritti dell'uomo nel pensiero giuridico di Jacques Maritain*, Sovera Editore, Roma 2000; J.-L. CHABOT, *Le courant personnaliste et la Declaration universelle des droits de l'homme*, «Persona y Derecho», 2002, 46, pp. 73-95; M. INDELLICATO, *Diritti umani e legge naturale nel pensiero di J. Maritain*, in F. TOTARO (a cura di), *Legge naturale e diritti umani*, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 285-294.

<sup>35</sup> Cfr. H. ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Kosel Verlag, München 1936; tr. it. e cura di G. Ambrosetti, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, Studium, Roma 1963.

Tuttavia non sfugge a Maritain che la nozione di diritto naturale presenta serie difficoltà, ambiguità e polisemie: le ragioni di tali ambiguità sono insite nel concetto stesso di “natura” e, segnatamente, nei cambiamenti di paradigmi epistemologici apportati dalla scienza moderna. Come ha giustamente osservato anche Passerin d’Entrèves, «da mancata distinzione tra i diversi significati della parola “natura” è la causa di tutte le ambiguità nella dottrina del diritto naturale»; «i diversi significati del diritto naturale non sono altro che una conseguenza dei differenti significati della parola “natura”»: stante questa premessa, non va mai dimenticato che «la dottrina medievale del diritto naturale e quella moderna sono due dottrine differenti, e la continuità tra di esse è principalmente una questione di parole»<sup>36</sup>. In maniera simile a Passerin d’Entrèves, anche Maritain critica l’astrattezza universalistica del giusnaturalismo moderno (da Grozio a Kant) e preferisce richiamarsi al giusnaturalismo tommasiano che individua nella legge di natura i fondamenti etici della coscienza umana, concepita come *imago Dei*. Come è noto, nella visione tommasiana la *lex naturalis* è una declinazione giuridica della “metafisica della partecipazione”: la partecipazione ontologica tra l’essere di Dio (*Ipsum esse subsistens*) e l’essere finito dell’uomo. Tommaso parla esplicitamente di una «*participatio legis aeternae in rationali creatura*»<sup>37</sup> e di una «intellezione dei principi etici primi (*intellectus primorum principiorum*)» che avviene grazie alla sinderesi: quest’ultima indica l’*habitus* e la capacità naturale dell’uomo di conoscere immediatamente i principi universali dell’ordine morale, esprimibili anche nella cosiddetta “regola d’oro”<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> A. PASSERIN D’ENTRÈVES, *La dottrina del diritto naturale*, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 18.

<sup>37</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>c, q. 91, a 2. Un volume che ricostruisce con particolare chiarezza espositiva le fonti e l’evoluzione della tommasiana *lex naturalis*, anche alla luce degli attuali dibattiti etico-giuridici, è quello di A. VENDEMIATI, *San Tommaso e la legge naturale*, Urbaniana University Press, Roma 2011.

<sup>38</sup> A questo proposito cfr. C. VIGNA - S. ZANARDO (a cura di), *La Regola d’oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

Maritain riprende le argomentazioni tommasiane e si concentra sul concetto di «natura umana [...] che è la stessa presso tutti gli uomini»<sup>39</sup>: è in virtù della stessa natura umana che vi è

«un ordine o una disposizione che la ragione umana può scoprire e secondo la quale la volontà umana deve agire per accordarsi ai fini necessari dell'esere umano. La legge non scritta o il diritto naturale non è altro che questo. I grandi filosofi dell'antichità sapevano, i pensatori cristiani sanno ancor meglio, che la natura deriva da Dio e che la legge non scritta deriva dalla legge eterna che è la saggezza creatrice stessa»<sup>40</sup>.

Maritain insiste anche sulla laicità del diritto naturale, e questo è, forse, il punto più problematico del suo argomentare: a suo parere «è sufficiente credere alla natura umana e alla libertà dell'essere umano per essere persuasi che vi è una legge non scritta, per sapere che il diritto naturale è qualche cosa di reale nell'ordine morale così come le leggi di crescita e di invecchiamento nell'ordine fisico»<sup>41</sup>.

Maritain osserva che nella tarda scolastica – soprattutto con il nominalismo di Ockham – la “metafisica tommasiana della partecipazione” viene messa radicalmente in crisi e, di conseguenza, il diritto perde la sua fondazione metafisica, perde la sua “oggettività”, la sua universalità assiologica e finisce per essere concepito come un accordo umano. Alla teologia occamista della *potestas Dei absoluta* corrisponde così una visione antropologico-giuridica di carattere “volontaristico”. Maritain condivide quindi con Giuseppe Capograssi (1889-1956) e con lo stesso Possenti una radicale opposizione al “nichilismo giuridico”, per il quale «non esistono né giusto né ingiusto in sé, ma giusto e ingiusto prendono valore solo dopo la statuizione della legge positiva»<sup>42</sup>. In questa visione storiografica che prende le

---

<sup>39</sup> J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 56.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> V. POSSENTI, *Diritti umani. L'età delle pretese*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, p. 68.

mosse da Maritain, il “volontarismo” della scuola francescana è visto come l’antesignano del nichilismo giuridico, di quel “nichilismo giuridico” che caratterizza tanta parte del post-moderno e che converge nell’espressione “*volutans non veritas facit legem*”<sup>43</sup>.

Uno degli aspetti più interessanti e originali della prospettiva maritainiana è sicuramente quello di avere ripreso il diritto naturale, così come è stato elaborato dalla romanistica, dalla Patristica e dalla scolastica, e di averlo riproposto nel Novecento sotto la forma di un “diritto generativo”, generativo degli stessi diritti umani. La piena adesione di Maritain al cristianesimo arricchisce di ulteriori contenuti etici la legge naturale e gli stessi diritti umani: questo avviene grazie all’immissione dell’idea cristiana dell’amore per il prossimo. Si tratta di una forza etica che «*omnes virtutes tamquam mater fecunda amplectitur*»<sup>44</sup>. Tale “allargamento del diritto alla dimensione etica e alla carità” finisce per cancellare sempre di più i confini e la distinzione tra diritto e morale. Come ha sottolineato anche Reginaldo Pizzorni<sup>45</sup>, Paolo di Tarso e la Patristica ci hanno lasciato in eredità l’esigenza di una stretta relazione tra giustizia, *aequitas* e *caritas*, cioè la visione di un diritto non solo negativo e legalistico, ma di un “diritto generativo”. Del resto già San Paolo nel capitolo XIII della *Lettera ai Romani* ribadiva che «da pienezza della legge è l’amore (*πλήρωμα νόου ἡ ἀγάπη*)»: come affermava anche Ambrogio, «la giustizia è misericordia e la misericordia è giustizia (*misericordia ipsa iustitia est*)»<sup>46</sup>. La giustizia, fecondata dall’*agápe*, è allora la “gloria stessa del diritto”, porta al superamento di qualsiasi legalismo e formalismo.

<sup>43</sup> Sulla complessità della “scuola teologico-giuridica francescana”, non riducibile all’interpretazione storiografica di Maritain e dei “maritainiani”, mi limito ad indicare un volume ben documentato di A. VENDEMIATI, *Il diritto naturale dalla scolastica francescana alla riforma protestante*, Urbaniana University Press, Roma 2016.

<sup>44</sup> AMBROGIO DI MILANO, *De fuga saeculi*, VI, 36.

<sup>45</sup> Cfr. R. PIZZORNI, *Il Diritto Naturale dalle origini a San Tommaso*, ESD, Bologna 2003.

<sup>46</sup> AMBROGIO DI MILANO, *Oratio de obitu Theodosii*, 26; PL, XVI, 1456.

Lo spirito che anima Maritain nel difendere le “buone ragioni” della legge naturale non è affatto di carattere reazionario o conservatore. Nella riscoperta del “diritto naturale” egli ha trovato validi motivi per una critica costruttiva nei confronti del presente. Come sottolineava anche Alessandro Passerin d’Entrèves (1902-1985), ancora negli anni Trenta, il diritto naturale ha un contenuto intrinsecamente progettuale e persino utopico. Questo elemento costruttivo e “progressista” emerge particolarmente nella *lex naturae* teorizzata dai Padri della Chiesa e da Tommaso d’Aquino: «tutta quanta la speculazione politica medievale, dominata com’è da preoccupazioni escatologiche e da visioni apocalittiche e tutta materiata di simbolismo, non è in realtà altro se non una vasta utopia»<sup>47</sup>: tale utopia ha trovato espressione emblematica nell’elaborazione del diritto di natura. Dall’età medievale e fino all’avvento dello storicismo e del positivismo moderni, – continua Passerin d’Entrèves, in profonda sintonia con Maritain – il diritto naturale ha espresso «l’esigenza, irriducibile e perenne, di sottoporre le realtà empiriche e storiche a una valutazione oggettiva e trascendente, e di risolvere il problema giuridico e politico in termini non di sola opportunità o necessità storica, ma di legittimità e di giustizia (*id quod iustum est*)»<sup>48</sup>. Il diritto naturale ha rappresentato perciò «lo stimolo per una critica incessante delle istituzioni esistenti nello sforzo di trasformarle secondo l’ideale di giustizia cristiana». Del resto, anche il filosofo del diritto Giorgio Del Vecchio (1878-1970) sosteneva che “il diritto naturale è sempre ribellione nei confronti dell’esistente”; a Del Vecchio fanno eco Passerin d’Entrèves e naturalmente lo stesso Maritain che hanno cercato di enucleare i motivi della perenne vitalità del diritto naturale in Occidente: la legge di natura «volta a volta concepita come la misura ultima del giusto e dell’ingiusto, come il modello della “vita buona” ovvero della vita “secondo natura”, essa fornì un

<sup>47</sup> A. PASSERIN D’ENTRÈVES, *La filosofia politica medievale. Appunti di storia delle dottrine politiche*, Giappichelli, Torino 1934, p. 7.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

potente incentivo alla riflessione, una pietra di paragone delle istituzioni esistenti, una istanza ora conservatrice ora rivoluzionaria»<sup>49</sup>.

*Dal “personalismo ontologico” alla “democrazia personalistica e comunitaria”*

Per comprendere in profondità la visione maritainiana della democrazia occorre, in primo luogo, chiarire le caratteristiche del suo personalismo, certamente vicino a quello elaborato negli stessi anni da Mounier in Francia e da Luigi Stefanini (1891-1956) in Italia, ma che ha delle sue proprie specificità. Del resto è lo stesso Maritain a mettere in rilievo la possibile pluralità di filosofie incentrate attorno alla nozione di persona: «nulla sarebbe più falso» – egli afferma – «che parlare del “personalismo” come di *una* scuola o di *una* dottrina. È un fenomeno di reazione contro due opposti errori (totalitarismo e individualismo), ed è un fenomeno inevitabilmente molto misto»<sup>50</sup>. Secondo Maritain

«non c’è una dottrina personalista, ma ci sono aspirazioni personalistiche e una buona dozzina di dottrine personalistiche, che non hanno talvolta in comune se non la parola persona [...]. Ci sono personalismi a tendenza nietzscheana e personalismi a tendenze prudhoniane, personalismi che tendono alla dittatura e personalismi che tendono all’anarchia. Una delle grandi preoccupazioni del personalismo tomista [teorizzato dallo stesso Maritain] è di evitare l’uno e l’altro eccesso»<sup>51</sup>.

Differentemente da Mounier che teorizza una “metafisica della persona” rimanendo legato ad un terreno fenomenologico e di concreta azione politico-sociale, Maritain si sforza maggiormente nel teorizzare una *philosophie de la personne* radicata nelle strutture della metafisica

---

<sup>49</sup> A. PASSERIN D’ENTRÈVES, *La dottrina del diritto naturale*, cit., p. 13.

<sup>50</sup> J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Paris 1947; tr. it. di M. Mazzolani, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1963<sup>2</sup>, p. 8 [nel 2009 il volume è giunto alla dodicesima riedizione].

<sup>51</sup> *Ibidem*.

classica e che valga come un robusto sostegno teorico per la stessa prassi politica. Maritain – come recita il titolo di una sua opera del 1947 – percorre un itinerario speculativo che va “da Bergson a Tommaso d’Aquino”<sup>52</sup>. Come l’autore afferma in uno scritto autobiografico, furono le lezioni di Bergson a spingere il giovane Maritain e la sua futura moglie Raïssa ad oltrepassare il “materialismo biologico” per aderire ad un’impostazione filosofica di carattere metafisico e in grado di far emergere un “primato dello spirituale” (*primauté du spirituel*) nella stessa visione della politica: «fu Bergson» – ricordano i coniugi Maritain – «il primo a dare una risposta al nostro profondo bisogno di verità metafisica, liberando in noi il senso dell’assoluto. Prima di essere conquistato da S. Tommaso d’Aquino, subii importanti influenze, ad opera, soprattutto, oltre che del Bergson, di Charles Peguy e di Léon Bloy. Un anno dopo il nostro incontro con Bloy, io e mia moglie ricevemmo il battesimo cattolico, scegliendo lui come padrino. Fu dopo la conversione al cattolicesimo che presi conoscenza del pensiero di S. Tommaso»<sup>53</sup>. La proposta di Maritain può essere definita come un «personalismo ontologico» di ispirazione tommasiana: la sua “filosofia della persona” costituisce una specificazione della sua *philosophie de l’être*. Questo elemento è stato colto e approfondito in maniera originale anche da Vittorio Possenti, In Maritain, come del resto nella prospettiva filosofica dello stesso Possenti, «pensare l’essere e pensare la persona si collocano sullo stesso asse per un duplice motivo: il livello più alto dell’esistenza è l’esistenza in forma personale, nel senso che la persona costituisce l’essere più perfettamente essente; la persona esiste e non può che esistere se non nella forma della conoscenza, comprensione e apertura all’essere. [...] La persona è nell’essere e ne costituisce la più alta

<sup>52</sup> Cfr. J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d’Aquin: essais de métaphysique et de morale*, Hartmann, Paris 1947; tr. it. di R. Bartolozzi, Introduzione di V. Possenti, *Da Bergson a Tommaso d’Aquino, Vita e Pensiero*, Milano 1980.

<sup>53</sup> J. MARITAIN, *Confessione di fede*, in W. BURNETT (a cura di), *Questa è la mia filosofia*, cit., pp. 312-327, p. 312.

concretizzazione, il “principio-persona” non fa che portare a compimento il paradigma della metafisica dell’essere»<sup>54</sup>.

Maritain pone al centro della sua prospettiva filosofica la persona considerata nella sua interezza, cioè simultaneamente nelle sue componenti: psichica, biologica, sociale e spirituale. La proposta di Maritain è perciò quella di un “umanesimo integrale” (*humanisme intégral*)<sup>55</sup>: si tratta di una filosofia che vuole porre al centro dell’indagine l’uomo senza tralasciare qualche aspetto o senza ritenerne qualcuno come assoluto, sia esso di carattere materiale o spirituale. Una delle caratteristiche dell’impegno culturale di Maritain è anche costituita dalla rivendicazione del carattere umanistico che, secondo il filosofo, le scienze umane e sociali dovrebbero tornare ad assumere: le ricerche di carattere psicologico, pedagogico, sociologico e anche quelle di carattere politico ed economico non devono chiudersi in metodologie che mettono “tra parentesi” e quasi escludono l’umanità e la spiritualità della persona.

Maritain vuole evitare il rischio di un’antropologia parziale o riduttiva. Ispirandosi direttamente a San Tommaso egli ripropone una visione della persona umana nella sua integralità e nel suo armonico rapporto con se stessa, con gli altri e con la natura che la circonda: criticando le visioni antropologiche più riduzionistiche della modernità filosofica e cercando di dare una risposta agli intellettuali suoi contemporanei, come Sartre, intenti a mettere in luce quasi solo gli aspetti drammatici e paradossali dell’esistenza, Maritain torna a considerare l’uomo in una prospettiva di realismo cristiano, di ottimismo e di apertura alla speranza. Una speranza che feconda sia la dimensione storica (la pace tra le nazioni e un ordine giuridico internazionale) sia quella metastorica (*l’æterna beatitudo*): la speranza è quindi la virtù che orienta sia i fini infravalenti (la costruzione della città terrena) sia i fini ultimi (il Regno di Dio).

<sup>54</sup> V. POSSENTI, *Il nuovo principio persona*, Armando, Roma 2013, p. 28.

<sup>55</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Humanisme Intégral. Problèmes temporels et spirituels d’une nouvelle Chrétienté*, Aubier, Paris 1936; tr. it. di G. Dore, *Umanesimo integrale*, Presentazione di P. Viotto, Borla, Torino 1962.

Il “personalismo ontologico” di Maritain è, dunque, ricco di implicazioni etico-pratiche estremamente significative. In maniera simile a Mounier, anche se con differenti accentuazioni<sup>56</sup>, egli sottolinea questo elemento orientativo fondamentale: il vertice della persona umana è di natura metafisica, e pertanto sfugge ad ogni forma di radicale determinismo, sia esso linguistico, storico-culturale o politico. Maritain, in sintonia con Mounier e la tradizione filosofico-politica cristiana (basti pensare agli italiani Rosmini, Stefanini, Capograssi, Guardini o alla tedesca Edith Stein) ha sempre messo in rilievo il primato della persona nei confronti dello Stato: l’individuo nelle sue libertà fondamentali non può mai essere fagocitato da uno Stato etico o dalle sue istituzioni. È lo Stato che deve porsi a servizio della persona e non viceversa. La proposta teoretica di una “metafisica della persona” è pertanto ricca di fondamentali corollari anche sul piano sociale e giuridico. L’argomentazione che giustifica la presenza di un “eterno nell’uomo” comporta anche il possibile superamento del diritto positivo e il possibile trascendimento dell’ordine costituito: la persona

<sup>56</sup> Sulle differenze speculative ed etico-politiche delle prospettive di Mounier e Maritain ha particolarmente insistito anche ARMANDO RIGOBELLO (1924-2016): *Il “personalismo” di Jacques Maritain e di Emmanuel Mounier*, in AA. VV., *Jacques Maritain*, «Quaderni di Humanitas», Morcelliana, Brescia 1967, pp. 57-81. Non va tacito, inoltre, che l’anziano Maritain, negli anni Sessanta, ha criticato duramente un certo eccesso di retorica del personalismo legato alla rivista «*Esprit*», soprattutto a causa di un possibile svilimento del valore filosofico del personalismo stesso, ridotto a forme di moralismo o a strategie comunicative politiche, ormai logore, tipiche del mondo cattolico: «grazie, soprattutto, credo, a Emmanuel Mounier, l’espressione personalista e comunitario è diventata una torta alla crema per il pensiero cattolico e la retorica cattolica francese. Io stesso non sono in questo esente da responsabilità. In un’epoca in cui importava di opporre agli slogan totalitari un altro slogan [...] avevo anche io lanciato in uno dei miei libri di allora questa espressione [...], ma a vedere l’uso che se ne fa ora non ne sono molto fiero. Infatti, [...] è chiaro che tutte le simpatie vanno al *comunitario*» (J. Maritain, *Le paysan de la Garonne. Un vieux laïc s’interroge à propos du temps présent*, Desclée de Brouwer, Paris 1966; tr. it. di B. Tibi-letti, *Il contadino della Garonna. Un vecchio laico interroga se stesso sul mondo di oggi*, Morcelliana, Brescia 1969, p. 83).

è una “sproporzione costitutiva”, è continuo superamento dell’ordine stabilito. La persona umana – osserva Maritain – non si può mai risolvere compiutamente nello Stato o nella società: l’uomo non è ordinato alla comunità politica «*secundum se totum et secundum omnia sua*»<sup>57</sup>: la *civitas terrena* non esaurisce tutte le finalità dell’uomo: la politica e le istituzioni statali non sono che un mezzo per raggiungere altre finalità, finalità più alte e di natura meta-storica.

Nel tentativo di conferire solide basi speculative alle restaurate democrazie parlamentari dell’Europa, Maritain sostiene un “primo della persona” su qualsiasi forma di statalismo e di collettivismo. Per il filosofo, la persona umana, come “fine in sé”, preordina ogni forma sociale, e i diritti della persona prevalgono su ogni dispositivo sociale e ne condizionano la legittimità. Ciò che rende autentica la democrazia non è solo il configurarsi come “governo del popolo”, ma l’essere una forma politica che pone come suo fine il rispetto dei diritti della persona nella sua singolarità irripetibile<sup>58</sup>. Il *bonum commune* – viene riba-

<sup>57</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, 21, 4 ad 3.

<sup>58</sup> Maritain non si richiama espressamente a Rosmini (anche a causa della condanna ecclesiastica che per molti decenni ha gravato sul Roveretano), ma fa certamente sua la visione rosminiana della persona come «diritto sussistente», come «essenza stessa del diritto» (A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, [edizione originale 1841-1845], a cura di R. Orecchia, Ed. Nazionale, Cedam, Padova 1967, vol. I, p. 192) e la aggiorna tenendo presente il nuovo contesto filosofico-politico del secondo Dopoguerra. Anche il pensiero giuridico maritainiano può essere interpretato come una forma di “giuspersonalismo”. Su tale declinazione del diritto naturale Cfr., in particolare, G. LIMONE, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, Graf universitaria, Napoli 2005.

dito – coincide con l'esercizio e la preservazione dei valori della persona<sup>59</sup>. Il porre la *dignitas personae* come fine della prassi politica evita ogni forma di deriva totalitaria dello Stato<sup>60</sup> o di «ipertrofia dello Stato».<sup>61</sup>

Uno degli ulteriori meriti teorici della proposta di Maritain, a mio parere, può essere individuato nel recupero del rapporto tra trascendenza e politica: la trascendenza, di cui la persona umana è emblematica espressione, evita la tentazione sempre insorgente di “sacralizzare la politica”. Nella prospettiva ebraico-cristiana solo Dio, trascendenza di cui l'uomo è *imago*, è l'Assoluto ed è il Signore: tutto il resto è relativo,

---

<sup>59</sup> *Ibidem*. Come è noto, la nozione di *dignitas personae* ha una lunga tradizione che affonda le sue radici nel diritto romano, nella cultura ebraico-cristiana e nella filosofia medievale. Le stesse affermazioni di Kant sulla “dignità della persona” (*Würdigkeit der Person*) costituiscono una laicizzazione della prospettiva di San Tommaso secondo la quale la persona sarebbe sempre da considerare come “fine in sé” – (*Zweck an sich* nel linguaggio kantiano) – poiché essa è *imago Dei* ed è pertanto «*a Deo propter se quaesita in universo*» (Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles*, III, 112).

<sup>60</sup> Si noti che anche il giovane Norberto Bobbio nell'Italia degli anni Quaranta subì il fascino del personalismo e lo considerò una filosofia in grado di salvaguardare i diritti della persona in opposizione alle possibili ingerenze dello Stato autoritario. La sua prolusione del 1946 all'Università di Padova venne dedicata a *La persona e lo Stato*: «l'uomo, in quanto diviene persona, sorpassa continuamente lo Stato, e quindi non può essere racchiuso integralmente nei limiti dello Stato, perché ne va della sua possibilità stessa di allargare gli orizzonti della propria umanità, di irrobustire la propria personalità morale che si perfeziona soltanto nella libertà incondizionata della coscienza» (N. BOBBIO, *L'uomo e lo Stato*, saggio riedito in ID., *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, Donzelli, Roma, 1996, p. 83). Differentemente da Maritain, Bobbio ricerca una valenza laica del personalismo e si richiama alla tradizione kantiana. Talvolta non viene sufficientemente sottolineato che in Bobbio il personalismo è stato la matrice filosofica delle sue teorie sulla tolleranza e sul relativismo tollerante. In *Verità e libertà* (1960) egli afferma: «che la verità sia personale significa in fin dei conti che la molteplicità delle verità è giustificata dalla molteplicità e irriducibilità delle persone. [...] Il personalismo è il tentativo più radicale di prender atto della moltiplicazione all'infinito delle verità e insieme di rifiutare la soluzione scettica» (N. BOBBIO, *Verità e libertà*, in ID., *Elogio della mittezza e altri scritti morali*, Linea d'ombra, Milano, 1994, p. 64-65).

<sup>61</sup> L. Stefanini, *Personalismo sociale*, [la prima edizione del volume è del 1952], Introduzione di A. Rigobello, Studium, Roma 1979, p. 129.

finito, transeunte e fallibile. In tale concezione religiosa anche il potere politico viene desacralizzato e relativizzato. A tal proposito anche Dario Antiseri, proponendo una forma di liberalismo aperto alla trascendenza cristiana, ha correttamente osservato: «con il messaggio cristiano aveva fatto irruzione nel mondo l'idea che il potere politico non è il padrone della coscienza degli individui, ma che è la coscienza di ogni uomo a giudicare il potere politico. Per il cristiano solo Dio è il Signore, l'Assoluto. Lo Stato non è l'Assoluto: *Káysar* non è *Kýrios*. E con ciò il potere politico veniva desacralizzato, l'ordine mondano relativizzato e le richieste di Cesare sottoposte al giudizio di legittimità da parte di coscenze inviolabili, di persone “fatte ad immagine e somiglianza di Dio”»<sup>62</sup>.

Nel sottolineare la necessità di un recupero del rapporto tra politica e trascendenza, Maritain riprende motivi presenti nella *Lettera a Diogene* e nel *De civitate Dei* di Agostino, riattualizzandoli nel contesto storico del Novecento. Da questo punto di vista, le riflessioni di Maritain mostrano notevoli convergenze con quelle di Leo Strauss ed Eric Voegelin: in maniera affine a questi autori, anche il filosofo francese condanna gli esiti nefasti della “scienza politica moderna” fondata sulla nozione antropologica di “individualismo possessivo”<sup>63</sup>, e auspica la nascita di una “nuova scienza politica” in grado di portare un rinnovato

<sup>62</sup> D. ANTISERI, *Il liberalismo cattolico italiano dal Risorgimento ai nostri giorni*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010, p. 5.

<sup>63</sup> L'idea che la “scienza politica moderna” si origini da una visione dell'uomo negativa e pessimistica, caratterizzata da un radicale “individualismo possessivo”, viene bene espressa nel celebre volume di CRAWFORD B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1962; tr. it. di S. Borutti, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Prefazione di A. Negri, Isedi, Milano 1973. Profonde critiche all’individualismo moderno e alle sue degenerazioni patologiche più visibili – erosione del tessuto relazionale e comunicativo, perdita del legame sociale e indebolimento della comunità – sono state fatte anche da Elena Pulcini (1950-2021): si veda in particolare il suo volume *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

equilibrio tra l'etica e la politica, ricostituendo anche il nesso classico (platonico-aristotelico) tra verità e politica, tra *alétheia* e *politéia*.

*Un concetto di popolo che non degeneri in populismo*

A partire dagli anni Trenta e Quaranta il pensiero filosofico-politico di Maritain ha avuto un'ampia ricezione, segnatamente negli ambienti cattolici italiani ed europei, ma non solo<sup>64</sup>. Mi preme ricordare che alcune istanze tipicamente maritainiane – come l'attenzione ai limiti del potere, l'esigenza del libero sviluppo della persona umana, il rapporto tra lo Stato e le confessioni religiose, ecc. – sono state recepite anche da insigni membri dell'Assemblea costituente della Repubblica italiana: basti fare i nomi di Giorgio La Pira, Giuseppe Dossetti, Alcide De Gasperi, Aldo Moro e, non da ultimo, a donne quali Maria de Unterriechter, Elsa Conci e Laura Bianchini<sup>65</sup>. Lo stesso articolo primo della Costituzione della Repubblica Italiana è intriso di echi provenienti dalla cultura personalistica e dalla lettura delle opere di Maritain, al Maritain che proprio nel 1947 aveva pubblicato un'opera – *Les droits de l'homme et la loi naturelle* – nella quale venivano difesi «i diritti della persona operaia». La “Repubblica democratica fondata sul lavoro” è un'istituzione che ha preso piena coscienza, grazie anche all'apporto del socialismo e del pensiero cristiano, «della dignità del lavoro e della dignità operaia, della dignità della persona umana nell'operaio come tale»<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Cfr. B. HUBERT (sous la direction de), *Jacques Maritain en Europe, la réception de sa pensée*, Beauchesne, Paris 1996; O. COMPAGNON, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2003.

<sup>65</sup> Cfr. G. CAMPANINI, *Universi e percorsi di cultura politica democratica personalista*, in G. TONINI (a cura di), *Metamorfosi della democrazia*, Massimo, Milano 1985, pp. 195-228; P. DORIA, *Diffusione e recezione in Italia del pensiero politico di Jacques Maritain*, in ID., *La condanna della “dottrina Maritain”*, Aracne, Roma 2008, pp. 11-52; F. OCCHETTA, *Le tracce del pensiero di Maritain nella democrazia italiana*, «La civiltà cattolica», vol. 161, 2010, fascicolo 3835, pp. 43-49.

<sup>66</sup> J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 85.

Anche la visione del popolo come detentore originario della sovranità – presente nel primo articolo della Costituzione italiana – deve tanto alla ricezione italiana dell'autore francese. Seguendo una lunga tradizione che affonda le sue radici nella trattatistica giuridica medievale, Maritain ha proposto una concezione della sovranità “dal basso verso l’alto” e individua nel popolo la fonte di ogni potere: «omnis potestas a Deo sed per populum». Anche la sovranità popolare è tuttavia sempre tenuta al rispetto del diritto naturale: quest’ultimo precede la volontà del popolo e auspicabilmente la orienta: Maritain è perentorio nell’affermare che «una legge ingiusta, anche se esprime la volontà del popolo, non è legge»<sup>67</sup>. Secondo Maritain «il popolo è la sostanza stessa, la libera e vivente sostanza del corpo politico. Il popolo è al di sopra dello Stato, il popolo non è per lo Stato, ma lo Stato invece per il popolo»<sup>68</sup>. Ecco allora la definizione maritainiana di popolo, molto distante dal *Volk* di cui parlava il giurista Carl Schmitt<sup>69</sup>: per il filosofo francese «il popolo è la moltitudine delle persone umane che, riunite sotto leggi giuste e da una reciproca amicizia, per il bene comune della loro esistenza, costituiscono una società politica o un corpo politico»<sup>70</sup>. Il popolo diviene in Maritain una ulteriore fondamentale “categorìa del politico”: spetta al popolo esercitare un controllo sull’attività di governo e questo può avvenire all’interno della *public sphere*, tramite la libera costituzione di partiti e di gruppi di opinione spontanei, sorti dal tessuto civile. La prospettiva di Maritain tende verso forme di “popolarismo” e in questo

<sup>67</sup> J. MARITAIN, *Oeuvres complètes*, cit., vol. IX, p. 534.

<sup>68</sup> J. MARITAIN, *L’uomo e lo Stato*, cit., p. 29. Sui concetti di popolo, democrazia e sovranità nella visione maritainiana e, più in generale, personalistica si veda anche V. POSSENTI, *Popolo Stato Democrazia nel personalismo: quale sovranità?*, in C. DANANI (a cura di), *Democrazia e verità. Tra degenerazione e rigenerazione*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 119-137.

<sup>69</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Verfassungslehre*, Duncker und Humblot, München-Leipzig 1928; tr. it. e cura di A. Caracciolo, *Dottrina della Costituzione*, Giuffrè, Milano 1984, p. 319.

<sup>70</sup> J. MARITAIN, *L’uomo e lo Stato*, cit., p. 29.

elemento ha dei punti di convergenza con quella di Luigi Sturzo: Maritain e Sturzo sono accomunati nel proporre una nozione di popolo che sappia evitare il rischio del “populismo”<sup>71</sup>, un concetto di nazione che sappia evitare le degenerazioni nazionalistiche e una visione della sovranità che sappia allontanare i rischi, sempre ricorrenti, del sovranismo e dell’autoritarismo. Maritain e Sturzo condividono quindi l’istanza profonda di “demitizzare lo Stato”, di decostruire quello che Ernst Cassirer definisce come “il mito dello Stato”<sup>72</sup>, caratterizzante tanta parte della modernità filosofica e che ha trovato nell’Hegel dei *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821) la sua più alta celebrazione speculativa. «Lo Stato» – ribadisce Maritain – «non è la suprema incarnazione dell’Idea, come pensava Hegel; lo Stato non è una specie di superuomo collettivo; esso non è che un organo abilitato [dal corpo politico, cioè dai cittadini] a usare il potere e la coercizione, è composto di esperti o di specialisti dell’ordine e del benessere collettivo: è uno strumento al servizio dell’uomo. Mettere l’uomo al servizio di questo strumento è

<sup>71</sup> Sulle differenze profonde tra “popolarismo” e “populismo”, cfr., M. SERIO, *Populismo e culture politiche*, in R. CHIARELLI (a cura di), *Il populismo tra storia, politica e diritto*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2015, pp. 25-54.

<sup>72</sup> Cassirer sapeva bene come negli anni della crisi della Repubblica di Weimar fossero risorte nuove mitologie politiche di carattere populistico, razzista e irrazionale – quali i miti della stirpe eletta, dell’arianesimo, del *Führer* e dello “Stato provvidenza”: «in tutti i momenti critici della vita sociale dell’uomo» – egli afferma – «le forze razionali [...] non sono più sicure di se stesse [...] e non sono più in grado di combattere le potenze demoniache del mito [...]. Ritorna così l’ora del mito. Poiché il mito non è stato mai realmente vinto e soggiogato. [...] Il secolo XX, la grande età della tecnica, ha sviluppato una nuova tecnica del mito. [...] Distruggere i miti politici è impresa che supera le possibilità della filosofia» (E. CASSIRER, *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven 1946; tr. it. di C. Pellizzi, *Il mito dello Stato*, SE, Milano 2010, p. 298). «In un certo senso» – avverte l’autore tedesco – «il mito è invulnerabile. Esso è impervio alle argomentazioni razionali [...]. Ma la filosofia può farci comprendere l’avversario. Per combattere un nemico, lo si deve conoscere» (*ibid.*, p. 314).

una perversione politica. [...] A nessun titolo l'uomo è per lo Stato. Lo Stato è per l'uomo»<sup>73</sup>.

*Un'idea di nazione che non produca il nazionalismo*

Maritain valorizza nella giusta misura il concetto di nazione avendo ben presente il pericolo del nazionalismo ed evitando perciò qualsiasi declinazione di carattere etnicistico basata sull'endiadi “sangue e terra”<sup>74</sup>. La nazione costituisce «una comunità di uomini che diventa consapevole di se stessa, come la storia li ha fatti; che fa tesoro del passato, che si ama per quello che è o per quello che immagina di essere»<sup>75</sup>. Opponendosi al mito della “purezza del popolo originario” (l'*Urvolk* della cultura teutonica) e alle ideologie nazionalistiche del “recinto identitario”, Maritain ci tiene a sottolineare che «la nazione non è qualcosa di biologico come la razza. È qualcosa di etico-sociale»<sup>76</sup>, ma non di politico. In questo senso la nazione è «acefala»<sup>77</sup>, è una rete cosciente di rappresentazioni e di sentimenti comuni, costituisce una compagine etica e storico-linguistica, ma non direttamente politica e quindi guidata da una autorità o un capo: «il corpo politico si distingue dalla comunità nazionale»<sup>78</sup>.

Maritain da giovane aderì per qualche tempo all'Action Française, movimento della destra cattolica il cui ideologo fu Charles Maurras: tuttavia, subito dopo la condanna da parte della Santa Sede nel 1926

---

<sup>73</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 16.

<sup>74</sup> A questo riguardo si veda N. MERKER, *Il sangue e la terra. Due secoli di idee sulla nazione*, Editori Riuniti, Roma 2001; mi permetto di rinviare anche a un mio saggio: “*Ideologia della nazione*” e “*populismo etnico*”. *Le riflessioni storico-filosofiche di Nicolao Merker*, in R. CHIARELLI (a cura di), *Il populismo tra storia, politica e diritto*, cit., pp. 109-137.

<sup>75</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 9.

<sup>76</sup> *Ibidem*

<sup>77</sup> M. HAURIOU, *Principes de droit constitutionnel*, Librairie du Recueil Sirey, Paris 1923, p. 29 [citato da Maritain in *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 9].

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 11.

Maritain prese nettamente le distanze da questo movimento nazionalistico. Come osservano numerosi studiosi, l'allontanamento del giovane Maritain dall'integralismo cattolico e identitario di Maurras segna l'inizio della sua riflessione politica matura, caratterizzata da una radicale critica al «mito dello Stato nazionale»<sup>79</sup>. Egli si rese conto che «lo Stato, una volta identificato con la Nazione, o addirittura con la Razza [...], diventa uno Stato totalitario», il quale degenera «perdendo il senso dell'ordine oggettivo della giustizia e della legge, e deviando verso ciò che è proprio del comportamento sia della tribù, sia della comunità feudale»<sup>80</sup>. Maritain si rende conto che il nazionalismo finisce per negare lo “stato di diritto”, portando a forme di tribalismo e di accettazione supina degli ordini di un capo, il *Führerprinzip*, teorizzato anche dal giurista Carl Schmitt che *de facto* aderì al nazismo.

L'esperienza tragica dei fascismi europei, intrisi di un nazionalismo violento ed arrogante, fa comprendere a Maritain la necessità di una netta distinzione tra la comunità nazionale e la società politica, fondata sull'universalità del diritto e potenzialmente formata anche da differenti etnie e culture: «tutto al contrario del cosiddetto principio di nazionalità, la nazione dipende dall'esistenza del corpo politico, e non il corpo politico dall'esistenza della nazione. Non la nazione diventa uno Stato, ma lo Stato fa sì che la nazione prenda ad esistere. È così che una *federazione di Stati* multinazionale, come gli Stati Uniti, è al tempo stesso una *nazione multinazionale*»<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 11. Sulla presa di distanze di Maritain nei confronti dell'Action Française cfr. R. OMACINI, *Maritain e la crisi dell'«Action Française»*, in G. GALEAZZI (a cura di), *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, Massimo, Milano 1978, pp. 179-188; P. CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Cerf, Paris 1999.

<sup>80</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 11.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 12.

Maritain difende quindi l'idea di una cittadinanza inclusiva, costitutivamente aperta ai membri di ogni etnia e fondata sulla stessa universalità dei diritti umani. Come ha giustamente sostenuto anche Nicolao Merker, «affermare la prevalenza dei diritti umani generali è la risposta ai guasti tragici prodotti da due secoli di populismo etnico: il quale all'interno di qualunque comunità è stato il creatore instancabile di esclusioni invece che di inclusioni, esso dunque un fabbricatore di "estranei" e di discriminati»<sup>82</sup>. Mi preme sottolineare che Maritain teorizza la vita democratica come una costitutiva "apertura alla differenza", una apertura potenziale "a genti di ogni tribù, stirpe, popolo e nazione": quello delineato da Maritain è un paradigma di democrazia fondato sul pluralismo, sul rispetto della dignità umana, sul riconoscimento dei diritti inalienabili, sulla "inclusione dell'altro" e sulla giustizia sociale.

### *La "demo-exousía" e l'orizzonte cosmopolitico*

Maritain afferma che «la parola *democrazia* ha dato luogo a così tante confusioni e malintesi che sembrerebbe a volte augurabile di trovare una parola nuova per designare l'ideale di una comunità di uomini liberi»<sup>83</sup>: tale parola nuova, a mio parere, potrebbe essere quella di "demo-exousía", traducibile come "giusto governo del popolo". Mentre la parola *krátos* anche nel greco arcaico indica il potere inteso come forza e dominio militare, la parola *exousía* indica, invece, il potere collegato all'ambito semantico della giustizia<sup>84</sup>; per esempio: i

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>83</sup> J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 50.

<sup>84</sup> Si noti che il termine ma *exousía* (ἐξουσία) viene utilizzato anche da San Paolo nel celebre capitolo XIII della *Lettera ai Romani*, quando raccomanda il "dovere dell'obbedienza politica": «non c'è autorità se non da Dio (*non est potestas nisi a Deo*). Siate sempre sottomessi alle autorità costituite, poiché l'autorità viene da Dio». Come è noto, questo passo è stato spesso frainteso e ha portato ad una sorta di legittimazione divina di ogni autorità terrena, talvolta anche di quella tirannica e dittatoriale: basti pensare a come questo passo venne utilizzato negli anni Trenta dai *Deutsche Christen* per

magistrati, cioè gli amministratori della giustizia, erano indicati come *oi en tais exousiais* (*οἱ ἐν ταῖς ἐξουσίαις*). Nel termine di “*demo-exousía*” sarebbero perciò implicate tutte quelle caratteristiche fondamentali che Maritain ci ha indicato per il “giusto governo del popolo”: tra queste, il riconoscimento di ogni cittadino come persona depositaria di diritti inalienabili e la ricerca del bene comune.

Da notare, inoltre, è che Maritain, prendendo le distanze da ogni forma di chiusura nazionalistica e identitaria, si spinge a teorizzare l’oltrepassamento stesso dello Stato-nazione, il depositario di una sovranità *superiorem non recognoscens*. Negli anni Cinquanta non si parlava ancora di globalizzazione, tuttavia Maritain si rendeva conto dell’esistenza di una sempre più accentuata interdipendenza tra le nazioni. Nell’ultima parte di *Man and the State*, quella tra le più attuali all’interno della produzione politica maritainiana, egli avverte che «una interdipendenza essenzialmente economica non può che esasperare i bisogni antagonisti e l’orgoglio delle nazioni»<sup>85</sup>. Nelle sue riflessioni volte all’edificazione di una “pace perpetua” tra i popoli della terra, egli auspica il superamento del concetto moderno di sovranità dello Stato e si spinge a parlare di un “corpo politico mondiale” caratterizzato al suo interno dal pluralismo. In queste pagine egli proietta ad un livello cosmopolitico le sue riflessioni sulla “democrazia pluralista”. Maritain afferma che «l’unità di un corpo politico mondiale [...] non sarebbe neppure un’unità federale [come indicava il Kant di *Zur ewigen Frieden*], ma sarebbe piuttosto, diciamo così, un’unità pluralista, che non si realizzerebbe che

---

giustificare l’obbedienza al regime hitleriano. Per evitare ogni possibile faintendimento, va sottolineato un elemento decisivo ricavato dalla filologia: Paolo scrive in greco e per indicare il termine *potestas*, come ho già evidenziato, non usa *krátos* (κράτος), ma *exousía* (ἐξουσία), termine quest’ultimo collegato all’ambito semantico della giustizia. L’espressione di Paolo dovrebbe quindi essere più correttamente tradotta in latino in questa forma: «*non est iusta potestas nisi a Deo*».

<sup>85</sup> J. MARITAIN, *L’uomo e lo Stato*, cit., p. 188.

mediante o attraverso la permanente diversità dei corpi politici particolari, e che conserverebbe e favorirebbe questa diversità<sup>86</sup>. L’ideale al quale Maritain tende è la realizzazione di un “bene comune universale”, ovvero una pace stabile e duratura. Con il suo approccio “politico” all’integrazione mondiale egli ha anticipato quell’ideale di “democrazia cosmopolitica” (*Cosmopolitan Democracy*) che oggi è ampiamente discusso, teorizzato e auspicato da numerosi filosofi e politologi<sup>87</sup>.

### Summary

In this paper I analyze the ethical foundation of democracy theorized by the French philosopher Jacques Maritain, especially considering his book *Man and the State* (1951). He proposed an ideal of democracy based on the concepts of human dignity, common good, and respect of human rights. Therefore, he criticized the sovereignty of the modern state and the nationalism that led to the totalitarianism of the twentieth century. In the paper, particular attention is given to the most current aspects of Maritain’s political thought: the ideal of a “personalistic and cosmopolitan democracy.”

### Keywords

Jacques Maritain, Person and Personalism, French Political Philosophy, Theory of Democracy, Theory of Freedom

### Sommario

In questo saggio prendo in esame la fondazione etica della democrazia teorizzata dal filosofo francese Jacques Maritain, analizzando in particolare il suo volume *L’uomo e*

---

<sup>86</sup> Ibid., p. 206. Cfr. R. PAPINI, *L’Uomo e lo Stato. Il problema dell’organizzazione politica del mondo*, in V. AUCANTE - R. PAPINI (a cura di), *Jacques Maritain: la politica della saggezza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 93-102; V. POSSENTI, *Pace e guerra tra le nazioni. Kant, Maritain, Pacem in terris*, Studium, Roma 2014.

<sup>87</sup> Cfr. D. HELD, *Democracy and the Global Order. From Modern State to Cosmopolitan Democracy*, Polity Press, Cambridge 1995; tr. it. di A. De Leonibus, *Democrazia e ordine globale. Dallo Stato moderno all’ordine cosmopolitico*, Asterios, Trieste 1999; A. TARABO-RELLI, *Il cosmopolitismo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 2011. Cfr., anche, l’approccio più cauto e realistico di M. NUSSBAUM, *The Cosmopolitan Tradition: A Noble but Flawed Ideal*, Harvard University Press, Cambridge (US) 2019; tr. it. di M. Cupellaro, *La tradizione cosmopolita. Un ideale nobile ma imperfetto*, Bocconi Editore, Milano 2020.

*lo Stato* (1951). Egli propone una visione della democrazia basata sui concetti di dignità della persona umana, di bene comune e di rispetto dei diritti. Il filosofo ha perciò duramente criticato il modello di sovranità assoluta dello Stato moderno e il nazionalismo, fattori che nel Novecento hanno contribuito allo sviluppo dei totalitarismi. In questo saggio viene data particolare attenzione agli aspetti più attuali del pensiero politico di Maritain: tra questi vi sono sicuramente la prospettiva di una “democrazia personalistica e cosmopolitica”.

**Parole chiave**

Jacques Maritain, persona e personalismo, filosofia politica francese, teoria della democrazia, teoria della libertà



## La democrazia personalista e comunitaria nel pensiero di Jacques Maritain

di Amedeo Costabile

### *Introduzione*

Inizialmente vicino all'ambiente reazionario e monarchico dell'*Action française*, nel quale coltivava interessi prettamente speculativi, a partire dalla condanna del movimento guidato da Maurras da parte di Pio XI Jacques Maritain avvierà una lunga e feconda riflessione politica grazie alla quale diventerà una delle massime espressioni del pensiero democratico del XX sec.

È infatti in seguito alla condanna che Maritain pubblicherà *Primo dello Spirituale*, opera decisiva non solo perché, come ha osservato Valadier, vedrà «l'ingresso di Maritain nel campo del pensiero politico»<sup>1</sup>, ma più profondamente perché, come ha colto Claudel, segnerà uno spartiacque nei confronti del “moderno”, con inevitabili ripercussioni sul mondo cattolico francese<sup>2</sup>. Nondimeno, lo stesso

---

<sup>1</sup> Cfr. P. VALADIER, *Jacques Maritain: une philosophie politique pour aujourd’hui*, in Y. FLOUCAT, *Maritain ou le catholicisme intégrale et l’humanisme démocratique*, Téqui, Paris 2003, p. 85. Come testimoniò Raissa Maritain: «fu per dissipare ogni equivoco, come per preservare a se stesso i dati della filosofia pratica che Jacques Maritain, uscendo dalle regioni della speculazione metafisica, intraprese le sue opere di filosofia politica, di cui la prima è *Primauté du Spirituel*». R. MARITAIN, *I grandi amici*, Vita e Pensiero, Milano 1966, pp. 372-373. Lo stesso Jacques Maritain ha ammesso: «allora incominciò per me un periodo di riflessione dedicata alla filosofia morale e politica, in cui tentai di riscoprire le linee di una politica cristiana autentica e di stabilire, alla luce della filosofia della storia e della cultura, il vero significato dell’ispirazione democratica e la natura del vero umanesimo che aspettiamo». *Ibid.*, p. 370.

<sup>2</sup> Paul Claudel individuò in *Primo dello Spirituale* l'inizio di una riflessione matura e di una proposta filosofica costruttiva: «segna una data e un tornante, chiude

Borne ha sottolineato come la condanna di Pio XI abbia sortito l'effetto di aprire una crisi di liberazione del pensiero cattolico francese, spesso prigioniero di un atteggiamento antimoderno, di cui Maritain sarà il principale araldo<sup>3</sup>.

La sorgente della visione democratica di Maritain non è perciò da ricondurre alla messa in discussione dei principi metafisici e spirituali che animavano la sua ricerca intellettuale, quanto piuttosto ad un approfondimento degli stessi, proiettati nell'ordine pratico del sapere e tali da ispirare un *umanesimo dell'Incarnazione*. Vi è infatti un filo rosso che da *Primato dello Spirituale* conduce a *Umanesimo integrale* nel quale egli prefigura l'ideale storico concreto di una nuova cristianità e in cui prende corpo la sua proposta democratica.

Il valore “sacro” della persona, pietra angolare di una democrazia sostanziale, trova infatti, per Maritain, il suo autentico fondamento nella sfera prepolitica e in particolare nella metafisica di Tommaso d’Aquino che il nostro considera *l’Apostolo dei tempi moderni*. Nella prospettiva della filosofia dell’essere dell’Aquinata, la persona costituisce infatti il soggetto ontico della natura, il principio e il fine di essa, il punto verso cui tutto l’universo è ordinato e in cui esso prende coscienza di sé. Da questo punto di vista, la persona è «d’essere più perfettamente essente»<sup>4</sup>; essa è il principio che porta «a compimento

---

un’era e stabilisce definitivamente dei principi», Lettera di P. Claudel a J. Maritain (9 agosto 1927), citata in P. VIOTTO, *Le Grandi amicizie*, Città Nuova, Roma 2008, p. 256.

<sup>3</sup> Come ha evidenziato giustamente Borne: «La condanna dell’*Action française*, non liberò soltanto Maritain, essa fu anche un evento liberatore per il cattolicesimo francese che liberato almeno in alcune delle sue élites politiche, sociali, apostoliche da timori infantili e da nostalgie senili, si trovava in condizione di esplorare nuove vie, di manifestare la sua presenza al centro delle speranze e inquietudini di un mondo che esso aveva guardato con ostilità così a lungo e così tenacemente». E. BORNE, *Maritain nella vita culturale francese influenza e resistenza*, in AA.VV. *Jacques Maritain e la società contemporanea*, a cura di R. Papini, Massimo, Milano 1978, p. 87.

<sup>4</sup> V. POSSENTI, *Il principio persona*, Armando Editore, Roma 2006, p. 21.

il paradigma della metafisica dell’essere»<sup>5</sup>, come ha scritto magistralmente Possenti.

Si può pertanto concludere, come afferma lucidamente Viotto, che «il primato spirituale significa anche il primato della persona nella società»,<sup>6</sup> ispirando una visione politica, economica e sociale capace di valorizzare pienamente l’uomo nella sua integralità. Lo stesso Giorgio La Pira ha avuto modo di esprimere la gratitudine di tutta una generazione di democratici cristiani che riconobbe in Maritain uno dei riferimenti più autorevoli: «*Primato dello spirituale* fu per noi tutti come una stella orientatrice del nostro cammino spirituale e culturale: fu come la stella dell’anima che ci indicò Dio, primo conosciuto e primo servito! Quanta luce e quanto bene traemmo da quel libro meditato ed ispirato, il quale tanto sostanzialmente si collega a *Umanesimo integrale*»<sup>7</sup>.

Tuttavia, pur definita nelle sue linee essenziali, la riflessione democratica di Maritain necessitava di essere meglio precisata, soprattutto rispetto ai contenuti concreti. Decisivo, da questo punto di vista, sarà “l’esilio americano” dal momento che, nel confronto con l’esperienza americana, riuscirà a conciliare l’ispirazione cattolica con la tradizione liberale. A tal proposito, è stato giustamente osservato come, proprio negli Stati Uniti, Maritain abbia fatto dei valori repubblicani il campo di applicazione della filosofia tomista di cui *L’uomo e lo Stato*, opera scritta in inglese e pubblicata nel 1951, rappresenta l’espressione più compiuta<sup>8</sup>. In essa la fede nei diritti dell’uomo si trova pienamente giustificata dalla capacità della ragione di riconoscere la legge naturale in una prospettiva ontologica:

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> P. VIOTTO, *Il Primato dello Spirituale: “fare la verità nella carità”*, in *La politica ne la Primaute du spirituel di Jacques Maritain*, a cura di G.G. Curcio, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p. 85.

<sup>7</sup> Citato in AA.VV. *Jacques Maritain protagonista del XX secolo*, Massimo, Milano 1984, p. 20.

<sup>8</sup> H. BARS, *Il pensiero politico di J. Maritain*, Morcelliana, Brescia 1965, p. 128.

«Vogliano cercare di stabilire la nostra fede nei diritti dell'essere umano sulla base di una vera filosofia? – si chiede Maritain – Questa vera filosofia dei diritti della persona umana è fondata sul vero concetto della legge naturale considerata in una prospettiva ontologica, e in quanto trasmette attraverso le strutture e le esigenze essenziali della natura creata la sapienza dell'Autore dell'Essere»<sup>9</sup>.

Questo legame tra i diritti dell'uomo e la legge naturale, caposaldo dell'intera riflessione democratica di Maritain già a partire dagli anni Trenta, riemergerà in realtà con forza dalla storia stessa nel momento in cui la barbarie nazista mostrava le conseguenze ultime di una ideologia fondata sull'oblio della legge naturale e di conseguenza sulla negazione dei diritti umani. Non a caso, nell'opera di ricostruzione democratica del dopoguerra, il rilancio della «fede nei diritti umani», come si esprimerà anche il preambolo della nuova Carta delle Nazioni Unite, troverà l'alleato più prezioso nella riabilitazione della legge naturale, base giuridica delle sentenze di condanna del Tribunale di Norimberga contro i crimini commessi dai nazisti.

Nel cercare di delineare i fondamenti e le categorie della democrazia personalista e comunitaria, quale compimento della riflessione politica di Maritain, si analizzerà il carattere *oggettivo* e *soggettivo* della legge naturale dalla quale, come accennato, trae fondamento il credo della libertà. In seguito, si prenderà in esame il rapporto tra persona e bene comune, per giungere infine a definire l'ideale democratico come governo popolare al servizio dei diritti della persona e della sua integrale libertà di sviluppo.

### *I diritti dell'uomo e la legge naturale*

Che la legge naturale costituisca il sigillo della dignità dell'uomo emerge sin dalle prime pagine de *L'uomo e lo Stato*.

---

<sup>9</sup> J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, Marietti 1820, Genova 2003, p. 83.

«La dignità dell'uomo – scrive Maritain – è un'espressione che rischia di non vuol dire nulla se non significa che per legge naturale, la persona umana ha il diritto di essere rispettata, è soggetto di diritto e possiede dei diritti»<sup>10</sup>.

Il concetto di legge naturale per Maritain, pur avendo la sua origine molto lontana nel tempo, ha trovato in Tommaso d'Aquino la sua forma propria e definitiva: «lui solo ha dato una dottrina dell'argomento una dottrina del tutto coerente»<sup>11</sup>. Un giudizio simile è stato espresso anche da Pietro Piovani, il quale, pur criticando la scuola del diritto naturale, «riconosceva che la sua teoria aveva raggiunto un punto apogeo nella dottrina tomista»<sup>12</sup>.

La legge naturale è tale perché esprime la normalità di funzionamento della natura umana. Da questo punto di vista, l'errore di Kant è stato quello di far coincidere la legge naturale con un codice di prescrizioni e di decreti emessi dalla ragione *a priori*, col risultato di materializzare la legge naturale e di porla su una sorta di piano inclinato che ha coinciso con la sua moltiplicazione fino a farla apparire una superstizione<sup>13</sup>. In realtà, essa esprime innanzitutto un dato ontologico comune, dal momento che ogni natura ha una sua normalità di svolgimento: ciò accade anche per la natura umana. Ogni uomo infatti è tale perché

---

<sup>10</sup> J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, in ID., *Cristianesimo e democrazia*, Comunità, Milano 1953, p. 111; «se l'affermazione del valore e della dignità è un non senso – continua Maritain – l'affermazione dei diritti naturali dell'uomo è anch'essa un non senso». *Ibid.*, p. 90.

<sup>11</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 83.

<sup>12</sup> Citato in V. Possenti, *Le società liberali al bivio*, Marietti, Genova 1991, p. 52.

<sup>13</sup> «Il razionalismo del XVIII sec. ritenne che la legge venisse o scoperta in Natura o dedotta a priori dalla conoscenza concettuale o razionale da qui imposta alla vita umana dai filosofi e dai legislatori come un codice di proposizioni geometriche. Non c'è da stupirsi, quindi che alla fine otto o più nuovi sistemi di legge naturale facessero la loro apparizione ad ogni fiera dei venditori di libri di Lipsia alla fine del XVII, secolo». J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, in ID., *Cristianesimo e democrazia*, cit., p. 164.

formato da una determinata essenza, da una struttura intelligibile che lo rende appunto *umano*: egli possiede quindi una legge naturale, necessaria per il suo svolgimento. Questo dato ontologico è il primo elemento fondamentale della legge naturale, ed è oggettivo.

Ma la legge naturale è tale anche a motivo del fatto che è conosciuta *naturalmente* dalla ragione, ed è questo un secondo elemento fondamentale, di natura gnoseologica, riferito non più all'oggetto ma al soggetto. La legge naturale si conosce infatti a partire dall'esperienza, nel legame tra la ragione pratica e la realtà, ed è soprattutto per tali motivi che «questa conoscenza – afferma Maritain – è classica della scuola tomista»<sup>14</sup>. La conoscenza della legge naturale non avviene infatti in modo astratto per concetti o dimostrazioni, alla maniera geometrica, ma attraverso inclinazione e tramite l'esperienza.

In una formula sintetica, la coscienza morale raggiunge la conoscenza della legge attraverso l'esperienza per connaturalità.<sup>15</sup> Accade così che l'intelletto per formare un giudizio «ascolta e consulta quella specie di canto prodotto nel soggetto dalla vibrazione delle sue tendenze interiori»,<sup>16</sup> per poi affermare *ita est*. La funzione del giudizio non è una mera funzione “intellettuale”, piuttosto è una funzione vitale ed esistenziale capace di espandere l'uomo interiore.

Da questa legge, discendono le cose da fare e da non fare. Tuttavia, originariamente l'uomo possiede di essa una conoscenza crepuscolare

<sup>14</sup> «Tommaso d'Aquino si riferisce in questo caso allo pseudo-Dionigi *De divinis nominibus* (capitolo II) ed all'*Eтика Nicomachea* (libro X capitolo V), nella quale Aristotele afferma che *l'uomo virtuoso è la regola e la misura delle azioni umane*». J. MARITAIN, *La conoscenza per connaturalità*, in ID., *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1991, p. 152.

<sup>15</sup> Spiega Maritain: «quando un uomo adotta una libera decisione, egli prende in considerazione non solamente tutto ciò che possiede di conoscenza morale e di informazione effettiva, e che si manifesta in lui per mezzo di concetti e di nozioni, ma anche tutti gli elementi segreti di valutazione che dipendono da ciò che egli è, e che vengono conosciuti da lui attraverso l'inclinazione, attraverso le proprie effettive e le proprie virtù». *Ibid.*, p. 160.

<sup>16</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 90.

riuscendo soltanto a determinare che bisogna fare il bene ed evitare il male. Per completarsi essa ha perciò bisogno sia dell'opera della ragione che dell'aiuto divino. Scrive infatti Maritain:

fu necessario che Dio stesso intervenisse per aiutare la povera natura umana nella sua ricerca di questa legge. Poiché Dio ha parlato agli uomini, ha dato loro, per tutto quello che riguarda la loro salvezza, la sua Legge positiva rivelata. E questa, certo, trascende la legge naturale: essa infatti comunica dei misteri che toccano la vita stessa di Dio. Ma lungi dal contraddirre la legge naturale, essa la esprime, ne sollecita l'espressione, potremmo dire<sup>17</sup>.

Vi sono dunque, a proposito della legge naturale, due ordini che bisogna tenere ben distinti: il primo oggettivo, quello della legge naturale in quanto tale, il secondo soggettivo, quello della legge naturale in quanto conosciuta. Questo secondo requisito è vieppiù necessario, dal momento che la legge deve essere conosciuta per poter avere forza di legge.

*Rebus sic stantibus*, Maritain conclude che soltanto con la manifestazione integrale della ragione, che avviene nello spazio, attraverso il contributo dell'umanità, e nel tempo, per via della progressività dell'intelletto, la legge naturale manifesterà il suo compimento, liberando progressivamente i diritti dell'uomo. L'uomo ha dei diritti infatti nella misura in cui riconosce e aderisce alla legge naturale, realizzando le inclinazioni essenziali della sua natura umana. Si giunge così al valore ontologico dell'uomo che dobbiamo ora mettere in piena luce per cogliere il nucleo fondante della proposta democratica di Maritain.

### *La persona e il bene comune: i principi di una società democratica*

Conoscere l'uomo significa penetrare un grande mistero, essendo egli un orizzonte sospeso tra due mondi, quello materiale e quello spirituale, come lo stesso Maritain ha evidenziato:

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 89.

esso accoglie e porta al loro punto più alto le oscure energie del senso e dell'istinto, della spinta vegetativa e della materia. E con la sua parte principale vive a somiglianza di uno spirito, e può compitare le cose divine. Siccome la sua anima è spirituale, egli possiede la dignità eminente di essere una persona che ha la padronanza delle proprie azioni<sup>18</sup>.

Ciò non implica che *ipso facto* l'uomo abbia due nature; egli è piuttosto uno spirito incarnato. Altrimenti detto, l'uomo è un tutt'uno in quanto ciascuno di noi è insieme individuo e persona, costituito interamente di spirito e di carne: «io sono – afferma Maritain – tutto individuo in ragione di ciò che mi viene dalla materia, e tutto persona in ragione di ciò che mi viene dallo spirito»<sup>19</sup>.

Non un mero individuo, una semplice particella del cosmo, una pura natura come lo è l'animale, l'uomo è una perfezione in quanto esiste personalmente: è cioè un essere vivente dotato della libertà di indipendenza e del libero arbitrio, ed in quanto tale domina il cosmo. Nello stesso tempo, non è una pura intelligenza o una pura persona, dal momento che, essendo costituito di materia, si trova al grado più basso degli spiriti;<sup>20</sup> è un «essere fatto di materia e di spirito, il cui il corpo ha potuto emergere dall'evoluzione storica delle forme animali, ma la cui anima immortale proviene direttamente dalla creazione divina», conclude Maritain<sup>21</sup>.

Nonostante egli sia un'unica sostanza, è necessario però distinguere l'individualità dalla personalità, penetrando le diverse specificità

---

<sup>18</sup> J. MARITAIN, *Riflessioni sull'intelligenza*, Massimo, Milano 1987, pp. 260-261.

<sup>19</sup> J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1948, p. 19.

<sup>20</sup> «L'essere umano è una persona, cioè un universo di natura spirituale, dotato della libertà di scelta e destinato alla libertà di autonomia: non è pura persona più di quanto non sia pura intelligenza. Al contrario così come è al più basso gradino nella scala dell'intellettualità, così è anche al più basso gradino in quella della personalità», J. MARITAIN, *Per una politica più umana* Morcelliana, Brescia 1979, p. 19.

<sup>21</sup> J. MARITAIN, *Qu'est-ce que l'homme?*, in *Pour la Justice, Articles et Discours*, Editions de la Maison Française, New York 1945, p. 109.

metafisiche in quanto fondamentalmente distinte e capaci di creare «in ciascuno di noi, due attrazioni l'una con l'altra in conflitto»<sup>22</sup>. Vediamole.

La radice ontologica dell'individuo è la materia, pertanto la caratteristica dell'individualità è quella di essere *materia signata quantitate*, «in quanto questa domanda di occupare nello spazio una posizione distinta da un'altra posizione. La materia è essa stessa una sorta di non essere, una semplice ricettività e di mutabilità sostanziale, un'avidità per l'essere»<sup>23</sup>. Sul versante dell'individualità l'uomo si presenta come una parte, un punto dell'universo, un frammento di una specie sottoposto al determinismo del mondo fisico. La materia infatti è causa di divisione, perché la mia individualità è ciò che mi rende diverso dagli altri: l'«io», in tal modo, risulta misurato soltanto dalla strettezza del proprio *ego*.

All'opposto, la caratteristica della personalità è lo spirito, meglio la *sussistenza* dello spirito. Questo privilegio specifica ontologicamente la persona umana tale da costituirla quale essere capace di possedersi, di essere padrone di se stessa come un tutto. La sussistenza dello spirito, osserva Maritain, è «una firma o un suggello che la mette in condizione di possedere la sua esistenza, di completarsi liberamente e di darsi»<sup>24</sup>. Essa indica, in primo luogo, un'esistenza capace di esistere *in sé*, manifestando la sua unicità e irripetibilità. In secondo luogo, esprime il valore di un'esistenza capace di esistere *per sé* e non in funzione di altri. Dalla sussistenza discendono quindi i caratteri di totalità e di indipendenza che rendono la persona fondamentalmente incomunicabile, inalienabile e irripetibile, cifra di un autentico personalismo. Come infatti sostiene Guardini:

---

<sup>22</sup> J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, in ID., *Cristianesimo e democrazia*, cit., p. 65.

<sup>23</sup> J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., p. 16.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 25; sulla nozione di sussistenza, cfr., J. MARITAIN, *Breve trattato sull'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 51-55.

Persona significa che io, nel mio essere, in definitiva non posso venir posseduto da nessun'altra istanza, ma che mi appartengo. [...]. Persona significa che io non posso essere abitato da nessun altro, ma che, in rapporto a me, sono solo con me stesso; non posso essere rappresentato da nessun altro, ma io sono garante per me; non posso essere sostituito da nessun altro, ma sono unico<sup>25</sup>.

Alla luce di tutto ciò, si comprende come la sussistenza rivelì tutta la dignità di un essere razionale che esiste nella forma più elevata, ovvero che *esiste* in senso proprio, dirigendosi da se stesso. In quanto tale, la persona è ciò che vi è nobile e più perfetto in tutta la natura. Questa espressione costituisce il cuore di un'autentica antropologia, ed è merito di Tommaso d'Aquino averla saputa rigorosamente giustificare da un punto di vista filosofico: «persona – afferma san Tommaso – significa quanto di più perfetto vi è nella natura, ossia qualcuno che sussiste in una natura razionale»<sup>26</sup>.

La persona tuttavia essendo *umana*, cioè definita come detto anche dalla materia, esiste allo stato d'abbozzo. Pertanto, per l'intera vita egli dovrà sforzarsi di far crescere la sua personalità, di rinnovarsi nell'interiorità prendendosi tra le mani, in un compito infinito. Si badi, egli è già persona, ma la personalità è in divenire e si acquista con atti secondi nel costante sforzo di adesione alla legge naturale attraverso cui la persona diventa ciò che già essenzialmente è. In definitiva, afferma Maritain:

[L'uomo] non nasce libero se non nelle potenze radicali del suo essere; diventa libero; e facendo a se stesso la guerra e grazie a molti dolori; con lo sforzo dello spirito e della virtù, esercitando la sua libertà conquista la

---

<sup>25</sup> R. GUARDINI, *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, La Scuola, Brescia 1987, pp. 181-182; Cfr. B. MONDIN, *L'uomo chi è. Elementi di antropologica filosofica*, Massimo, Milano 1989, pp. 374-375.

<sup>26</sup> «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsystem in rationali natura». TOMMASO D'AQUINO, *Somma. theologica*. I, q. 29, a. 3.

sua libertà: perché alla fine delle fini gli sia data di quanto migliore non la sperasse<sup>27</sup>.

L'uomo è pertanto persona dall'utero al sepolcro; da questo punto di vista, l'impegno a trasformare l'uomo, proprio dei totalitarismi del secolo scorso e tipico anche di un certo trasmumanesimo nell'età della tecnica in cui viviamo, implica il tentativo, sempre fallimentare, di negare la natura specifica della persona, che finisce per ritrovarsi interamente asservita al Potere<sup>28</sup>.

A differenza dell'individualità, che in virtù della sua forma animatrice che è la materia tende alla divisione e all'isolamento, la personalità orienta l'uomo verso l'apertura e la comunione, facendone, sottolinea Maritain, «un tutto aperto e generoso»<sup>29</sup>. In virtù delle sue perfezioni spirituali della conoscenza e dell'amore, che derivano dalla sovrabbondanza iscritta nel suo essere, la persona esige di vivere con gli altri e per gli altri e a completarsi nelle formazioni comunitarie e sociali: «da persona tende di per sé alla vita sociale, è un tutto che domanda di unirsi ad altrettanti tutto nelle comunicazioni spirituali dell'intelligenza e dell'amore»<sup>30</sup>. Essa si realizza dunque espandendosi: «non si tratta – avverte Maritain – soltanto dei bisogni materiali, bisogno di pane, di vestiti, di ricovero e anzitutto si tratta dell'aiuto di cui egli ha bisogno per fare opera di ragione e di virtù, cosa che risponde al carattere specifico dell'essere umano»<sup>31</sup>. La libertà, intesa quale realizzazione integrale di sé, non finisce, come afferma il dogma liberale, dove inizia la libertà dell'altro, ma si compie nell'amore, dono gratuito di sé mediante cui l'altro diventa me stesso. Nell'apertura all'altro la persona trova la sua unità.

---

<sup>27</sup> J. MARITAIN, *Per una politica più umana*, cit., p. 16.

<sup>28</sup> Sul punto cfr. l'illuminante V. POSSENTI, *L'uomo postmoderno*, Marietti 1820, Genova 2009.

<sup>29</sup> J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., p. 26.

<sup>30</sup> J. MARITAIN, *Strutture politiche e libertà*, Morcelliana, Brescia 1969, p. 42.

<sup>31</sup> J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., p. 21.

Il grande filosofo Emmanuel Mounier, fondatore della rivista *Esprit* con cui il personalismo, almeno quello di ispirazione cristiana, si è proposto negli anni Trenta del secolo scorso come alternativa alle derive totalitarie del XX sec., ha scritto che l'esperienza fondamentale della persona «contrariamente ad un'opinione corrente, non è l'originalità, il mantenere le distanze, l'affermazione solitaria; non è il distacco, ma la comunicazione»<sup>32</sup>. La persona sorge dirigendosi verso l'esterno, accettando una realtà che la precede e la provoca. In tal senso, il soggetto, continua Mounier, «non può ritrovarsi e fortificarsi se non attraverso la meditazione dell'oggetto: bisogna uscire dall'interiorità per poter mantenere l'interiorità»<sup>33</sup>. La persona è rapporto, relazione costitutiva con l'altro. «La prima esperienza della persona – conclude Mounier – è l'esperienza della seconda persona. [...]. Quando la comunicazione si allenta o si corrompe, io perdo profondamente me stesso: ogni follia è uno scacco al rapporto con gli altri: l'altro diventa *alienus* ed io a mia volta divento estraneo a me stesso alienato. Si potrebbe quasi dire che io esisto soltanto nella misura in cui esisto per gli altri, e al limite che essere significa amare»<sup>34</sup>. Il segreto della legge naturale è racchiuso nell'amore, vale a dire nell'affermazione dell'altro quale compimento di sé.

In secondo luogo, la persona chiede di vivere in società in ragione dei suoi bisogni materiali, dal momento che è una realtà non solo spirituale ma anche materiale. La nozione di persona umana è pertanto correlativa a quella di bene comune. La persona in quanto un'unità sociale non può restare un *io* isolato ma esige di diventare un *noi*, cioè di realizzare il bene della comunità. In questo senso, il bene comune è *bonum honestum*, come afferma Maritain:

---

<sup>32</sup> E. MOUNIER, *Il personalismo*, AVE, Roma 2004, p. 57.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 60.

Il bene comune non è soltanto un insieme di vantaggi e di utilità, ma rettitudine di vita, fine buono in sé-ciò che gli antichi chiamavano *bonum honestum*, bene onesto; perché da una parte assicurare l'esistenza della moltitudine è cosa moralmente buona in se stessa; e d'altra parte è un'esistenza giusta e moralmente buona della comunità che dev'essere in tal modo assicurata, ed è soltanto a questa condizione, a condizione d'essere secondo la giustizia e la bontà naturale, che il bene comune è quel bene che è bene d'un popolo, d'una città e non il bene di un'associazione di gangster e di assassini<sup>35</sup>.

Dalla superiorità del bene comune sul bene particolare del singolo prende forma l'idea di una società politica personalista e comunitaria che nel mondo moderno non si è mai inverata pienamente. Al contrario, spesso le filosofie politiche moderne, avendo confuso la persona con l'individuo, hanno ridotto l'uomo ad una particella del cosmo, preda di istinti e di passioni, schiavo degli avvenimenti e inginocchiato dinanzi agli idoli, distorcendo, nello stesso tempo, la nozione di bene comune e sostituendola piuttosto con quella di bene pubblico, come di quel bene proprio di una collettività animale nel quale l'uomo sarebbe la parte da asservire al tutto collettivo rappresentato dallo Stato.

In realtà, il bene comune è il bene delle persone e in quanto tale non può mai sostituirsi ad esse. Da una parte, infatti, resta vero che il fine dal singolo è il bene comune, il bene della comunità; dall'altra, questo stesso bene «è comune perché viene ricevuto in persone ognuna delle quali è come uno specchio del tutto»<sup>36</sup>. Diciamo allora che il bene comune presuppone le persone e si compie in loro, secondo un movimento circolare che Tommaso d'Aquino ha giustificato filosoficamente in due testi che sono di un'importanza capitale. Da una parte, scrive Tommaso, «ogni persona individuale si riferisce all'intera comunità come la parte al tutto»<sup>37</sup>. Con ciò, egli ha espresso il principio

---

<sup>35</sup> J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., p. 23.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>37</sup> «Persona comparatur ad communitatem sicut pars». TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*. II-II 61, 1.

classico di ogni società politica, per cui la persona in virtù di *certe* cose presenti in lei, ovvero in ragione del suo essere individuo, essa è parte della comunità e ordinata al bene comune di essa.

D'altra parte, in ragione delle cose *fondamentali* che sono nella sua natura di persona, ovvero in virtù del fatto che l'uomo è immagine di Dio, la persona si eleva al di sopra della società politica e la finalizza: «l'uomo non è ordinato alla società politica secondo tutto se stesso e secondo ciò tutto ciò che è in lui»<sup>38</sup>. Queste due proposizioni costituiscono i capisaldi su cui Maritain ha edificato la sua idea di democrazia personalista e comunitaria, fondando il concetto autentico di bene comune come quel bene che, conclude Maritain:

racchiude la somma o l'integrazione sociologica di tutto ciò che v'è di coscienza civica, di virtù politiche e di senso del diritto e della libertà, e di tutto ciò che v'è di attività di prosperità, materiale e di ricchezze dello spirito, di sapienza ereditaria messa inconsciamente in opera, di rettitudine morale, di giustizia, d'amicizia, di felicità e di virtù e di eroismo, nelle vite individuali dei membri della comunità, secondo che tutto questo è, in una certa misura comunicabile, e si riversa in una certa misura su ciascuno ed aiuta così ciascuno a completare la sua vita e la sua libertà di persona. Tutto questo fa la buona vita umana della moltitudine<sup>39</sup>.

### *Il popolo e lo Stato: per una democrazia vivente*

Le riflessioni sul bene comune ispirano il modello di democrazia che chiamiamo personalista e comunitaria perché imperniata appunto attorno a *due realtà morali essenziali*: la dignità della persona e l'amicizia civile. Quest'ultima è la forma animatrice della società in quanto capace di fare della moltitudine un *popolo*, condizione imprescindibile dell'attuarsi di una democrazia vivente.

---

<sup>38</sup> «Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua». *Ibid.*, I, II, 21, 4, ad 3.

<sup>39</sup> J. MARITAIN, *La persona umana e il bene comune*, cit., p. 23.

Nell'opera *L'uomo e lo Stato*, Maritain si sofferma lungamente sul significato politico del termine “popolo”, sottolineandone l’importanza capitale tra le diverse categorie politiche. Il filosofo francese chiarisce infatti che «il popolo è la moltitudine di persone umane riunite sotto giuste leggi e da una reciproca amicizia per il bene comune della loro esistenza umana»<sup>40</sup>. Da questo punto di vista, «il popolo è la libera e vivente sostanza del corpo politico»<sup>41</sup>. Richiamando lo storico discorso di Lincoln<sup>42</sup>, Maritain definisce infatti la democrazia come governo del popolo, dal popolo e per il popolo, distinguendo le tre parti essenziali di uno stesso contenuto che vede nel popolo la fonte, il mezzo e il fine della legittimazione politica.

Dicendo «del popolo», si vuole indicare come esso eserciti un diritto all’autogoverno tale da farne il *prius* del corpo politico. I governanti sono così investiti e resi partecipi della stessa autorità che appartiene al popolo, ma, in quanto vicarianti e cioè immagine del popolo, essi esercitano tale autorità non in maniera separata dal popolo ma in comunione esistenziale con esso<sup>43</sup>. In questo senso, il potere resta fondamentalmente nel popolo, eliminando alla radice ogni pretesa ragion di Stato per il quale quest’ultimo si considererebbe un fine superiore agli interessi del popolo<sup>44</sup>.

Con l’accezione «dal popolo», si vuole ribadire come l’autorità politica ricavi dal basso la legittimità per esercitare il comando. Da questo punto vista, sottolinea Maritain, «ciò che la costituisce in proprio come democrazia, è che essa fa di questo vicariato la legge tipica della sua struttura autoritativa in modo tale che l’autorità, passando attraverso

<sup>40</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo stato*, cit., p. 29.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>42</sup> «È piuttosto meglio per noi dedicarci al grande compito che rimane davanti a noi [...] che il governo del popolo, da parte del popolo, per il popolo non scompaia dalla terra». A. LINCOLN, *Discorso di Gettysburg*, 19 novembre 1863.

<sup>43</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Esistere col popolo*, in ID., *Scritti e manifesti politici (1933-1939)*, a cura di G. Campanini, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 103 ss..

<sup>44</sup> V. POSSENTI, *Introduzione*, in J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., pp. XVI ss..

il popolo, sale, di grado in grado, dalla base al vertice della struttura gerarchica della comunità ed è ancora il fatto che l'esercizio del potere ad opera degli uomini, nei quali la designazione del popolo fa periodicamente risiedere l'autorità implica la costanza del passaggio di questa nella moltitudine»<sup>45</sup>.

Infine, concludendo con «per il popolo», si vuole indicare che l'autorità è costituita per il bene comune del popolo e non per il bene di chi governa. Lo Stato, in quanto parte del corpo politico subordinata al popolo, è limitato a regolare e favorire le libertà popolari, facilitando la sua intraprendenza e la sua responsabilità. Lo Stato, scrive Maritain, «è quella parte del corpo politico il cui fine specifico è di mantenere la legge, di promuovere la prosperità comune e l'ordine pubblico, e di amministrare gli affari pubblici»<sup>46</sup>. Ed è soltanto in questo senso che si può dire che lo Stato è la parte dominante del corpo politico<sup>47</sup>. Tali conseguenze discendono naturalmente dal fatto che, come scrive Possenti, «l'autorità politica, sebbene in ultima analisi si fondi in Dio, non è propriamente immagine di Dio bensì del popolo»<sup>48</sup>.

La visione democratica di Maritain si caratterizza dunque per essere sussidiaria e pluralista, tendente come tale ad una «destatalizzazione della vita sociale»<sup>49</sup>, secondo il principio fondamentale dell'ordine politico per cui l'autorità politica più alta non attenua minimamente il possesso del potere da parte di popolo, inteso come insieme organico di comunità intermedie tra il cittadino e lo Stato. In una concezione di tal genere, il corpo politico, autenticamente organizzato, vede nello «Stato un organo regolatore supremo incaricato solo della supervisione finale delle attività di istituzioni nate dalla libertà, il cui libero gioco

---

<sup>45</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 45.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 13-15.

<sup>48</sup> V. POSSENTI, *L'azione umana, morale, politica e Stato in Jacques Maritain*, Città nuova, Roma 2003, p. 132.

<sup>49</sup> Maritain, da questo punto di vista, è stato abbastanza esplicito: «per quel che mi riguarda (lo Stato) non mi piace». J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 23.

esprimerebbe la vitalità di una società veramente giusta nelle sue strutture fondamentali»<sup>50</sup>. Fu esattamente questa la lezione che Tocqueville imparò dalla democrazia americana, nella quale vedeva affermato il principio di autogoverno popolare: «il popolo regna nel mondo politico americano come Iddio regna nell'universo»<sup>51</sup>, scriveva Tocqueville nel suo capolavoro.

Ma perché un popolo possa «regnare», è necessario che sia consapevole di se stesso. Nella misura in cui perde di vista la sua natura morale si materializza, finendo inevitabilmente per ridursi ad una massa e divenendo strumento del Potere politico. La conclusione totalitaria della parola moderna è in questo senso emblematica. Da una parte, la filosofia politica marxista ha trasformato la nozione di popolo nella nozione socio-economica di classe, sottomettendolo alla volontà trasformatrice dello Stato. Dall'altra, la filosofia politica nazifascista, con la sua riduzione biologica del concetto di popolo confuso con la razza, ha finito per divinizzare il potere, cadendo nella legge di ogni paganesimo. A partire da questa distorsione della categoria politica di popolo, le élites politiche dell'uno o dell'altro, allo scopo di agire per il popolo hanno cessato di esistere col popolo e nei fatti sono esistiti contro di esso<sup>52</sup>. L'azione egemonica dello Stato è pertanto la conclusione fatale di un popolo che smarrisce la sua essenza etico-sociale<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>51</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 1998, p. 67.

<sup>52</sup> «La tragedia di un Mussolini – afferma Maritain – è che, allo scopo di agire per il popolo, ha cessato di esistere col popolo. Ora, egli esiste solo con lo Stato», J. MARITAIN, *Esistere col popolo*, cit., p. 117.

<sup>53</sup> «Se d'altronde con questa polvere di individuo uno Stato deve costruirsi, allora e assai logicamente, l'individuo non essendo in quanto tale, come ho detto che una parte sarà completamente annesso al tutto sociale, non esisterà più che per la comunità, e si vedrà naturalmente l'individualismo finire nel dispotismo monarchico d'un Hobbes, o nel dispotismo democratico di un Rousseau, o nel dispotismo dello stato provvidenza di Hegel». J. MARITAIN, *Tre Riformatori*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 61.

Lo Stato in quanto «specificamente ordinato a prendersi cura del tutto»<sup>54</sup>, rimane per Maritain una grande conquista dell'epoca moderna. Tuttavia, questo «sano e autentico progresso»<sup>55</sup> ha convissuto, nel corso della modernità, con una concezione filosofica materialistica che, sopprimendo il fondamento primo della libertà e dell'autogoverno popolare<sup>56</sup>, ha fatto dello Stato un sovrano assoluto ovvero un tutto superiore al corpo politico. Hobbes, all'inizio della modernità, ne ha esplicitato la tesi: «prima che lo Stato sia costituito il popolo non esiste, perché non è allora che una moltitudine di individui singoli e non una persona»<sup>57</sup>.

Quando la coscienza di popolo si riduce, lo Stato dispotico avanza; è questo il monito permanente per le società democratiche, richiamato, tra l'altro, da quell'osservatore lucido della democrazia americana che è stato Alexis de Tocqueville.

Vedo una folla innumerevole di uomini eguali – ha osservato Tocqueville – intenti solo a procurarsi piaceri piccoli e volgari con i quali soddisfare i loro desideri. Ognuno di essi tenendosi da parte, è quasi estraneo al destino di tutti gli altri: i suoi figli e i suoi amici formano per lui tutta la specie umana; quanto al rimanente dei suoi concittadini, egli è vicino ad essi, ma non li vede; li tocca ma non li sente affatto; vive in se stesso e per se stesso e, se gli resta ancora una famiglia, si può dire che non ha più patria [...]. Al di sopra di essi si eleva un potere immenso e tutelare, che solo s'incarica di assicurare i loro beni, e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto particolargiato, regolare previdente e mite. Rassomiglierebbe all'autorità paterna se come essa, avesse lo scopo di preparare gli uomini alla virilità, mentre

<sup>54</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 29.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>56</sup> Ciò ha significato la soppressione della libertà del popolo, come scrive Maritain: «lo Stato trasformato in un assoluto, ha manifestato una tendenza a sostituirsi al popolo e a lasciarlo così in una certa misura, estraneo alla vita politica, e si è anche dimostrato capace di suscitare tra le nazioni le guerre che turbarono il XIX sec.». *Ibid.*, p. 21.

<sup>57</sup> T. HOBBES, *Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di N. Bobbio, Utet, Torino 1948, p. 158.

cerca invece di fissarli irrevocabilmente nell'infanzia, [...] provvede alla loro sicurezza e ad assicurare i loro bisogni, facilita i loro piaceri, tratta i loro principali affari, dirige le loro industrie, regola le loro successioni, divide le loro eredità; non potrebbe esso togliere interamente loro la fatica di pensare a la pena di vivere?<sup>58</sup>.

Le riflessioni sin qui emerse illuminano il cammino delle democrazie nella storia e suggeriscono l'*ethos* attorno a cui esse possono nascere e crescere.

Le democrazie non possono essere trapiantate dall'alto, né possono costituirsi nel relativismo dei valori. Piuttosto, perché possono fiorire, chiedono una viva e continua coscienza civile e morale della moltitudine di persone che costituisce un popolo, impegnata a rispondere positivamente all'appello della legge naturale. È questo il fondamento capace di alimentare quel regime personalista e comunitario che per Maritain risponde alla vocazione del genere umano.

### Summary

The essay we are presenting aims to define the concept of democracy as theorized by Jacques Maritain in his extensive philosophical political treatment, which came to full maturity with the work *Man and the State*. Text published in the United States in 1951, it definitively reconciles the democratic ideal with evangelical inspiration as expressed in the philosophy of St. Thomas. In re-constructing the path followed by Maritain, we will therefore examine the basic categories that characterize the development of a healthy democracy and which the French philosopher was able to reconvert thanks to his work of renewal of Thomist philosophy, contributing to a democratic political ideal of personalist and communitarian type, guiding star of the democratic reconstruction after the second post-war period.

### Keywords

Democracy, state, common good, community personalism, Maritain

---

<sup>58</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., pp. 732-733.

## Sommario

Il saggio che presentiamo ha come obiettivo quello di definire il concetto di democrazia per come teorizzato da Jacques Maritain nella sua vasta trattazione filosofico politica, giunta alla piena maturità con l'opera *L'uomo e lo Stato*. Testo pubblicato negli Stati Uniti nel 1951, esso riconcilia definitivamente l'ideale democratico con l'ispirazione evangelica per come declinata nella filosofia di san Tommaso. Nel ricostruire il percorso compiuto da Maritain, esamineremo pertanto le categorie di fondo che caratterizzano l'elaborazione di una sana democrazia e che il filosofo francese ha saputo riconvertire grazie alla sua opera di rinnovamento della filosofia tomista, contribuendo ad un ideale politico democratico di tipo personalista e comunitario, stella orientatrice della ricostruzione democratica dopo il secondo dopoguerra.

## Parole chiave

Democrazia, Stato, bene comune, personalismo comunitario, Maritain

# Jacques Maritain e la Dottrina sociale della Chiesa

## di Markus Krienke

«In una democrazia, il primo assioma e il primo preceitto sono di aver fede nel popolo»<sup>1</sup>.

### *Introduzione*

Se da molti autori è stato riconosciuto il notevole contributo di Maritain affinché la cultura cattolica, specialmente dopo la Seconda guerra mondiale, potesse accettare la modernità senza cedere ad un entusiasmo incondizionato per la stessa – come invece secondo qualcuno con il Concilio è successo – mantenendone quindi una distanza critica, si può confermare lo stesso giudizio per quanto riguarda il suo influsso sulla Dottrina sociale della Chiesa. Nella misura in cui essa è, sin dai precursori ottocenteschi e poi in maniera ufficiale dalla *Rerum novarum*, riconciliazione critica con la società moderna, Maritain ha contribuito alla vera realizzazione di questo programma al quale all'interno dei paradigmi neoscolastici prima di Giovanni XXIII mancava proprio l'elemento centrale, cioè il personalismo di base con le sue concretizzazioni nell'accettazione e interpretazione propositiva, da parte cattolica, dei diritti umani e della democrazia. Certamente questo programma non poteva realizzarsi che tramite dei conflitti con lo stesso magistero, e così Maritain «non mirava certo a opporsi in maniera esplicita all'insegnamento pontificio, e [...] tuttavia giunse a forzarne i presupposti [...] “dall'interno”»<sup>2</sup>. Fatto sta però che senza la “svolta antropologica” – o con parole maritainiane: senza la “svolta

---

<sup>1</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, a cura di V. Possenti, Marietti 1820, Genova 2003<sup>3</sup>, p. 141.

<sup>2</sup> D. LORENZINI, *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1951)*, Morcelliana, Brescia 2012, p. 16.

personalistica” della Dottrina sociale – realizzata grazie alla *Gaudium et spes* e alla *Dignitatis humanae*, essa non avrebbe mai potuto affermarsi come interlocutore politico, economico e sociale fino ad oggi.

Di fronte al compito sempre difficile di individuare l'influsso concreto che un filosofo o teologo possa avere sul corpo dottrinale del Magistero sociale, nel caso di Maritain ci sono due indizi che facilitano il compito: da un lato, sul tema dei diritti, della democrazia e della laicità ha di fatto aperto piste ed orizzonti che nella dottrina prima erano inesistenti, per cui la sua dimostrabile ricezione a tutti i livelli da parte dell'intelligenza cattolica, particolarmente italiana, dell'epoca – dagli intellettuali ai politici e alle autorità ecclesiastiche – può essere valutato allo stesso momento come misura per eventuali “effetti” maritainiani sul formarsi della dottrina; dall'altro lato disponiamo di alcuni studi che cercano di delineare anche più in concreto questi processi, e inoltre trattano degli influssi che il tomista francese – «certamente il più grande e il più originale nel nostro secolo, il più fedele e il più fecondo», secondo Possenti<sup>3</sup> – esercitò sul Concilio Vaticano II anche tramite il suo coinvolgimento ufficiale<sup>4</sup>. Soltanto per menzionare i due esempi più lampanti: solo poco dopo la pubblicazione

<sup>3</sup> V. POSSENTI, *Mondo, persona e libertà religiosa nel Vaticano II: Maritain e il Concilio*, in «Rassegna di Teologia», 20 (1979), n. 5, pp. 364-380, qui p. 366.

<sup>4</sup> Cfr. V. POSSENTI, *Mondo, persona e libertà religiosa: Laicità e storia nel Vaticano II: Maritain e il Concilio*, in «Rassegna di Teologia», 20 (1979), n. 6, pp. 412-425 (continuazione dell'articolo precedente). In quest'ultimo contributo, Possenti racconta che un prelato romano avrebbe esclamato dopo il discorso di chiusura del Concilio di Paolo VI: «È la vittoria di Maritain» (*ibid.* p. 424). E Nicolas chiede se «[quel]uesto “annuncio di un’età nuova che ha volute essere il Concilio, non è quello che, trent’anni prima, egli chiamava “una nuova età cristiana”, vale a dire l'avvento di un ordine temporale autonomo ma nel quale si rifletterebbero le esigenze evangeliche del Regno di Dio?». M.-J. NICOLAS, *Jacques Maritain ed il Magistero della Chiesa*, in *Jacques Maritain e la società contemporanea*, a cura di R. Papini, Editrice Massimo, Milano 1978, p. 47. Cfr., inoltre, A. PAVAN, *Pluralismo e collaborazione tra due Concili Ecumenici: il contributo di J. Maritain*, in P. NEPI (ed.), *Cattolici e politica in un mondo diviso*, AVE, Roma 1979, pp. 51-102. Per Chenaux basta il fatto che Paolo VI «era un discepolo del filosofo» (P. CHENAUX, *L’Umanesimo integrale di Jacques*

di *Cristianesimo e Democrazia* nel 1943, Pio XII fa il suo famoso discorso del Natale 1944 sulla democrazia e in generale scopriamo molti temi maritainiani nel suo magistero<sup>5</sup>; invece per quanto riguarda i diritti umani, l'influsso del filosofo francese sulla *Pacem in terris* del 1963 è molto probabile. Inoltre, a differenza delle Costituenti in Germania e in Francia, per quella italiana si lascia constatare un chiaro influsso di *Umanesimo integrale* – uscita in traduzione italiana proprio nell'estate del 1946 – in particolare sui primi dodici articoli che contengono i principi fondamentali, nelle cui formulazioni è senz'altro percepibile un influsso del personalismo maritainiano<sup>6</sup>. Di rovescio, come è attribuibile – tra molti fattori, ovviamente – all'influsso maritainiano un'impostazione problematica e non sempre coerente della costituzione economica italiana<sup>7</sup>, il rapporto alla fine non chiaro tra Dottrina sociale della Chiesa e liberalismo e libero mercato (capitalismo) nel Concilio, probabilmente può essere ritenuto – tra molti – un effetto altrettanto significativo del pensiero maritainiano.

A sua volta, Maritain si riferisce esplicitamente al cattolicesimo sociale dell'800 e in particolare a Ozanam e Toniolo, ma anche ai

*Maritain*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 95-96) e che gli stessi avversari di Maritain, che cercano già precedentemente al Concilio di impedire il suo influsso, ne sono diventati in realtà i primi testimoni.

<sup>5</sup> Cfr. P. CHENAUX, *L'Umanesimo integrale di Jacques Maritain*, cit., p. 84.

<sup>6</sup> Cfr. L. ELIA, *Maritain e la rinascita della democrazia*, in R. PAPINI (ed.), *Jacques Maritain e la società contemporanea*, cit., pp. 220-234, qui p. 227. Quando si parla di *personalismo* in Maritain, bisogna distinguere con Rigobello tra *personalismo* in senso *lato* e in senso *stretto*. Quest'ultimo si realizza con Mounier che mette la persona al centro di una riflessione teoretica che fa emergere dalla persona come principio metafisico l'inizio delle considerazioni esistenziali, storiche morali ecc. Maritain, invece, che vede la persona come realizzazione di dottrine etiche, sociali, politiche e giuridiche svolte apriori, cioè sulla base tomista della legge naturale; cfr. A. RIGOBELLO, *Il personalismo di Jacques Maritain e di Emmanuel Mounier*, in AA. VV., *Jacques Maritain*, a cura di A. Pavan, Morcelliana, Brescia 1967, pp. 61-68; G. RIZZI, *L'uomo in Maritain*, Logos, Roma 1990, p. 95.

<sup>7</sup> Cfr. L. ELIA, *Maritain e la rinascita della democrazia*, in R. PAPINI (ed.), *Jacques Maritain e la società contemporanea*, cit., pp. 233-234.

documenti magisteriali della Dottrina sociale – la *Rerum novarum* di Leone XIII e la *Quadragesimo anno* di Pio XI – con «i principî che dominano tutta la materia economica e che il regime dei popoli moderni misconosce largamente»<sup>8</sup>. Per Verpaalen il merito del personalismo maritainiano è di aver proposto «un'interpretazione arguta delle encicliche, sostenuta dal pensiero democratico francese. Eppure vorremmo riconoscere nelle osservazioni di Maritain che qui viene espressa una forte convinzione del valore della persona umana, e che alcune tesi metafisiche fondamentali di San Tommaso sono collegate qui con il pensiero sociale moderno in modo magistrale»<sup>9</sup>. In questo modo, la sua rilettura del pensiero e dell'azione sociale dei cristiani tra l'800 e il '900, grazie al suo rinnovamento del tomismo, contribuisce a portare la Dottrina sociale della Chiesa verso la svolta paradigmatica e “antropologica” del Concilio Vaticano II. Anche il fatto – più metodologico che di contenuto – che il filosofo francese tiene sempre ben distinta la Dottrina sociale dalla filosofia politica, interpretando la prima rigorosamente in un orizzonte teologico<sup>10</sup>, ha avuto delle ripercussioni sull'autocomprendensione della stessa Dottrina sociale che in quegli anni, grazie al contributo suo e di altri, si comprese sempre di più nell'orizzonte biblico e teologico staccandosi dalla razionalità neoscolastica la quale illudeva di poter trovare un metodo per rendere questo annuncio *eo ipso* una filosofia sociale.

Nell'individuare sempre più precisamente come articolare la voce del cristianesimo nella società moderna, Maritain si oppose innanzi-

<sup>8</sup> J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, trad. it. G. Dore, Borla, Torino 1969<sup>4</sup>, p. 158.

<sup>9</sup> A.P. VERPAALEN, *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus*, Kerle, Heidelberg 1954, p. 29.

<sup>10</sup> Maritain parla, come ricorda Pavan, «di un “firmamento teologico” (nella quale espressione sembra voler tradurre, e rigorizzare terminologicamente, l'espressione leoniana, che pure egli ricorda, di “saggezza cristiana politica”)». A. PAVAN, *Pluralismo e collaborazione tra due Concili Ecumenici: il contributo di J. Maritain*, in P. NEPI (ed.), *Cattolici e politica in un mondo diviso*, p. 75.

tutto alle due correnti teoriche prevalenti del positivismo e del marxismo. Quest'ultimo, a differenza del primo, è per lui comunque un'«eresia cristiana» e quindi da comprendere come dialetticamente riferita alla fede cristiana. In questo suo “riferimento”, Maritain apprezza Marx per il suo realismo, che si inserisce nella lettura tomista del presente<sup>11</sup>, però se ne distanzia con il suo personalismo affermando il primato dello spirituale. Per il pensatore francese, infatti, è assolutamente da contrastare quella «naturalizzazione del cristianesimo» che nella modernità sarebbe diventata «un fermento di rivoluzione di straordinaria virulenza»<sup>12</sup>. Data questa mappatura ideologica della società europea, egli vede il rischio che i valori cristiani vengano persi, svuotati e alla fine distrutti, per cui occorre contrapporre una metafisica che comprende – a partire dalla condanna dell'*Action française* da parte di Pio XI – sempre più in chiave critica cioè personalistica, realizzando così il progetto della *nuova cristianità* «che sarebbe diventato l'orizzonte del pensiero cattolico fino al Concilio Vaticano II»<sup>13</sup>. Con questa operazione con la quale sul piano storico delle idee intese riconciliare le due anime della Francia, quella repubblicana-rivoluzionaria e quella cristiana-spirituale, egli riuscì ad aprire la riflessione sociale cattolica e cioè la Dottrina sociale della Chiesa per le idee dei diritti umani, da un lato, e della democrazia, dall'altro<sup>14</sup>.

Per quanto riguarda la formazione del suo pensiero vanno ricordati i tre maestri Pégy, Bergson e Bloy, grazie ai quali Maritain riuscì a dare alla sua lettura di San Tommaso la giusta criticità per costituire la necessaria sintesi dialettica tra cristianesimo e modernità. Da Henri Bergson egli imparò di impiegare il pensiero evoluzionistico per l'at-

<sup>11</sup> Cfr. M. IVALDO, *Sulla filosofia politica di Jacques Maritain*, in M. IVALDO (ed.), *Jacques Maritain filosofo della politica*, Civitas, Roma 1979, pp. 9-25, qui p. 19.

<sup>12</sup> J. MARITAIN, *Tre riformatori*, trad. it. di G. B. Montini, Morcelliana, Brescia 1928, p. 199.

<sup>13</sup> P. CHENAUX, *L'Umanesimo integrale di Jacques Maritain*, cit., p. 24.

<sup>14</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 24-25.

tenzione ai fatti sociali e di comprendere la loro dinamica – oltre l'evoluzionismo – in una dimensione spirituale<sup>15</sup>, mentre Charles Péguy non è solo colui che spinse Jacques e Raissa a seguire le lezioni di Bergson a partire dal 1903, ma sta anche per uno spiritualismo soggettivo dal quale il tomismo di Maritain non poteva che distanziarsi nettamente. Nel 1905, loro conobbero il cattolicesimo tradizionalista di Léon Bloy, grazie al quale si erano anche fatti battezzare, e che sarebbe rimasto un punto di riferimento per Maritain nella fase tradizionalista del suo pensiero, dalla quale uscì solo gradualmente dopo il 1926 (*Primato dello spirituale*) e poi definitivamente con *Umanesimo integrale*.

### *Persona e diritti*

Nel saggio del 1926 egli affermò la dottrina della *potestas indirecta* per cui la Chiesa ha autorità spirituale (non politica) nell'ambito secolare, in quanto quest'ultimo è una realtà morale. Nonostante che a partire da qui Maritain si sarebbe liberato passo per passo dalle sue convinzioni antimoderne, solo nel 1939 egli riuscì a superare l'accettazione decisamente negativa – caratteristica della sua prima fase di pensiero – del concetto dei *diritti dell'uomo*. In questo modo, ha lasciato alle spalle il rifiuto del concetto rivoluzionario dei diritti che oppone ciò che l'uomo ha “dato” e “trovato” in se stesso un'idea di dignità che invece può derivare soltanto da Dio. A motivare questo cambiamento paradigmatico all'interno del suo pensiero, è stata la lettura innovativa di San Tommaso che valorizza le istanze personalistiche del suo pensiero per una reinterpretazione della dottrina tomista-neotomista della legge naturale, a partire dalla visione cristiana della persona come immagine di Dio. Il fondamento dei diritti umani per Maritain è la legge naturale per la quale avrebbe preferito «trovare un'altra

---

<sup>15</sup> Cfr. A. SCIVOLETTO, *Jacques Maritain: personalismo e scienze sociali*, in A. SCIVOLETTO (ed.), *Jacques Maritain e le scienze sociali*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 13-26, qui p. 17.

parola»<sup>16</sup>, proprio perché di essa nell'epoca moderna i pensatori hanno fatto un uso troppo esteso diminuendo così il suo spessore teoretico. La legge naturale non si conosce in maniera concettuale o per deduzione razionale, ma è una conoscenza per inclinazione o per connaturalità che dà «*schemi dinamici di regole morali*»<sup>17</sup>.

In questo modo Maritain riferisce la base della libertà religiosa e quindi di tutti gli altri diritti non alla libertà soggettiva dell'uomo ma alla sua natura e quindi al dovere che egli ha nei confronti del creatore: per questa particolarità che caratterizzerà poi la *Dignitatis humanae* si trova il ragionamento teoretico di base in Maritain. Se questo ricorso al diritto naturale per un cristiano, secondo il filosofo francese, è l'unica possibilità filosofica di “fondare” i diritti umani, egli è però altrettanto convinto che un'accettazione politica universale degli stessi può realizzarsi solo al patto che non si insista sulla definizione dei presupposti. Per lui era chiaro che quando si tratta delle interpretazioni e giustificazioni dei diritti, si coinvolge «tutto quanto il sistema delle certezze morali e metafisiche (o antimetafisiche) alle quali ciascuno aderisce»<sup>18</sup>, e proprio per questo un consenso sui diritti umani poteva avvenire soltanto al patto di non mettere in mezzo queste dinamiche *divisive* che avrebbero impedito ogni accordo di fatto. Se si tratta di qualche progresso dell'umanità sulla strada dell'unificazione e della pace, questo pragmatismo per Maritain non è solo moralmente giustificato ma anche obbligato nel momento che l'alternativa sarebbe moralmente ingiustificata.

Pur affermando l'esistenza di forme *laiche* del personalismo (Ab-bagnano, Bobbio, Capitini), per Possenti «[n]el personalismo la custodia della persona, la sua indisponibilità da parte dello Stato e della comunità, riposa sull'idea di diritti naturali inalienabili, che in ultima istanza provengono dalla mano di Dio»<sup>19</sup>. Su questa base, Maritain

<sup>16</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 79.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 77-78.

<sup>19</sup> V. POSSENTI, *Pace e guerra tra le nazioni. Kant, Maritain, Pacem in terris*, Edizioni Studium, Roma 2014, p. 142, cfr. p. 138.

ha elaborato una delle prime teorie cristiane per la fondazione e quindi legittimazione dei diritti umani. A differenza di altre forme di personalismo, però, il momento teoretico decisivo è che Maritain deriva il pensiero personalista non direttamente dall'etica di Tommaso, ma dalla stessa ontologia del bene comune. Per questo motivo, la sua ripresa dell'Aquinate non ripropone l'impostazione medievale della legge naturale ma si media tramite la realizzazione personalistica ed è rivolta al ripensamento del cristianesimo nella società laica e democratica, contrariamente ai tentativi restaurativi dei cattolici francesi che guardavano a de Maistre o a Bonald<sup>20</sup>. Ancora viva era ai tempi di Maritain la memoria dei cattolici liberali come di Charles de Montalembert, ma Maritain non si voleva avvicinare all'attivismo politico, specialmente dopo la condanna del *Sillon*, rispetto al quale egli mantenne sempre le distanze. Ciò ha fatto emergere in Maritain un'idea di democrazia diversa rispetto a quella di Kelsen che contrariamente al pensatore francese vide in essa la felice espressione di un relativismo garante della libertà<sup>21</sup>. Per Maritain, al contrario, la libertà è sempre la realizzazione di quel «paradosso» che nella società ogni essere umano – cioè ogni «parte» – deve essere trattato «come una persona, cioè come un tutto». Ma ciò non è realizzabile se non tramite la giustizia e l'«amicizia civile», in quanto l'«amicizia fa il consenso delle volontà, richiesto dalla natura ma liberamente accolto, che è all'origine della comunità sociale»<sup>22</sup>. Possiamo senz'altro vedere in tale pensiero di Maritain un riflesso della dottrina della *Quadragesimo anno* che vede la giustizia sociale completarsi solo nella carità sociale (n. 89); e nella misura in cui la *Fratelli*

<sup>20</sup> In *Umanesimo integrale* l'auspicio di Maritain è che Tommaso d'Aquino possa «insegnare oggi alla filosofia cristiana, nell'ordine sociale e culturale [...] a liberarsi dalle immagini e dai fantasmi del *sacrum imperium*». J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, cit., p. 234.

<sup>21</sup> Cfr. V. POSSENTI, *Introduzione*, in J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., pp. IX-XXVIII, qui p. XV.

<sup>22</sup> J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, trad. it. G. Usellini, Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 32-33.

*tutti* di Francesco attinge proprio qui, riproponendo una riflessione sull'amore (carità) sociale (nn. 176-183). In questo modo morale, così il filosofo francese, la libertà costituisce la dimensione profonda della società civile moderna: «[p]erciò è soltanto in una nuova cristianità, ancora da venire, che potrebbe *realmente* essere salvato questo valore etico e affettivo della parola democrazia, che risponde a ciò che si potrebbe chiamare il sentimento civico popolare»<sup>23</sup>. Proprio per la collocazione della libertà nella società civile democratica, egli era distante dalla «tendenza “leonina”» della Chiesa, che prevalse ancora in Pio XII, e che consisteva nella strategia di «ottenere in base ai risultati elettorali la situazione preferenziale per la Chiesa in precedenza garantita al volere del monarca»<sup>24</sup>. Per questo è senz'altro vero che fino allo stesso anno di *Umanesimo integrale* «il concetto stesso di “diritti umani” [...] non aveva diritto di cittadinanza nel pensiero cattolico»<sup>25</sup>.

Caratterizzando meglio l'idea maritainiana di persona<sup>26</sup>, si deve innanzitutto osservare il distacco netto dal significato liberale di “individuo”, mentre si potrebbe positivamente descriverla come dimensione spirituale non riducibile alla costituzione materiale dell'uomo.

<sup>23</sup> J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, cit., p. 228.

<sup>24</sup> L. ELIA, *Maritain e la rinascita della democrazia*, in R. PAPINI (ed.), *Jacques Maritain e la società contemporanea*, cit., p. 222.

<sup>25</sup> P. CHENAUX, *L'Umanesimo integrale di Jacques Maritain*, cit., p. 25.

<sup>26</sup> «La nozione di personalità implica così quella di totalità e di indipendenza; per povera e oppressa che essa possa essere, una persona è, come tale, un tutto e, in quanto è persona, sussiste in maniera indipendente. Dire che l'uomo è una persona, è dire che nel fondo del suo essere esso è un tutto più che una parte, e più indipendente che servo. È questo il mistero della nostra natura che il pensiero religioso designa quando dice che la persona umana è l'immagine di Dio. Il valore della persona, la sua libertà, i suoi diritti, dipendono dall'ordine delle cose naturalmente sacre che portano l'impronta del Padre degli esseri che hanno in lui il termine del loro movimento. La persona umana ha una dignità assoluta perché è in una relazione diretta con l'assoluto nel quale solo può trovare il suo pieno compimento» (J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, pp. 5-6).

Per questo, non l'individuo ma la persona è l'immagine di Dio. Mentre in quanto individuo, l'uomo è inserito nella società e secondario ad essa, in quanto persona è ordinato solo a Dio. Inoltre, l'uomo come persona è caratterizzato non solo dalla relazione a se stesso, ma si colloca in tre relazioni fondamentali che caratterizzano il suo essere (a se stesso, agli altri, a Dio). Per Possenti è proprio il duplice carattere di questo personalismo, ossia di realizzarsi come biblico da un lato, e come ontologico-metafisico dall'altro, che questo punto di riferimento teoretico della *Gaudium et spes* coincide esattamente con il pensiero di Maritain<sup>27</sup>. E secondo il metodo teoretico maritainiano *distinguere per unire*, tale valore del personalismo si integra necessariamente nella dimensione soprannaturale: proprio come in Rosmini, anche in Maritain «da realtà concrea del rapporto tra grazia e natura di distinzione nell'unità della persona»<sup>28</sup>. Infatti l'umanesimo integrale raggiunge la sua espressione completa nel teocentrismo di questa concezione, la quale disinnescia l'antropocentrismo moderno immanentistico.

Dal concetto maritainiano di persona, sviluppato specialmente in *Umanesimo integrale* nel contesto etico del bene comune in Tommaso, segue anche che «è impossibile [...] accettare, sia ideologicamente che praticamente, le strutture capitalistiche esistenti»<sup>29</sup> in quanto riducono l'uomo al suo profitto materialistico e quindi sono contrapposte al giusto ordine. Escludendo anche il comunismo come alternativa, Maritain pensa ad uno «stato di democrazia sociale»<sup>30</sup> che riesca ad indirizzare l'economia al bene comune. Nel liberalismo, infatti, Maritain critica

<sup>27</sup> Cfr. V. POSSENTI, *Mondo, persona e libertà religiosa nel Vaticano II: Maritain e il Concilio*, in «Rassegna di Teologia», 20 (1979), n. 5, pp. 374-375.

<sup>28</sup> F. BOTTURI, *La filosofia della storia di Maritain e di Rosmini: linee per un confronto*, in V. POSSENTI (ed.), *Storia e cristianesimo in Jacques Maritain*, Massimo, Milano 1979, pp. 229-268, qui p. 235.

<sup>29</sup> A. SCOLA, *L'alba della dignità umana. La fondazione dei diritti umani nella dottrina di Jacques Maritain*, Jaca Book, Milano 1982, p. 72.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 73.

che la legge non realizza più «quell’ufficio di *pedagogo della libertà*<sup>31</sup>. In questo senso, *Umanesimo integrale* è rivolto contro l’umanesimo antropocentrico – altro tema importante della Dottrina sociale specialmente degli ultimi due pontificati di Benedetto XVI e di Papa Francesco – che viene giudicato da Maritain la via sbagliata della modernità in quanto considera l’uomo in modo pienamente immanentistico, diventando così «inumano» e realizzando la «*tragedia dell’umanesimo*<sup>32</sup>. Anzi, proprio nell’individuare nell’umanesimo antropocentrico della modernità la chiave per individuare i problemi insiti in essa, Maritain anticipa le considerazioni della *Laudato si’* sull’«antropocentrismo moderno» (nn. 115-121), che evidentemente trovano delle anticipazioni chiare in Paolo VI che si ispirò al filosofo francese.

Ciò fa comprendere che la legge naturale conferisce ai diritti umani una dimensione morale<sup>33</sup>, senza la quale per Maritain non possono essere compresi come *diritti*. Il diritto delle genti, i diritti umani e infine anche il diritto positivo, in questa prospettiva non sono che «un prolungamento, una estensione della legge naturale che passa in zone obiettive quali la sola costituzione intrinseca della natura umana è sempre meno sufficiente a determinare»<sup>34</sup>. Questa affermazione può essere ritenuto il nucleo centrale della *Pacem in terris* che infatti non semplicemente riconosce i diritti umani ma li interpreta nell’orizzonte cristiano in corrispondenza a doveri di realizzazione della natura umana nell’ordine della creazione (nn. 14-20). E nello stesso senso, infatti, Benedetto XVI critica lo svuotamento liberale del “diritto” che fa sì che nella società odierna i diritti rischiano ad «impazzire» (*Caritas in veritate*, n.

<sup>31</sup> J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, cit., p. 213.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>33</sup> «La vera filosofia dei diritti della persona umana si fonda dunque sull’idea della legge naturale. La stessa legge naturale che ci prescrive i nostri più fondamentali doveri, e in virtù della quale ogni legge obbliga, è essa pure quella che ci assegna i nostri diritti fondamentali». J. MARITAIN, *I diritti dell’uomo e la legge naturale*, cit., p. 61.

<sup>34</sup> J. MARITAIN, *I diritti dell’uomo e la legge naturale*, cit., p. 65.

43)<sup>35</sup>. Nella logica del pensiero maritainiano, è per questo stesso concetto di diritti umani basati sulla legge morale, che egli non esclude affatto la pena di morte: un criminale che «si è moralmente escluso dalla comunità umana», si è privato «della possibilità di rivendicare giustamente questo diritto [alla vita]»<sup>36</sup>.

### *Persona e società*

A differenza dell'individuo, la persona non è pensabile senza la sua necessaria collocazione nella società e quindi nell'orizzonte del bene comune che è «il massimo sviluppo possibile *hic et nunc* delle persone umane»<sup>37</sup>. La relazione, in questa prospettiva, è inerente alla persona e non soltanto un suo *accidens*. Maritain vuole dunque evitare che nel nome del bene comune quale criterio etico base del suo pensiero, si antepone la società alla persona: solo la persona è fine, che proprio perché è sacro, si comprende fino in fondo solo in quanto è ordinato a Dio. Il personalismo di Maritain, a differenza da Mounier, ha radici metafisiche e comprende la persona come culmine di un ordine ontologico-ideale dal quale le si evincono i primi principi fondamentali di ogni realtà sociale<sup>38</sup>. Il fatto che l'umanità sia riuscita, nel 1948, a concordare su *diritti umani*, anche se le varie culture e tradizioni non

<sup>35</sup> Possenti ha approfondito questo rischio di un «nichilismo giuridico» con un ripensamento di ciò che in una prospettiva morale sono i diritti, inserendosi non a caso nella tradizione del pensiero maritainiano (cfr. V. POSSENTI, *Diritti umani. L'età delle pretese*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2017, pp. 34-35, 46, 150-154).

<sup>36</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit. p. 101.

<sup>37</sup> J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, trad. it. M. Mazzolani, Brescia 1998<sup>11</sup>, pp. 32-33.

<sup>38</sup> Scola riassume questa teoria maritainiana, che ripropone la legge naturale di Tommaso d'Aquino, nell'affermazione che essa, «quando è concepita secondo l'integralità ampiamente descritta, manifesta l'esistenza nell'uomo e nella società di un ordine ideale cui si connettono esigenze morali, capaci di fondare, sia per la coscienza del singolo che per la legge scritta, il principio universale e incancellabile e le norme prime del diritto e del dovere» (A. SCOLA, *L'alba della dignità umana. La fondazione dei diritti umani nella dottrina di Jacques Maritain*, p. 168).

potranno mai concordare sul modo di fondarli, per il filosofo francese è prova dell'esistenza di una tale morale del diritto naturale originaria, e il tomismo è il metodo giusto per conoscerla (per *inclinazione*).

In questo modo Maritain si distanzia, come visto nel capitolo precedente, sia dal capitalismo e dal liberalismo borghese, sia dal comunismo e dal nazi-fascismo. L'idea impegnativa della *terza via* del personalismo realizzato come democrazia comunitaria, impedi a Maritain di far diventare l'anticomunismo l'unico possibile impedimento della condanna della guerra civile in Spagna o addirittura dei totalitarismi di destra in Germania e Italia. In questa posizione, e da prospettiva contraria, egli si distacca anche dagli ambienti della Curia che non solo raccomandavano la prudenza dopo il Concordato, ma classificarono addirittura la guerra in Spagna come una «crociata» (in senso positivo)<sup>39</sup>. Maritain, che utilizzò lo stesso concetto, l'intese però nel senso diametralmente opposto, ossia come un'identificazione indebita del cristianesimo con la politica. È proprio in questa prospettiva storica, la quale si identifica con l'argomentazione di Maritain, che si comprende che peso teoretico ha la nozione centrale di *terza via* per la Dottrina sociale, la quale indica tutt'altro che una posizione mediana “di compromesso” ma emerge dall'antropologica positiva della persona riferita a sé, al mondo e gli altri, e a Dio.

In questa concezione il filosofo francese supera ogni «mitologia neo-medievalistica» delle corporazioni che caratterizza, ad esempio, in Italia il pensiero di Toniolo<sup>40</sup>. E in questo senso egli ha esercitato un influsso decisivo sugli intellettuali cattolici italiani da De Gasperi a Montini, da Olivetti a Moro. In questo modo supera una filosofia sociale neoidalista o neoscolastica ferme a idee corporativistiche o solidaristiche, concependo la persona stessa come soggetto di tutte le istituzioni sociali (cfr. anche *Gaudium et spes*, n. 25). Già ne è espressione la sua

<sup>39</sup> Cfr. E. ROSA, *La questione della guerra di Spagna e la difesa della civiltà umana*, in «La civiltà cattolica», 1938, vol. II, pp. 39-53.

<sup>40</sup> G. GOISIS, *La presenza di «Umanesimo integrale» nella cultura italiana*, in P. NEPI - G. GALEAZZI (edd.), *Umanesimo integrale e nuova cristianità (Elementi di un dibattito)*, Massimo, Milano 1988, pp. 42-74, qui p. 53.

presa di posizione contro Franco in Spagna, anche contrariamente alla posizione della Chiesa, e comunque rivolte contro ogni “teologicizzazione” della violenza. E siccome la stessa idea di cattolicesimo che Maritain rifiutò, si trova anche alla base dell'*Action française*, egli si dovrà schierare decisamente contro la sua riapprovazione. Chi sacralizza la politica, si legge in *Umanesimo integrale* in riferimento a Schmitt, realizza l’«Impero pagano»<sup>41</sup>.

Maritain non comprende – e questo punto sistematico è importante per comprendere il rapporto tra diritto e morale nel suo pensiero – i principi del diritto naturale come apriori dal quale dedurre le norme etiche e giuridiche, come sostiene la neoscolastica, ma vengono comprese come orientamenti per la società verso il bene comune, in modo razionale, come egli sottolinea: la differenza della *società* dalla *comunità* sta per lui proprio nell’essere costituita non da istinto o fatti antecedenti all’impiego di intelletto e volontà umane, ma dalla ragione e dalla «forza morale»<sup>42</sup>. Qui la coscienza personale non viene formata dalla comunità ma è costitutiva per la determinazione dei fini comuni che caratterizzano una «concezione veramente umanistica della società»<sup>43</sup>. Per questa diversità di natura, Maritain esclude ogni riconduzione della società alla comunità – e quindi anche alla “nazione” –, che svaluterebbe la possibilità di analizzare e realizzare la prima secondo i principi della ragione e della libertà morale. Solo in questo modo, i principi della Dottrina sociale della Chiesa possono essere compresi come ispirazione per la società<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> J. MARITAIN, *Le crépuscule de la civilisation*, in *Oeuvres Complètes*, VII, Ed. Universitaires Fribourg-Saint-Paul, Paris 1988, p. 32.

<sup>42</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 8.

<sup>43</sup> J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 35.

<sup>44</sup> Cfr. R. UERTZ, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965)* (Politik und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 25), Schöningh, Paderborn 2005, p. 431.

Se la persona si costituisce in società, allora è il «*corpo politico*», come Maritain chiama anche la società politica, ciò che è «il tutto», e non lo Stato che rispetto ad esso è solo «una parte»<sup>45</sup>. Esso si qualifica moralmente per la giustizia e l'amicizia che realizza. Lungi dal delegittimare però lo Stato, Maritain critica la sua assolutizzazione che consiste nella sua identificazione con una “comunità spirituale” e sostanzialmente in coincidenza – forse non del tutto giustificatamente – con l’idea hegeliana dello Stato. Contrapponendosi a tali mistificazioni, il filosofo francese sottolinea la sua necessità storica per la realizzazione effettiva della giustizia, della solidarietà e del bene comune dopo l’avvento della società moderna con l’industrializzazione. Proprio per questo motivo, per Maritain il concetto stesso di sovranità sarebbe da abolire perché suscita connotazioni e pretese fuorvianti, quali di essere-assoluti dello Stato o del popolo<sup>46</sup>. Secondo Ivaldo, pertanto, l’idea maritainiana dello Stato è la «visione positiva dello Stato-strumento del bene comune e della giustizia sociale»<sup>47</sup>. È laico non perché aconfessionale ma nella misura in cui promuove i valori umani universali i quali possono essere sostenuti e difesi anche da chi non condivide la fede cristiana. Una società cristiana, in altre parole, è possibile anche se non tutti i cittadini condividono la fede cristiana, senza che i non cristiani risultino svantaggiati. Proprio con queste considerazioni, Maritain ha preparato il terreno per la svolta paradigmatica della Dottrina sociale nel Concilio Vaticano II e la sua positiva accettazione dello Stato moderno secolare.

Ancora leggermente diversa, in fase “di passaggio” verso la sua concezione matura, è stata la sua concezione nel 1936, anno di *Umane-*

<sup>45</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 13. Lo Stato è una «parte», spiega Maritain, nel senso che ha il «fine specifico [...] di mantenere la legge, di promuovere la prosperità comune e l’ordine pubblico, e di amministrare gli affari pubblici», quindi mero «strumento al servizio dell’uomo» (*Ibid.*, p. 16).

<sup>46</sup> Cfr. J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., pp. 32 e 53.

<sup>47</sup> M. IVALDO, *Maritain: la democrazia e lo Stato*, in M. IVALDO (ed.), *Jacques Maritain filosofo della politica*, cit., pp. 27-42, qui p. 41.

*simo integrale*: la società, infatti, attraverso l'ideale regolativo che realizza grazie ai diritti umani, mantiene la sua impronta cristiana, diventando però capace ad ammettere la pluralità religiosa all'interno di sé. «Così la città sarebbe cristiana in modo vitale e le famiglie spirituali non cristiane vi godrebbero di una giusta libertà»<sup>48</sup>. La laicità dello Stato o lo «Stato laico» sarebbe infatti da interpretare come «*Stato laico cristianamente costituito*» nel quale la dimensione profana non diventa il «fine ultimo» o l'«agente principale»: proprio per questo sarebbe da evitare di comprendere tale concetto come la neutralità religiosa dello Stato<sup>49</sup>. Per questo motivo sarebbe anche da evitare di identificare tout court la libertà con la libertà di scelta la quale «è solo l'inizio o la radice della libertà»<sup>50</sup>. All'interno di un'impostazione anti-relativistica della società stessa, la pluralità religiosa viene senz'altro ammessa, ma solo alla condizione che ciò non tocca la questione della *verità*: esplicitamente, egli parla solo di «tollerare» le altre religioni, sottolineando che ciò non significa approvarli. Giustamente, Lorenzini evidenzia in una prospettiva teoretico-critica, che in questo modo Maritain non ha concepito ancora i diritti inalienabili dell'uomo, in quanto soprattutto il diritto individuale di libertà religiosa non è affermata, e tali diritti si concepiscono sotto la “riserva” della verità formulata secondo una determinata prospettiva religiosa: quelli che più tardi sarebbero stati affermati come diritti umani, nel 1936 erano semplici libertà della persona, che dalla società vengono riconosciute ma non costituiscono diritti fondamentali ed elementari di essa<sup>51</sup>. In quel periodo Maritain era ancora occupato a pensare insieme ciò che nella sua fase repub-

<sup>48</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, p. 201.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>51</sup> Cfr. D. LORENZINI, *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1951)*, cit., pp. 89-90. Lorenzini riassume che in *Umanesimo integrale* non si può trovare una «premessa filosofica nella quale erano già presenti in nuce i successivi sviluppi del pensiero politico di Maritain» (*Ibid.* p. 91).

blico-socialista prima della conversione aveva ritenuto inconciliabile, quando con convinzione marxista scrisse che «si deve scegliere tra il Regno di Dio e la cura degli uomini [...], tra un’azione interamente terrena, dedita all’assistenza dell’umanità, [e un’azione] del tutto distaccata dal mondo e rivolta verso Dio»<sup>52</sup>. Di fronte a tale sintesi, l’affermazione liberale della preminenza della persona alla società non costituiva ancora un tema di particolare riflessione.

Specialmente dopo la guerra in Spagna, e soprattutto per il suo impegno prima con alcune prese di posizione a Parigi e dal 1939 nel *Committee of Catholics to Fight Anti-Semitism* newyorkese – che a sua volta si fondò nell’anno precedente sulle idee dello stesso Maritain –, egli realizzò che l’unica difesa della persona è affermare la democrazia e i diritti fondamentali: essi non costituiscono l’espressione di una “terza ideologia”. La “svolta” definitiva verso i diritti umani avvenne, comunque, solo con il 1942 e la sua opera *I diritti dell’uomo e la legge naturale*, che mise la base teoretica per l’accettazione della democrazia in *Cristianesimo e democrazia* – opera nella quale egli considera il cristianesimo esposto agli stessi nemici della democrazia e in cui si afferma quindi una vera e propria prospettiva morale sulla dimensione laica del cristianesimo.

### *Religione e politica*

Nell’evoluzione del pensiero maritainiano, il filosofo francese ha affrontato quindi il concetto della democrazia non soltanto in conseguenza dell’aver teorizzato l’idea dei diritti umani – il termine «diritti dell’uomo» appare a sua volta in senso positivo solo nel 1939<sup>53</sup> –, ma innanzitutto come nuovo modo di pensare la presenza cristiana nella società moderna. Infatti in *Umanesimo integrale* non si trova una

---

<sup>52</sup> J. Maritain, citato in P. CHENAUX, L’Umanesimo integrale di Jacques Maritain, cit., p. 14.

<sup>53</sup> Cfr. D. LORENZINI, *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1951)*, cit., p. 16.

riflessione positiva in merito e con Peguy la società viene riferita direttamente al rinnovamento morale del cristianesimo: «[...]a rivoluzione sociale sarà morale o non sarà»<sup>54</sup>. Solo con il suo viaggio in America, quindi, egli avrebbe realizzato la sintesi tra cristianesimo e democrazia, giungendo una visione più ottimistica in generale sul mondo moderno. L'esigenza di far fronte ad un «cattolicesimo italo-spagnolo» di matrice integrista e violenta<sup>55</sup>, specialmente in seguito alla riconciliazione di Pio XII con l'*Action Française*. Nell'urgenza di evitare una deriva fascista dei cattolici, il filosofo francese indicò l'opzione democratica l'unica percorribile. Nel concreto, questa idea maritainiana di democrazia si basa sulle sue riflessioni sui diritti umani riferiti alla legge naturale, convertendo la visione di società cristiana di *Umanesimo integrale* in un riferimento forte della democrazia al cattolicesimo pre-partitico, ed era ciò che convinse i cattolici degli anni '30 più dell'«alternativa sociopolitica» di Luigi Sturzo<sup>56</sup>, fino a diventare – a giudizio di alcuni – il «maggiore teorico, se non addirittura [...] l'ideologo per eccellenza, della democrazia cristiana»<sup>57</sup>. Tale differenza dalla corrente del cattolicesimo liberale viene evidenziata anche da Botturi attraverso l'analisi che porta ad individuare che il filosofo francese rifiuta quel principio che Rosmini aveva chiamato *perfettismo* in quanto «ignora l'autentica perfettibilità della libertà umana, carica del rischio e della realtà del male»<sup>58</sup> e invece mira al messianismo della realizzazione della società perfetta che risolve la morale in politica<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, cit., p. 159.

<sup>55</sup> J. MARITAIN, Lettera a Y. Simon del 6 agosto 1939, citata in D. LORENZINI, *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1951)*, cit., p. 112.

<sup>56</sup> F. MALGERI, *Sturzo e Maritain*, in R. PAPINI (ed.), *Jacques Maritain e la società contemporanea*, cit., pp. 259-274, qui p. 271.

<sup>57</sup> Campanini riferisce questa opinione, facendola sua, in G. CAMPANINI - N. ANTONETTI, *Maritain politico*, Cinque Lune, Roma 1977, p. 45.

<sup>58</sup> F. BOTTURI, *La filosofia della storia di Maritain e di Rosmini: linee per un confronto*, in V. POSSENTI (ed.), *Storia e cristianesimo in Jacques Maritain*, cit., p. 244.

<sup>59</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 242-246

Diverso, invece, è il giudizio di Baget-Bozzo quando afferma «che il pensiero di Maritain è materialmente politico, ma non lo è mai formalmente»<sup>60</sup>. In questo senso, egli ritiene persino che Maritain sia stato strumentalizzato dai politici democristiani, in quanto il messaggio del filosofo francese sarebbe “sovrapolitico” cioè affine «con la profezia»<sup>61</sup>. Da parte della DC, invece, si sarebbe letto Maritain sulla falsariga dell'autonomia della politica, che si traduce innanzitutto nell'autonomia del partito, come se Maritain non si fosse mai distaccata da Maurras e non avesse mai teorizzato il primato dello spirituale.

Dopo *L'uomo e lo Stato* e poi con *Cristianesimo e democrazia* Maritain raggiunge una «filosofia cristiana della democrazia» in cui i cristiani ispirano spiritualmente, esercitando un «*influsso esistenziale reale* del teologico sul politico», lo Stato dal di dentro<sup>62</sup>. Come sottolinea Possenti, per Maritain è pertanto la teologia che dà alle discipline sociali e morali i fini spirituali verso i quali si debbano orientare<sup>63</sup>. La strada verso la determinazione del luogo proprio della democrazia in tale contesto è certamente non quella di una rivalutazione di Rousseau rispetto al giudizio che aveva espresso nei suoi confronti in *Tre riformatori*, ma si caratterizza per il confronto costruttivo con la tradizione americana e inglese. In questo modo, egli elabora un'alternativa moderna al progetto dei «tempi moderni» ossia di sostituire la religione come base della convivenza politica con la pura ragione, la quale però, come egli descrive, «si è dimo-

<sup>60</sup> G. Baget-Bozzo, *Maritain e la politica dei cattolici in Italia*, in R. Papini (ed.), *Jacques Maritain e la società contemporanea*, cit., pp. 235-247, qui p. 235.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 236. Egli parla addirittura di un «uso ideologico di Maritain in Italia» (*Ibid.*, p. 240).

<sup>62</sup> V. Possenti, *Jacques Maritain e Carl Schmitt nel 1927 e oltre*, in «Per la filosofia», 38 (2021), pp. 149-153, qui p. 153. Ivaldo vede la radice di questa «riflessione 'laica' sulla democrazia e sullo Stato» nel *Primato dello spirituale* del 1926; cfr. M. Ivaldo (ed.), *Jacques Maritain filosofo della politica*, cit., p. 13.

<sup>63</sup> Cfr. V. Possenti, *Filosofia del diritto e legge naturale nel pensiero di Jacques Maritain*, in A. Scivoletto (ed.), *Jacques Maritain e le scienze sociali*, cit., pp. 92-119, qui p. 99.

strata più impotente della fede ad assicurare l'unità spirituale dell'umanità»<sup>64</sup>. Ci vuole, in altre parole, una «carta morale» o «codice di moralità politica e sociale [...] la cui validità è implicata dal patto fondamentale di una società di uomini liberi»<sup>65</sup>. Il cristianesimo come credo religioso che costituisce un consenso fondamentale della società circa tale carta, è in questo modo una garanzia per l'efficacia della stessa e quindi per il funzionamento della democrazia.

In questo senso, dopo la guerra e definitivamente da *L'uomo e lo Stato* in poi, Maritain sostituisce il *cristianesimo* come giustificazione della società con la *democrazia*<sup>66</sup>, intendendo il primo come forza interna della seconda che ne agisce dal di dentro e attraverso i cristiani laici che si comprendono però inseriti all'interno di un contesto pluralistico-democratico. L'«ideale storico»<sup>67</sup> del cristianesimo è dunque sostituito con il popolo come soggetto nel quale sono integrati i cristiani per contribuire allo stesso bene comune di tutto il corpo politico. Nel pensiero maturo di Maritain, la prospettiva di tale base morale-spirituale della democrazia si allarga così anche al contributo costruttivo da parte di tutte le tradizioni spirituali e religiose: una funzione importante, pertanto, ha per Maritain l'educazione e la scuola la quale, nell'insegnamento della carta democratica, dovrebbe rispettare un approccio plurale, in modo tale che questi valori vengono rispecchiati nelle varie tradizioni spirituali a cui appartengono gli allievi. Tuttavia, di fronte all'impossibilità di realizzare un tale progetto, Maritain opta per l'introduzione di un'apposita materia trasversale nei piani scolastici<sup>68</sup>. Per gli

<sup>64</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 108.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>66</sup> Papini, infatti, osserva che «negli anni posteriori alla guerra [Maritain] non parla quasi più di “cristianità” ma soprattutto di “democrazia”». R. PAPINI, *Da «Umanesimo integrale» e «L'uomo e lo Stato»*, in A. DANESE [ed.], *La questione personalista. Mounier e Maritain nel dibattito per un nuovo umanesimo*, Città Nuova, Roma 1986, pp. 29-61, qui p. 41).

<sup>67</sup> J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, cit., p. 168.

<sup>68</sup> Cfr. J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., pp. 121-122.

stessi motivi, che quindi sono *civici*, l'insegnamento religioso deve avere il suo luogo alla scuola, perché altrimenti non si possono trasmettere le fonti spirituali della carta democratica. Questa dimensione morale della democrazia che ne supera un concetto meramente formale, quale lo troviamo in Kelsen, rende la prospettiva di Maritain il precursore del successivo sviluppo della Dottrina sociale della Chiesa, fino all'affermazione del valore della democrazia che sta nella promozione della persona nei suoi aspetti spirituali nella *Centesimus annus* (n. 46). Maritain però colloca la propria prospettiva etica sulla democrazia anche al di là dell'ideale moderno dell'autodeterminazione che deve a sua volta essere interpretata sempre nell'orizzonte di quella giustizia che secondo la legge naturale precede ogni istituzione politica. Così egli vede all'«origine del sentimento democratico» non il «desiderio di "non obbedire che a se stessi", come diceva Rousseau, bensì invece il desiderio di obbedire solo *perché è giusto*<sup>69</sup>. Questa forza è il cristianesimo, anche in una società laica dove non tutti professano la stessa confessione cristiana: questa società *cristiana* sa che «le verità e gli incitamenti del cristianesimo, e l'ispirazione del Vangelo, risvegliando la coscienza comune e passando nella sfera dell'esistenza temporale, sono l'anima stessa, la forza interiore e la risorsa spirituale della democrazia»<sup>70</sup>. In questo senso bisogna superare, per Maritain, il liberalismo – il quale «fa di ogni individuo astratto e delle sue opinioni la fonte di ogni diritto e di ogni verità» per cui al suo avvento storico «da unità spirituale è finita»<sup>71</sup> – e il capitalismo<sup>72</sup> verso una nuova vita sociale che si comprende a partire dalle libertà moderne correttamente intese. Sono la

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>72</sup> Per Maritain, «il meccanismo ideale dell'economia capitalistica non è essenzialmente cattivo e ingiusto come pensava Marx, tuttavia, considerando lo *spirito* che si serve concretamente di questo meccanismo e che ne determina le forme concrete e realizzazioni particolari, è necessario dire che vi è nascosto un disordine radicale». J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, cit., p. 155.

finalità dell'arricchimento personale e la mancata attenzione ai poveri i motivi per cui Maritain critica il capitalismo. La nuova cristianità è possibile, per lui, solo «dopo la liquidazione del capitalismo»<sup>73</sup>, e, il superamento del liberalismo. Ciò che distingue il pensiero di Maritain dal corpo dottrinale della Dottrina sociale è, al di là della differenza metodica tra un modello filosofico-teologico di pensiero e i testi magisteriali-istruttivi, quindi il fatto che il filosofo francese, concependo come detto la *terza via* non come “via di mezzo” tra comunismo e liberalismo, propone un modello di trasformazione concreta della società civile tramite la teoria sulla dinamica concreta del cristianesimo in essa. In questa prospettiva, una sintesi con le dimensioni liberali dei diritti, della democrazia e del mercato è esclusa in partenza, e quindi la strada che la stessa Dottrina sociale dovrà prendere dopo il Concilio Vaticano II e che sfocia nella *Centesimus annus* (n. 42). Certamente, in questa prospettiva un giudizio positivo sull'economia sociale di mercato, come l'ha realizzata la Dottrina sociale tedesca, dietro presupposti maritainiani non è possibile, per cui si comprendono anche le posizioni così differenti che la democrazia cristiana tedesca ha assunto nei confronti delle libertà economiche, rispetto a quella italiana. Infatti, Nicolas esprime questa opzione di Maritain nel giudizio senz'altro azzecato che «[s]e occorresse parlare di destra e di sinistra nel campo delle idee, egli è a destra come filosofo, ma a sinistra come pensatore politico»<sup>74</sup>. Questo “timbro” Maritain ha “impresso” in molta parte del cattolicesimo politico italiano.

Nonostante queste sue riserve nei confronti del liberalismo, che non vengono sviluppato in modo sistematico e comunque senza particolare attenzione economica, fanno però parte centrale del pensiero maritainiano, anche se egli stesso probabilmente le considerava piuttosto

<sup>73</sup> J. MARITAIN, *Strutture politiche e libertà*, trad. it. A. Pavan, Morcelliana, Brescia 1969, p. 47.

<sup>74</sup> M.-J. NICOLAS, *Jacques Maritain ed il Magistero della Chiesa*, in R. PAPINI (ed.), *Jacques Maritain e la società contemporanea*, cit., pp. 36-49, qui p. 41.

“conseguenze” del suo pensiero. Tornando alla sua teoria della democrazia, egli oltrepassò decisamente i limiti della Dottrina sociale dell’epoca che la considerava soltanto come una delle forme ugualmente legittime di Stato, e specialmente la posizione di Pio XII la cui presa di posizione per la democrazia non era sostenuta dall’accettazione dell’“ideale” della democrazia da parte della Dottrina sociale<sup>75</sup>. Per Maritain, in una formula, la democrazia realizza la «razionalizzazione morale della politica»<sup>76</sup>: affermazione che però ha più carattere di Dottrina sociale che non di una teoria politica o di filosofia sociale, considerando lo spessore teoretico-teologico della dimensione morale in Maritain.

Certamente lo stretto nesso tra cristianesimo e democrazia non è né concettuale né dogmatico (cioè per necessità della fede) ma risulta dall’energia storica del cristianesimo. Il cristianesimo che di per sé ha una finalità oltre-temporale, cioè è rivolto all’eternità, esercita una forza di lievito nella società terrena. Inoltre. La democrazia come sistema politico si basa sulla convinzione e sulla cultura democratica del popolo che per Maritain senza l’ispirazione cristiana non è pensabile. Kant e Rousseau sarebbero i responsabili per il distacco dall’ideale democratico e il presupposto evangelico. Anzi, proprio nell’identificare con il cristianesimo queste radici della democrazia, Maritain è convinto di aver trovato l’antidoto al totalitarismo che invece colloca il “collante” della società in un’ideologia. Anzi, venendo dal cristianesimo, queste convinzioni sono garante della vera umanità della società ossia dell’umanesimo politico. Per comprendere fino in fondo questa posizione di Maritain, bisogna interpretarla certamente a partire dal suo contesto storico, all’interno del quale il filosofo francese non voleva sottovallutare il valore delle libertà moderne, ma anzi renderle comprensibili e accettabili da parte del cristianesimo e della Dottrina sociale. Il culmine dell’estromissione del cristianesimo dalla società moderna, infatti, egli lo

<sup>75</sup> Cfr. R. UERTZ, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht*, cit., pp. 413-414.

<sup>76</sup> J. MARITAIN, *L’uomo e lo Stato*, cit., p. 59. E aggiunge che la democrazia realizza ciò perché «è una organizzazione razionale delle diverse libertà fondata sulla legge» (*ibid.* p. 60).

identifica, insieme a larga parte della cultura cattolica dell'epoca, nell'«ateismo teocratico dello Stato comunista»<sup>77</sup>. In questa prospettiva, lo Stato ha, come sottolinea Maritain, il compito di «promuovere la modalità generale»<sup>78</sup>, e ciò si esprime innanzitutto nel concetto che egli dimostra di avere del *principio laicità*.

### *Il principio laicità e la «speranza temporale»*

Per comprendere meglio che cosa significa tale principio, spesso più implicitamente e indirettamente affermato che formulato attraverso una teoria espressa – comprensibile, del resto, per il fatto che il pensiero cattolico per questo principio ancora non era del tutto maturo –, è utile analizzare il ragionamento di Maritain circa le «minoranze profetiche» in un popolo, che egli chiama anche «minoranze d'urto»<sup>79</sup>: anche se spesso esercitano una funzione positiva nel senso di individuare meglio che la massa del popolo l'urgenza di agire in una determinata direzione e di non fidarsi dell'opinione della maggioranza – e in quanto tali Maritain le ritiene senz'altro necessarie per una società –, tuttavia, c'è una precisa pericolosità che il filosofo francese vi individua, e che si attua qualora tali minoranze si identificano con il popolo tout court, e sostituiscono la sua libertà con il dominio esercitato da loro. Ciò che descrive il filosofo francese qui, è quindi il pericolo del *populismo* e di leader che tradiscono il popolo proprio parlando nel nome dei suoi presunti valori e sentimenti più alti – un tema ripreso e articolato con particolare acutezza dall'enciclica *Fratelli tutti* di Francesco. Contrariamente a questo pericolo, Maritain afferma come principio etico della democrazia che la fede nel popolo sta alla base di ogni politica in servizio della dignità di ogni persona<sup>80</sup>. Questa dinamica rovescia quindi la democrazia in

<sup>77</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 156.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>79</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 139.

<sup>80</sup> Cfr. J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 141. «Il reale disprezzo del popolo e la reale diffidenza nei suoi confronti, impliciti nel principio “forzare il popolo a essere libero”,

totalitarismo, perché legittima la “forza” per rendere il popolo “veramente libero”. Tuttavia, egli non nega il diritto delle minoranze profetiche, perché ciò porterebbe all'estremo opposto ossia alla negazione della libertà nel formalismo del meccanismo democratico. L'individuazione etica di un eventuale urto delle minoranze profetiche indica tre criteri di legittimazione: innanzitutto deve trattarsi di un'eccezione e la violazione della legge deve consistere nella risposta ad un potere che a sua volta aveva violato la legge; la giustizia deve rimanere la regola anche nelle dinamiche di urto per cui bisognerebbe sempre escludere di ledere gli innocenti; infine l'azione d'urto viene definitivamente legittimata solo dal popolo stesso nel momento in cui sarà in grado di esprimersi<sup>81</sup>. In questo modo le minoranze profetiche integrano la vita civile di momenti di «rapporto diretto fra eletti ed elettori, o fra governanti e governati senza il quale non si ha autentica democrazia»<sup>82</sup>.

Di fronte a questo ragionamento, e quindi alla problematizzazione in termini che oggi appaiono di particolare attualità, di come si lasci realizzare il necessario consenso sociale sotto l'applicazione rigorosa del principio laicità, non si può non riconoscere che, come sottolinea Vittorio Possenti, «vi è in Maritain, senza alcun clamore e senza alcuna ostentazione, [...] una rigorosa e radicale fondazione della “laicità” del mondo»<sup>83</sup>. Egli evidenzia come per Maritain il termine *laico* non individua mai il cristiano a differenza dalla gerarchia clericale, ma determina positivamente il suo rapporto (e quindi di ogni cristiano, anche quello dell'ordine sacro) con il mondo<sup>84</sup>.

dovevano alterare lo spirito democratico in alcune di quelle istanze vitali e dare origine a una falsa filosofia della missione delle minoranze cosiddette “illuminate”» (*ibid.*).

<sup>81</sup> Cfr. J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., pp. 142-143.

<sup>82</sup> G. CAMPANINI, *Jacques Maritain e la scienza della politica*, in A. SCIVOLETTO (ed.), *Jacques Maritain e le scienze sociali*, cit., pp. 75-92, qui p. 90.

<sup>83</sup> V. POSSENTI, *Libertà e trasformazione del mondo nella filosofia della storia di J. Maritain*, in V. POSSENTI (ed.), *Storia e cristianesimo in Jacques Maritain*, cit., pp. 160-198, qui p. 160.

<sup>84</sup> Cfr. V. POSSENTI, *Mondo, persona e libertà religiosa: Laicalità e storia nel Vaticano II: Maritain e il Concilio*, in «Rassegna di Teologia», 20 (1979), n. 6, p. 414.

Proprio per evitare, appunto, che quello delle «minoranze profetiche» diventi un’idea guida per i cristiani in politica, mettendo così a rischio la stessa democrazia, bisogna rendere possibile che il cristiano nel mondo riconquisti l’unità della coscienza che è andata persa nella modernità. Sta piuttosto in questa operazione il primario contributo che il cristianesimo può dare per assicurare un consenso sociale che si oppone al dilagare di ogni populismo (o anche di fondamentalismi di matrice religiosa o ideologica): «[t]roppa a lungo, nell’età moderna, il mondo cristiano ha obbedito a due corsi opposti, un corso cristiano per le cose del culto e della religione, ed, almeno per i migliori, per quanto riguardava la vita interiore; ed un corso naturalista per le cose della vita profana sociale, economica e politica, abbandonate alle loro leggi materiali. Oggi, almeno per i cristiani che hanno orecchie per ascoltare, tale dualismo è finito; giunge un’epoca in cui sarà ristabilita l’unità organica e vitale di tutto quanto era stato disumanamente dissociato»<sup>85</sup>.

La dimensione laica di questa visione della società si esprime nella convinzione maritainiana che per evitare forme di teologia politica o di strumentalizzazione della Chiesa per la politica, la forma di impegno dei cattolici in politica dovrebbe assumere la struttura di un partito *di cattolici* ma non “cattolico”. In questo contesto riprende quindi a pieno l’esperienza di Luigi Sturzo, modificandola però nel senso che i cattolici possono legittimamente impegnarsi in varie denominazioni politiche, per cui resta sempre chiara la sua distanza dal prete siciliano. Proprio in questo modo, Maritain si inserirebbe nel dibattito senz’altro attualissimo tra i cattolici laici impegnati in politica in Italia (e anche altrove), e quindi in un tema di primaria importanza per quanto concerne la Dottrina sociale, con la posizione chiara per il pluralismo delle loro scelte politiche a scapito di un’unità partitica percepibile e operativa<sup>86</sup>. Anche se i cattolici sono impegnati in molti partiti diversi,

<sup>85</sup> J. MARITAIN, *Scritti e manifesti politici 1933-1939*, Morcelliana, Brescia 1978, p. 129.

<sup>86</sup> Per questo motivo, infatti, Invitto attribuisce la «sconfitta dell’utopia maritainiana», avvenuta in Italia con l’uscita di Dossetti dal politico e proclamata da Baget Bozzo nel senso di recuperare le spinte innovative del partito cristiano, piuttosto alla «cattiva

cioè non impedirebbe, così Maritain, che in particolari occasioni o domande politiche, i cattolici anche in partiti diversi, danno espressione unitaria della loro posizione.

Tale pluralismo viene infatti valorizzato positivamente da Maritain come condizione di libertà, sin da *Umanesimo integrale*<sup>87</sup>, nella misura in cui viene compreso come *universale concreto* ossia realizzazione storica dei principi del cristianesimo. Ciò è possibile solo se si riescono a individuare nella società un minimo di principi pratici comuni la quale in Maritain «non è senza anima, senza forma» ma costituisce «un'unità *informata*, dotata di un *programma* umano e spirituale, in grado di autodefinirsi e di rappresentarsi e, addirittura, di costituire oggetto di una *fede profana e secolare*»<sup>88</sup>, che è espressione di un senso autentico della verità. Si realizza così, per Maritain, la concretizzazione etica dell'incarnazione come mistero centrale del cristianesimo<sup>89</sup>. Secondo il progetto della *nuova cristianità*, infatti, perché non mira al «confermarsi mediante il potere [...] ma a prosperare con il ricorso ai “mezzi poveri” e con l'appello alle profonde scaturigini del “sentire con il popolo”»<sup>90</sup>. In questo modo il pluralismo diventa per Maritain addirittura la «[p]rima nota caratteristica» dell'«ideale storico di una nuova

---

traduzione pratica (la scelta dello strumento partito) che di Maritain le frange pur progressiste della cattolicità impegnata avevano fatto in Italia». G. INVITTO, *Jacques Maritain e la «terza generazione» italiana: tra élites profetiche e nuove dirigenze*, in A. SCIVOLETTO (ed.), *Jacques Maritain e le scienze sociali*, cit., pp. 53-74, qui p. 58)

<sup>87</sup> «La città pluralistica moltiplica le libertà; la misura di queste non è uniforme, e varia secondo un principio di proporzionalità». J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, cit., pp. 205-206.

<sup>88</sup> A. PAVAN, *Pluralismo e collaborazione tra due Concili Ecumenici: il contributo di J. Maritain*, in P. NEPI (ed.), *Cattolici e politica in un mondo diviso*, AVE, Roma 1979, pp. 51-102, qui p. 83.

<sup>89</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, cit., p. 232.

<sup>90</sup> G. GOISIS, *La presenza di «Umanesimo integrale» nella cultura italiana*, in P. NEPI - G. GALEAZZI (edd.), *Umanesimo integrale e nuova cristianità (Elementi di un dibattito)*, p. 69.

cristianità, d'un nuovo regime temporale cristiano»<sup>91</sup>, prima ancora delle restanti quattro che sono l'autonomia del temporale, la libertà delle persone, l'uguaglianza nonostante la diversità delle persone nelle gerarchie sociali, e infine la fraternità.

Un ulteriore aspetto del principio laicità in Maritain, e che è confluito concretamente nella Dottrina sociale, è l'autonomia delle realtà terrene, di cui parla tutt'altro che a margine l'ultimo Concilio. Essa corrisponde infatti non solo alla relativa autonomia che Tommaso attribuisce alla natura nei confronti della grazia, ma innanzitutto alla sistematica *ontosofica* con cui Maritain attualizza tale ragionamento tomista, sottolineando che la consistenza propria delle *cause seconde* non necessariamente deve sostituire l'imprescindibilità della causa prima, come al contrario afferma il laicismo moderno. Per questo, è senz'altro possibile affermare la bontà delle realtà mondane, e quindi di considerarle non solo mezzi, ma, all'interno della prospettiva terrena, anche fini. Per questo Maritain rifiuta ogni paura dei cristiani di diventare parte degli sviluppi storici, anche se in essi si realizzano idee politiche, economiche e sociali basate su dottrine filosofiche che la Dottrina sociale della Chiesa condanna. Siccome questa differenziazione viene formulata dalla *Pacem in terris*, e Possenti vede di ispirazione maritainiana l'adeguata formulazione del compito dei laici nella *Populorum progressio*: «[i] laici devono assumere come loro compito specifico il rinnovamento dell'ordine temporale» (n. 22)<sup>92</sup>, si può a tutto diritto

<sup>91</sup> J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, cit., pp. 198 e 197. Ivaldo specifica pertanto giustamente questo concetto centrale in *Umanesimo integrale* di «ideale storico» come un «perfetto» che «non resta chiuso in una astorica assoltezza, ma viene posto come relativo alla storia e, dunque, viene pensato come ideale che, attraverso la mediazione della teoria e della prassi umane, opera come apertura delle chiusure e degli irrigidimenti delle società date, dal cammino storico già-fatto, ed è principio suscitatore di speranza, di storia da costruire». M. IVALDO, *Personalismo maritainiano*, in M. IVALDO (ed.), *Jacques Maritain filosofo della politica*, cit., pp. 43-53, qui p. 43).

<sup>92</sup> Cfr. V. POSSENTI, *Mondo, persona e libertà religiosa: Laicalità e storia nel Vaticano II: Maritain e il Concilio*, in «Rassegna di Teologia», 20 (1979), n. 6, p. 373.

ritenere comprovato l'influsso di Maritain sulla Dottrina sociale intorno al Concilio<sup>93</sup> e per l'intero pontificato di Paolo VI. Allo stesso modo, sia Maritain che il Concilio sottolineano, che senza la grazia dello Spirito, cioè al di fuori di una visione cristiana, l'ultimo fine e quindi la pienezza naturale non è raggiungibile.

Parte del principio *laicità* è senz'altro il confronto *filosofico* con la storia, di fatto realizzato da Maritain, ed espressamente anche quella della Chiesa, come parte dei vari contesti del mondo, come è innanzitutto quello dei diritti e della democrazia, leggendo proprio in termini storici il suo contributo. A guardare bene, con questo metodo – si potrebbe dire storico-pedagogico – Maritain è riuscito ad avvicinare il cattolicesimo e specialmente quello dottrinale e gerarchico, alla modernità. Se questo è uno dei risultati più specifici prima della Dottrina sociale sin dalla *Rerum novarum* e poi del Concilio Vaticano II, è Maritain ad aver contribuito in prima linea a questa coscienza<sup>94</sup>. «Non è forse, come ho già rilevato, attraverso i cittadini che sono membri della Chiesa che la Chiesa stessa, la quale è al di sopra del corpo politico, penetra nella sfera del corpo politico e del suo bene comune temporale?»<sup>95</sup>.

Ora, nell'idea di laicità è compresa anche la considerazione che per la stessa società secolare e per il cittadino “laico” (non cristiano), la libertà della Chiesa presente nella società democratica costituisce un fatto importante per la salvaguardia della stessa libertà. Idee simili sono stati espressi da vari interventi dell’“ultimo Habermas”, specialmente

<sup>93</sup> Cfr. A. ARDIGÒ, *L'unità minimale «profano-cristiana» nello stato e il pluralismo in Maritain*, in R. PAPINI (ed.), *Jacques Maritain e la società contemporanea*, cit., pp. 248-258, qui p. 254.

<sup>94</sup> Molti autori confermano, infatti, con Emilio Rossi che «il Concilio ne [di *Umanesimo integrale*] accoglieva e codificava buona parte dell'ispirazione oltre che nella dichiarazione [...] *Dignitatis humanae*, nella costituzione su *La Chiesa e il mondo contemporaneo*». E. ROSSI, «*Umanesimo integrale – Problemi spirituali e temporali di una nuova cristianità: rilettura critica*», in P. NEPI - G. GALEAZZI (edd.), *Umanesimo integrale e nuova cristianità (Elementi di un dibattito)*, pp. 75-88, qui p. 79).

<sup>95</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 173.

nel suo dibattito con Ratzinger all'Accademia di Monaco nel 2004<sup>96</sup>. A differenza della posizione habermasiana, Maritain sottolinea che la Chiesa non è nello Stato come una parte, ma come un *tutto*, non nel senso che potrebbe interferire nella sfera del politico che come laico è indipendente, ma nel senso che riguarda l'uomo tutto, nella sua dimensione spirituale. In questo senso – quindi in modo spirituale e non istituzionale –, la Chiesa per Maritain è superiore allo Stato e sopra di esso: non come gerarchia politica, ma come affermazione valoriale. Maritain, infatti, sottolinea senza mezze parole «*la superiorità della Chiesa – in altre parole, dello spirituale – sul corpo politico o sullo Stato*»<sup>97</sup>, principio che è da integrare oltre che con la già affermata libertà della Chiesa, con il principio della necessaria collaborazione tra essa e lo Stato. Proprio per inserire il problema della realizzazione dei principi etici nella concretezza del rapporto tra Stato e Chiesa e quindi nella concretezza della situazione democratica, egli si rivolge contro lo schema teoretico di *tesi* e *ipotesi* in quanto modello secondo lui sbagliato di partire da un insieme ideale di principi che potrebbero essere calati nella realtà, ricordando che l'*analogia* tomista offre la possibilità di comprendere l'importanza della realizzazione storico-concreta di una realtà spirituale-morale-religiosa<sup>98</sup>. Nella modernità, la superiorità dello spirituale e della Chiesa non si realizza, appunto, tramite il potere politico, ma illuminando le anime.

La concretizzazione del principio laicità per la Dottrina sociale non si esaurisce però nella prospettiva politica sulla società, ma include anche le dimensioni dell'economia e della tecnica, che non costituiscono più un argomento principale di questo saggio, a motivo dell'uguale marginalità che assumono nei suoi scritti. Per quanto riguarda l'economia, alcuni cenni sono stati già svolti precedentemente in queste pagine. Per quanto riguarda il suo impatto sulla Dottrina sociale os-

<sup>96</sup> Cfr. J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2008<sup>2</sup>.

<sup>97</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 151.

<sup>98</sup> Cfr. J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., pp. 152-153; ID., *Umanesimo integrale*, cit., p. 176.

sia l'anticipazione di alcuni aspetti importanti, c'è inoltre da aggiungere che Maritain formula l'idea condivisa da molti pensatori cattolici ma ripresa da un documento ufficiale solo con Paolo VI e Giovanni Paolo II, ossia la «proprietà "societaria" dei mezzi di produzione, la comproprietà dell'impresa»<sup>99</sup>. Per Maritain ciò è un elemento sussidiario, quindi contrariamente alle proposte socialiste, da gestire dal basso in alto, ed è così espressione della «personalità morale» che mentre rispetta «il principio generale della subordinazione del politico all'economico», costituisce un'alternativa al modello capitalista dell'impresa. In questa sistematica di pensiero, Maritain individua quindi precisamente quel carattere della Dottrina sociale che sarebbe andata poi realmente a configurarsi e ad esprimersi.

Alla critica contro il liberalismo economico, si aggiunge uno sguardo altrettanto critico sulla tecnica e l'industrializzazione moderne: mentre queste evoluzioni sarebbero «buone in se stesse», egli è contro «l'illusione razionalistica» che crede che possano essere anche la soluzione ai problemi sociali e umani, mentre solo la saggezza può individuare quali sono i «beni superiori della persona»<sup>100</sup>. In tal modo, come si evince immediatamente, egli esprime il classico schema mezzi-fine che caratterizza la posizione della Dottrina sociale circa la tecnica e che imposta il relativo discorso fino ad oggi. Certamente, la sfida del digitale e dell'intelligenza artificiale esigono probabilmente un «cambiamento paradigmatico» in merito, che ovviamente Maritain non poteva in nessun modo anticipare. Nella sua preoccupazione, però, di salvaguardare la visione cristiana della persona e con essa quella dimensione spirituale-morale per una società secolare e tecnologica, egli esprime un'istanza che proprio oggi dovrebbe essere più decisamente articolata da parte della stessa riflessione cristiana, per poter contribuire positivamente alle trasformazioni che attualmente stanno realizzandosi.

---

<sup>99</sup> J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, cit., p. 218.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 222.

Questa importanza di Maritain, che quindi può articolare degli aspetti rilevanti e di ispirazione ancora oggi, si comprende – in modo rias-suntivo – dal fatto che non solo l'*Umanesimo integrale* era la motivazione e il momento, per molti cattolici, di prendere effettivamente le distanze dai regimi totalitari, e inoltre che «pressoché tutta la futura classe dirigente cattolica dell'Europa del secondo dopoguerra è passata, in qualche misura, attraverso la lezione di Maritain»<sup>101</sup>. Ma «[i]n che cosa consista tale “ispirazione” cristiana della politica è forse uno dei nodi non risolti del pensiero maritainiano, non esente, su questo punto, da oscillazioni»<sup>102</sup>. Proprio per queste oscillazioni, forse, può esprimere qualche “attrazione ispiratrice” per filosofi o teologi, sociologi, economisti o politologi preoccupati ad attualizzare il messaggio universale della Dottrina sociale per le sfide della società tardo-moderna.

### *Bilancio finale: Maritain e la Dottrina sociale della Chiesa*

Proprio in sede conclusiva, non si può non sottolineare come «Maritain non è certo all'oscuro di ciò che il Magistero ha insegnato: egli prende espressamente nota di questo insegnamento ogni volta che gli sembra che la Chiesa “ora riconosca” o “ora proclami” qualche idea a lui cara. Ma quando l'insegnamento sociale della Chiesa fa qualcosa di diverso dal proclamare “d'ora in poi” o riconoscere “ora” un'idea cara a Maritain, egli di solito non ne parla [...]. La Costituzione *Gaudium et Spes* sarà ricevuta e interpretata nel contesto della dottrina sociale della Chiesa? O nel contesto del pensiero sociale di Maritain? Non è provato che si tratti dello stesso contesto»<sup>103</sup>. D'altro canto, è stato giustamente osservato che Maritain non è il filosofo della

<sup>101</sup> G. CAMPANINI, *Jacques Maritain nella coscienza cristiana del nostro tempo*, in V. POSSENTI (ed.), *Jacques Maritain ieri e oggi*, Vita e Pensiero, Milano 1983, pp. 307-317, qui pp. 315-316.

<sup>102</sup> G. CAMPANINI - N. ANTONETTI, *Maritain politico*, cit., p. 64.

<sup>103</sup> J. Madiran, *Le Paysan et le Ruminant*, in «Itinéraires», n° 112, aprile 1967.

democrazia cristiana, ma invece il *filosofo cristiano della democrazia*<sup>104</sup>. Forse per le sue esperienze con l'*Action française*, non si è più impegnato in prima persona nelle realtà democristiane o nei rispettivi partiti, sebbene il suo pensiero ha prodotto senz'altro azione e realtà politica, tramite i tanti che si sono ispirati ad esso.

Se in Maritain si possono suddistinguere tre fasi, orientate prima all'idea della *nuova cristianità* (tra il 1926 e il 1939) e poi all'elaborazione dell'idea della democrazia dal punto di vista cristiano (dal 1939 al 1951), per sfociare infine in uno sguardo critico sul cristianesimo in Europa nel post-concilio<sup>105</sup>, allora non si tratta di un Maritain disomogeneo o che sarebbe tornato, alla fine della sua vita, nel conservatorismo prima del suo distacco dal leader dell'*Action française* Charles Maurras, ma di tre elementi che rendono il “fattore cristiano” nella democrazia irriducibile né agli estremismi di destra e di sinistra, né alla semplice affermazione della democrazia: il riferimento al diritto riesce ad affermare la persona nella sua irriducibilità a qualsiasi dimensione politica o statuale, per cui ogni vera democrazia ha sempre bisogno del fattore critico della stessa presenza del cristianesimo in essa.

Certamente Maritain oggi è certamente molto meno presente e studiato come ancora qualche decennio fa, non solo perché la sua ispirazione per la Dottrina sociale della Chiesa si è “realizzata” nel senso che è confluita nei documenti magisteriali e nel pensiero dei teologi e filosofi cattolici, che oggi si lasciano sfidare da sfide e prospettive nuove che esigono una teoria sociale diversa rispetto al tomismo riformato e modernizzato di Maritain. Anche l'esperienza di un certo cattolicesimo italiano, tra il partito e i movimenti, sembra in qualche modo confluire verso una nuova epoca. Ma innanzitutto i presupposti politico-sociali del pensiero di Maritain sono fondamentalmente cambiati; basti

<sup>104</sup> E. Borne, citato in V. Possenti, *Introduzione*, in J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. XXIV.

<sup>105</sup> Per questa suddivisione, condivisa da molti interpreti di Maritain, cfr. le considerazioni di Campanini in G. Campanini - N. Antonetti, *Maritain politico*, cit., p. 83.

pensare che pluralismo e secolarizzazione si esprimono oggi in dimensioni e categorie profondamente cambiate rispetto alla metà del secolo scorso. Ciononostante, una lezione importante un grande pensatore come Maritain può sempre dare: innanzitutto ci può ricordare che l'ottimismo che oggi si “rimprovera” spesso al Concilio e alla Dottrina sociale della seconda metà del XX secolo, non era un “ottimismo moderno” o un adeguarsi acritico della Chiesa alla modernità dalla quale oggi si prende il congedo, ma un ottimismo originario e autentico del messaggio biblico, tradotto in una visione sociale. Da questo ottimismo, i cristiani non devono mai allontanarsi, pena il rischio di tradire il messaggio da annunciare, quando si alleano con quel mondo nuovamente chiuso di cui parla Papa Francesco che ne analizza le ombre (*Fratelli tutti*, nn. 9-55). Un ulteriore messaggio a noi sembra derivare dalla precisazione di Baget-Bozzo, che le visioni maritainiane di un connubio spirituale tra democrazia e cristianesimo, legittime negli anni '30 ma fuori tempi negli anni '70, si trovavano sempre più superate dalla dinamica della secolarizzazione<sup>106</sup>, che oggi ha assunto dimensioni che mettono sempre più in discussione un consenso minimo di quella *fede profana e secolare* di cui parò Maritain. In tale situazione i cristiani nella società devono contraddistinguersi per la loro capacità di poter ripensare e ridefinire la presenza del cristianesimo nella società<sup>107</sup> – con ma soprattutto oltre Maritain.

---

<sup>106</sup> Cfr. G. BAGET-BOZZO, *Maritain e la politica dei cattolici in Italia*, in R. PAPINI (ed.), *Jacques Maritain e la società contemporanea*, cit., p. 242.

<sup>107</sup> In questo senso è vero oggi più che mai che «a Maritain si domanda più una direzione intellettuale di orientazione complessiva (più una *metafisica* che un'*ontologia*, si potrebbe dire); più un metodo per organizzare quella progettualità complessiva che la condizione storica sembra i fatto far entrare in panne, piuttosto che indicazioni teorico-pratiche puntuali su questo o quello; più il gusto, il sentimento e il coraggio, la razionalità robusta del progettare e dello sporgersi sul futuro, che giustificazioni o ragioni». A. PAVAN, *Pluralismo e collaborazione tra due Concili Ecumenici: il contributo di J. Maritain*, in P. NEPI (ed.), *Cattolici e politica in un mondo diviso*, p. 54.

### Summary

The recognition of the notable contribution of Jacques Maritain so that the Catholic culture of the second half of the twentieth century could accept modernity, also led to emphasize his influence on the realization of the program of the Social Doctrine of the Church, through the acceptance of the personalistic perspective with its concretization, especially in the sphere of democracy, secularism and human rights. The essay, in trying to identify the references and the presence of the French philosopher in the doctrinal body of the social Magisterium, on the basis of some studies that have been produced on the subject, intends to highlight his demonstrable reception at all levels on the part of Catholic intelligence and the ecclesial magisterium of the second half of the twentieth century.

### Keywords

Social doctrine, personalism, democracy, secularism, human rights

### Sommario

Il riconoscimento del notevole contributo di Jacques Maritain affinché la cultura cattolica del secondo Novecento potesse accettare la modernità, ha portato anche a far rilevare il suo influsso alla realizzazione del programma della Dottrina Sociale della Chiesa, mediante l'accoglimento della prospettiva personalistica con le sue concretizzazioni, specialmente nell'ambito della democrazia, la laicità e i diritti umani. Il saggio, nel cercare di individuare i riferimenti e la presenza del filosofo francese nel corpo dottrinale del Magistero sociale, sulla base di alcuni studi che sono stati prodotti in merito, intende mettere in evidenza la sua dimostrabile ricezione a tutti i livelli da parte dell'intelligenza cattolica e del magistero ecclesiale del secondo Novecento.

### Parole chiave

Dottrina sociale, personalismo, democrazia, laicità, diritti dell'uomo

Jacques Maritain e Emmanuel Mounier in dialogo.  
A settant'anni dalla pubblicazione di *Man and the State*  
di *Francesco Miano*

*Maritain e Mounier: orizzonti comuni e originalità dei percorsi*

*L'Uomo e lo Stato*<sup>1</sup> si presenta come un'importante opera di sintesi del periodo americano di Jacques Maritain ed è essenziale per comprendere la sua filosofia politica e i grandi temi da essa proposti<sup>2</sup>: il rapporto tra cristianesimo e democrazia, il significato dei diritti e del diritto naturale, il valore dello stato democratico, l'intrinseca socialità dell'uomo, il nesso tra dimensioni teoretiche e principi pratici volti a favorire forme di accordo e cooperazione, il significato di parole come comunità e società, il rapporto tra il popolo e lo Stato, tra la Chiesa e lo Stato, tra lo Stato e le istituzioni sovranazionali. Temi ancora oggi aperti che Maritain elabora, nel difficile periodo tra le due guerre mondiali e nell'immediato secondo dopoguerra, con taglio profondamente innovativo. Non si tratta di interessi casuali del pensatore francese ma dell'articolazione di due pilastri teorici fondamentali: la *persona* e il *bene comune*<sup>3</sup>, non astratti

---

<sup>1</sup> Cfr. J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, tr. it. di L. Frattini, introduzione di V. Possenti, Vita e Pensiero, Milano 1982. Nell'opera Maritain raccoglie e rielabora le lezioni che aveva tenuto alla Charles R. Walgreen Foundation di Chicago nel 1949. Essa fu pubblicata in inglese nel 1951, in francese e in italiano per la prima volta nel 1953.

<sup>2</sup> *L'uomo e lo Stato* giunge a conclusione e coronamento di un ciclo di testi pubblicati a New York durante la seconda guerra mondiale. Penso a volumi maritainiani quali *I diritti dell'uomo e la legge naturale* (tr.it. di G. Usellini, introduzione di V. Possenti, Vita e Pensiero, Milano 1991), *Per una politica più umana* (tr.it. di A. Pavan, Morcelliana, Brescia 1968), *Cristianesimo e democrazia* (tr.it. e introduzione di G. Lazzati, Vita e Pensiero, Milano 1977).

<sup>3</sup> Cfr., tra i vari testi, J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, tr.it. M. Mazzolani, Morcelliana, Brescia 1973.

principi, ma elementi fondanti e insieme dinamici alla base degli sviluppi più importanti del suo pensiero.

La ricchezza della trattazione fa subito pensare a quanto le riflessioni maritainiane siano state importanti nel panorama culturale europeo e mondiale e a come esse esprimano non il semplice contributo di un pur grande filosofo, ma una serie di temi, istanze, questioni divenute patrimonio culturale condiviso<sup>4</sup>. Vengono alla mente anche i dialoghi che Maritain ha saputo intrecciare nel tempo con le figure più diverse di credenti e non, figure del mondo dell'arte, della cultura, della politica<sup>5</sup>.

È in questo contesto che va sicuramente ricordata l'amicizia tra Jacques Maritain e Emmanuel Mounier, che ben richiama l'unico grande orizzonte del pensiero personalista ma anche le sue articolate prospettive e la peculiarità dei suoi diversi protagonisti. Un'amicizia consolidatasi attraverso la partecipazione di Mounier, sin dal 1928, agli incontri a casa dei Maritain a Meudon insieme a tante altre importanti figure di pensatori di differenti competenze e sensibilità e attraverso il sostegno dato da Maritain a Mounier nella fondazione della rivista *Esprit*, pur mantenendo la propria autonomia rispetto a tale esperienza e raccomandando l'indipendenza della rivista relativamente alle vicende politiche del tempo<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Penso, per fare solo un esempio, al contributo dato da Maritain allo sviluppo e al consolidamento della riflessione sul tema dei diritti nel quadro di una visione integrale dell'umano.

<sup>5</sup> Gli incontri di Maritain con figure appartenenti ai mondi più diversi sia dal punto di vista delle competenze che delle posizioni culturali sono veramente innumerevoli, così come tutti i contatti e le relazioni instaurate anche insieme alla moglie Raissa. La stessa casa di Jacques e Raissa, a Meudon, alla periferia di Parigi, diventa negli anni '20 e per una parte degli anni '30, un luogo di incontri spirituali e culturali tra intellettuali che rappresenta una singolarissima esperienza nel panorama dell'epoca e non solo.

<sup>6</sup> La vicenda della rivista *Esprit*, fondata dal giovanissimo Mounier, rappresenta una delle esperienze culturali più significative del Novecento (e oltre) sia in senso politico che filosofico, di particolare utilità per comprendere i tanti aspetti del rapporto tra intellettuali e politica, intellettuali, storia e fede. Sull'articolata vicenda del rapporto tra Mounier e Maritain in merito a *Esprit*, cfr. P. VIOTTO, *Emmanuel Mounier e Jacques Maritain*

Scrive significativamente Jacques Petit introducendo la pubblicazione della corrispondenza tra Maritain e Mounier tra il 1929 e il 1939:

Emmanuel Mounier non ha ancora venticinque anni quando si reca per la prima volta a Meudon; Jacques Maritain si avvicina alla cinquantina. Tra il giovane e il filosofo noto, influente, non si annoda tuttavia una relazione da maestro a discepolo, ma, pur attraverso la differenza delle generazioni e dei caratteri, al di là delle divergenze di atteggiamenti, un'amicizia. Essa sottende, lungo quei dieci anni, un dialogo che talvolta si trasforma in dibattito, sul problema dell'azione. È infatti la 'politica' che dalle prime conversazioni a proposito di Péguy, fino alle inquietudini degli anni 1938-1939, dà a questa corrispondenza una sorprendente unità<sup>7</sup>.

Il rapporto Maritain-Mounier, infatti, se letto fuori da semplificazioni, visioni parziali e luoghi comuni, rappresenta una vicenda interessantissima sotto il profilo storico-culturale ma ancor più uno spazio di ricerca, fecondo per il tempo in cui vissero e ancora molto produttivo oggi, al di là di ovvi aspetti caduchi.

Certamente l'ispirazione di Maritain trova nel pensiero classico e nel tomismo in particolare la sua fonte<sup>8</sup>, mentre il pensiero di Mounier

---

*Un'amicizia consolidata*, in AA.VV., *Emmanuel Mounier Persona e umanesimo relazionale. Mounier e oltre*, vol. II, a cura di M. Toso - Z. Formella - A. Danese, Las, Roma 2005, pp. 169-186.

<sup>7</sup> J. PETIT, *Introduzione*, in J. Maritain – E. Mounier, *Corrispondenza 1929-1939*, tr.it di E. Lombardi-Vallauri, Morcelliana, Brescia 1976, p. 7. Quello che concerne questo periodo vale sicuramente in generale anche perché la guerra, il trasferimento di Maritain negli Stati Uniti e poi in Italia e di nuovo negli Stati Uniti, rendono il decennio tra il '40 e il '50. Molto meno ricco di contatti e scambi tra i due pensatori. Mounier, come è noto, muore prematuramente nel 1950. Sicuramente gli incontri di Meudon a casa dei Maritain appaiono decisivi per la formazione di Mounier. «Il cenacolo di Meudon e, in particolare, la conoscenza del pensiero maritainiano contribuiscono invero alla maturazione del futuro direttore di *Esprit*». N. BOMBACI, *Una vita una testimonianza Emmanuel Mounier*, Armando siciliano editore, Messina 1999, p. 47.

<sup>8</sup> Il personalismo di Jacques Maritain si inserisce nella più articolata prospettiva filosofica del realismo critico, fortemente radicato nel pensiero di Tommaso d'Aquino, sia pur riletto con una libertà che impedisce di iscrivere Maritain nell'ambito del neo

si avvale di motivi agostiniani, spiritualistici e in una certa accezione anche esistenzialistici e tende a caratterizzarsi in modo più specifico come “filosofia della persona”. E questa rappresenta una indubbia diversità di fondo<sup>9</sup>. Tuttavia i motivi di vicinanza e di affinità tra i due pensatori sono notevoli trovando, al di là delle differenze di ordine teoretico, nell’idea di persona, un comune criterio per valutazioni, prese di posizioni, forme di impegno nella realtà caratterizzate specie in senso etico-politico ed educativo<sup>10</sup>. D’altra parte, come scrive Paul Ricoeur, l’idea di persona rimane «il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali evocate da altri»<sup>11</sup>, cioè può essere un utile punto di confluenza in taluni casi di posizioni anche differenti. In fondo

---

tomismo. Il personalismo di Maritain si esprime nella figura dell’umanesimo teocentrico e poggia teoricamente sulla discussione nell’uomo tra la dimensione dell’*individualità* e quella della *personalità*, le due nozioni dal punto di vista ontologico non si oppongono, ma esprimono i diversi poli metafisici da cui trae struttura l’uomo, il polo della materia e il polo dello spirito. «L’uomo sarà veramente persona soltanto nella misura in cui la vita dello spirito e della libertà dominerà in lui su quella dei sensi e delle passioni». (J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit. p. 27). A partire dalla distinzione tra individualità e personalità Maritain interpreta il rapporto dell’uomo con la società e impone la questione del bene comune: l’uomo è subordinato alla comunità per ciò che riguarda il versante (ontologico) dell’individualità (il bene della comunità in questo ambito è superiore al bene dell’individuo), mentre la comunità è al servizio dell’uomo per ciò che riguarda il versante della personalità (il bene della persona è superiore al bene della moltitudine riunita).

<sup>9</sup> In questo stesso senso afferma opportunamente Armando Rigobello: «L’interesse speculativo del Mounier [...] investe non tanto l’attività produttrice dei fenomeni, quanto piuttosto l’atteggiamento morale della persona e le linee in cui manifesta la sua attività sono indeducibili dal fenomeno e fonte di significazione per il fenomeno stesso». A. Rigobello, *Introduzione a Il personalismo*, Città Nuova, Roma 1975, p. 17. Sul confronto tra Maritain e Mounier, cfr., anche specie per gli aspetti di ordine politico, G. CAMPANINI, *Cristianesimo e democrazia. Studi sul pensiero cattolico del ’900*, Morcelliana, Brescia 1980, pp. 85-125; L. CAIMI, *Maritain e Mounier. Impegno intellettuale e proposta politica* in «Humanitas», 35 (1980), pp. 364-382.

<sup>10</sup> A. RIGOBELLO, *Introduzione a Il personalismo*, cit., pp.12-15.

<sup>11</sup> P. RICOEUR, *Muore il personalismo, ritorna la persona*, in ID., *La persona*, ed. it. a cura di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 1997, p. 27.

anche in questo senso il binomio Maritain–Mounier ha offerto al pensiero novecentesco, e oltre, materiale abbondante di riflessione e feconde provocazioni all'impegno.

### *Per una democrazia in senso personalista: ricerca della verità e relazioni fraterne*

Se l'idea di persona, con i molteplici fili che da essa si generano, rappresenta lo sfondo teorico di base su cui fondare la rilettura di *L'Uomo e lo Stato*, la ricerca del bene comune può indicare una possibile trama delle questioni che l'opera del '51 propone all'attenzione del lettore: un'occasione propizia per ripensare il pensiero di Maritain e, si potrebbe dire, per ripensare in contoluce anche quello di Mounier scomparso un anno prima della pubblicazione del volume maritainiano ma ben a conoscenza delle sue tesi portanti già espresse in precedenti opere e conferenze.

Proprio partendo da *L'uomo e lo Stato* sarebbe veramente importante oggi riprendere e confrontare la concezione della democrazia in Mounier e in Maritain non solo per cogliere distanze e convergenze tra loro, ma per mettere in luce tanti aspetti della loro riflessione, in certo modo accomunanti e reciprocamente fecondatesi, ancora oggi decisivi. La visione di entrambi appare naturalmente lontana da ogni forma di totalitarismo e piuttosto critica verso aspetti delle democrazie liberali e borghesi e verso forme di astratto equalitarismo nel tentativo invece di proporre una democrazia in senso personalista, una visione in cui centralità della persona e democrazia siano in stretta connessione.

Tale visione personalista, orientata in senso democratico, intende tuttavia sottolineare con più forza rispetto ad altre concezioni, l'idea di autorità come servizio e il superamento di un'idea solo formale di democrazia a favore di una visione sostanziale ed effettiva fondata su un senso nuovo di partecipazione, di corresponsabilità e di decentramento, un senso nuovo di democrazia anche in ambito economico. In que-

sta direzione la visione democratica e personalista implica un esercizio di coniugazione di verità e libertà, di ricerca dell'oggettività della verità e di esercizio soggettivo della libertà. Scribe al riguardo Maritain:

Da una parte l'errore degli assolutisti, cui sorriderebbe di imporre la verità per coercizione, viene dal fatto che essi fanno deviare i loro giusti sentimenti pertinenti l'oggetto, dall'oggetto stesso al soggetto. Essi pensano che, siccome l'errore non ha diritti che gli competano e dovrebbe essere bandito dalla mente (attraverso i mezzi della mente), così l'uomo quando sia in errore, non gode diritti da parte sua e dovrebbe essere posto al bando della società umana (attraverso i mezzi della potenza umana). D'altro canto, l'errore dei teorici che fanno del relativismo, dell'ignoranza e del dubbio una condizione necessaria per la mutua tolleranza viene dal fatto che essi fanno deviare i loro sentimenti concernenti il soggetto umano – da rispettare anche se in errore – dal soggetto stesso all'oggetto, e così privano l'uomo e l'intelletto umano dell'atto medesimo di adesione alla verità in cui consiste insieme la dignità dell'uomo e la ragione di vivere<sup>12</sup>.

In definitiva ogni forma di fanatismo così come ogni forma di scetticismo appaiono come una condanna per la democrazia, per la possibilità di una sua reale attuazione al di là del semplice rispetto esteriore delle leggi, pur ovviamente importantissimo. Non si può non sottolineare invece che la ricerca della verità e l'esercizio della libertà non possono non essere accompagnati da un autentico senso di umiltà e da un chiaro senso del limite.

Ciò ha un valore decisivo anche dal punto di vista della costruzione di autentiche democrazie, così come allo stesso fine appare decisiva la crescita di adeguate capacità di relazione fondate su un senso vivo della fraternità umana e su comune sentire democratico.

Uomini appartenenti alle credenze e alle famiglie religiose o filosofiche più diverse possono e devono collaborare al compito comune e alla comune prosperità, purché aderiscano in ugual modo ai principi fondamentali di

---

<sup>12</sup> J. MARITAIN, *Tolleranza e verità*, in ID., *Il filosofo nella società*, tr. it. di A. Ceccato e A. Pavan, Morcelliana, Brescia 1976, pp. 65-66.

una società di uomini liberi. [...]. Una società di uomini liberi, infatti, presuppone dei principi fondamentali che stanno al centro della sua stessa esistenza. Una democrazia autentica implica un accordo radicale degli spiriti e delle volontà circa le basi della vita comune; essa è cosciente di sé e dei propri principi, e dev'essere capace di difendere e di promuovere la sua concezione della vita sociale e politica; *dove nutrire in sé un comune credo umano, il credo della libertà*<sup>13</sup>.

Tutto questo vale a diversi livelli, per esempio vale anche e, in modo speciale, per le relazioni tra le differenti famiglie religiose – relazioni per le quali sono importanti proprio gli elementi indicati. Per definire la modalità propria di questo tipo di relazioni Maritain usa il termine *compagnonnage* (*fellowship*) piuttosto che quello di tolleranza. Le relazioni di buona convivenza tra membri di differenti famiglie religiose, anzi la loro capacità di comprensione reciproca e la cooperazione a tutti i livelli («in una fedeltà senza compromessi alla verità così come ognuno la conosce»<sup>14</sup>) sono elementi fondamentali per la pace e per il progresso dell'umanità intera. *Fellowship*, poi, sta a indicare «qualcosa di positivo e di elementare – nelle relazioni umane. Esso evoca l'idea di compagni di viaggio che per caso si trovano riuniti quaggiù e che camminano per le strade del mondo in buon accordo umano per quanto fondamentali siano le loro opposizioni – di buon umore e in cordiale solidarietà o, per dire meglio, in amicale e servizievole disaccordo. Ebbene, per le ragioni indicate, il problema del buon *compagnonnage*, della *fellowship*, tra membri di differenti famiglie religiose, appare centrale per la nuova età di civiltà che si sta abbozzando nel crepuscolo nel quale siamo»<sup>15</sup>. Anche Mounier rimarca come qualcosa che sente profondamente proprio, in modo particolare, la necessità del dialogo e di tutto ciò che favorisce dimensioni comuni. Così egli scriveva in una lettera del '34:

---

<sup>13</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 128.

<sup>14</sup> J. MARITAIN, *Tolleranza e verità*, in ID., *Il filosofo nella società*, cit., p.71.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 72.

Non si tratta solo di un mio desiderio, ma del *fondamento stesso della mia vocazione* [...] quello di far lavorare insieme gli uni con gli altri: comunicare ai non cristiani un'immagine meno scoraggiante della pratica cristiana, costringere i cattolici o i cristiani a non vivere più in una campana di vetro, ripiegati non sulla loro fede (che non può essere un ripiegamento) ma su di una *proiezione sociologica* della loro religione, in cui si mescolano abitudini borghesi, esclusioni, impurità<sup>16</sup>.

Ricerca della verità, senso di umiltà e relazioni fraterne fondate su un comune credo nella libertà e su un lavoro comune sono elementi fondamentali di un'adeguata vita democratica che ha come suo obiettivo cardine prima di tutto il servizio alla pace. Qui si aprono questioni che hanno a che vedere con il “piccolo” della vita di comunità locali, con il compito dello Stato ai fini della promozione della pace, ma anche con la grande questione del rapporto tra la ricerca della pace e il ruolo che può avere ogni forma di autorità politica a livello mondiale. Afferma Maritain:

Il problema dell'Autorità mondiale (*World Government*, il termine *Government* ha un significato meno stretto del corrispondente termine francese) – diciamo meglio il problema di una organizzazione autenticamente politica del mondo – non è altro che il problema di una pace durevole o permanente. E in un certo senso potremmo dire che il problema di una pace durevole è né più né meno il problema della sopravvivenza dei popoli, e con ciò si intende dire che l'umanità oggi si trova di fronte all'alternativa o una pace permanente o un serio pericolo di distruzione totale<sup>17</sup>.

Naturalmente Maritain era ben consapevole della difficoltà di una ipotesi di questo tipo ancora da lui stesso considerata come una sorta di utopia, ma anche altrettanto convinto che

---

<sup>16</sup> E. MOUNIER, *Lettera 19 settembre 1934*, in ID., *Lettere e diari*, a cura di F. Mazzariol, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1981, p. 187.

<sup>17</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 128.

il problema per il nostro tempo non è affatto quello di realizzare una società politica mondiale, ma quello di lavorare ai *preparativi remoti* di questa società, mettendo in marcia il lungo sforzo di ragione e di retta volontà grazie al quale l'utopia in questione finirà per divenire un ideale realizzabile. Bisogna ad ogni costo salvare la speranza degli uomini in un ideale temporale, un ideale dinamico di pace sulla terra, nonostante sembri uto-pistico in partenza. Ed è troppo chiaro che oggi l'assenza di un simile ideale crea un tragico vuoto nel cuore dei popoli e dei governanti»<sup>18</sup>.

In questa direzione si tratta, per Maritain, di mettere in discussione, l'idolatria della sovranità dello Stato, «questo dio mortale» e di «dестare, in tutti gli uomini che pensano, governanti e governati, una preoccupazione reale sempre presente e attiva nel profondo del cuore, per il bene comune dell'umanità – e per il bene stesso, per il bene intrinseco di ogni comunità nazionale e delle stesse nazioni con le quali, sul piano degli interessi politici o economici una data comunità nazionale si trova in competizione»<sup>19</sup>.

La critica all'idolatria dello Stato rappresenta l'orizzonte di fondo in cui si inquadra la presa di posizione mounieriana e l'accento personalistico e comunitario di tutta la sua riflessione etico-politica. Dalla visione della persona in Mounier discende l'idea di una “rivoluzione personalistica e comunitaria”, un'espressione che dà anche il titolo al suo primo importante testo<sup>20</sup> che già rappresenta concretamente il senso di quell'affinità e insieme della distanza dalla visione maritaina. L'idea di una rivoluzione personalista e comunitaria rappresenta una forte critica della visione borghese senza confondersi con la rivoluzione marxista che sacrifica la dimensione personale a quella collettiva. L'intento di Mounier è proprio quello di mantenere in equilibrio i due termini “personalista” e “comunitaria” i quali stanno proprio ad

---

<sup>18</sup> J. MARITAIN, *Le condizioni spirituali del progresso e della pace*, in ID., “*Approches sans entraves*”. *Scritti di filosofia cristiana*, tr. it di G. Mura, Città nuova, Roma 1977, p. 250.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 250-251.

<sup>20</sup> Cfr. E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, tr.it. L. Palli, Ecumenica, Bari 1984.

indicare la peculiarità della sua impostazione che fa discendere dalla visione della persona l'idea di una società il più possibile modellata sulla persona e fondata sul rispetto della sua dignità, ma tale da rifuggire cadute individualistiche e chiusure di ogni tipo. Scrive Mounier: «la comunità, intesa come integrazione delle persone nella totale salvaguardia della vocazione di ognuno è per noi [...] una realtà il cui valore è quasi altrettanto fondamentale della persona. E sappiamo che oggi la comunità non è meno misconosciuta, né meno minacciata»<sup>21</sup>. E ancora: «Il tirocinio della comunità è [...] quello del prossimo come persona nel suo rapporto con la mia persona»<sup>22</sup>.

### *La centralità dello spirituale*

La dimensione politica, decisiva nello sviluppo del pensiero sia di Maritain che di Mounier, può essere ulteriormente compresa se ne cogliamo come caratterizzante un tratto di ordine spirituale, che vale nel senso delle motivazioni più profonde dell'agire e dell'individuazione di criteri adeguati di lettura della realtà<sup>23</sup>.

Particolarmente illuminante in merito risulta un'affermazione di Mounier tratta dal suo *Manifesto al servizio del personalismo comunitario* del 1936: «La nostra ambizione spirituale non deve essere meno grande della nostra ambizione storica»<sup>24</sup>, sottolineando così che ogni forma di impegno nella realtà – quel tema dell'impegno a cui dedica pagine bellissime<sup>25</sup> – abbia bisogno radici e motivazioni di ordine spirituale. Si tratta di un'affermazione che mentre rappresenta una precisa presa di

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>23</sup> Cfr. P. VIOTTO, *Emmanuel Mounier e Jacques Maritain Un'amicizia consolidata*, cit., p. 169.

<sup>24</sup> E. MOUNIER, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, a cura di A. Lamacchia, Ecumenica, Bari 1975, p. 65.

<sup>25</sup> Cfr., tra i vari rimandi possibili, E. MOUNIER, *Il personalismo*, a cura di G. CAMPANINI - M. PESENTI, tr.it. di A. Cardin, Ave, Roma 2004, pp. 121-132.

posizione rispetto alla crisi del tempo indica un principio che ha valore ben al di là del ritaglio di un'epoca e di un preciso tornante della storia. E in ogni caso i due elementi non possono che procedere in modo congiunto. La lettura del presente è sempre tale da implicare prese di distanze e insieme nessi e intersezioni con le altre epoche, ma tutto ciò avviene a partire da una più ampia visione d'insieme, da una lettura spirituale del tempo laddove per "spirituale" si intende un complesso di valori, criteri di giudizio, visioni del mondo, prospettive; una comprensione del proprio tempo che prospetta una descrizione fenomenologica degli eventi, degli atteggiamenti, delle tendenze e insieme del loro significato per l'esistenza. D'altra parte, come scrive Ricoeur, nel suo *Mounier e Esprit nel cuore del XX secolo*, la dimensione spirituale rappresenta per Mounier il «punto d'attacco privilegiato» che definisce «la comprensione che Mounier assume della propria epoca»<sup>26</sup>.

La proposta mounieriana di una chiave di lettura storica e insieme spirituale si sperimenta prima di tutto e fondamentalmente nell'interpretazione degli sviluppi e degli esiti della modernità, della crisi che la attraversa e che non è semplicemente politica o anche economica ma qualcosa di più consistente e profondo. Scrive Mounier:

Noi assisteremo al crollo di un'area di civiltà prodottasi verso la fine del Medioevo, consolidata e nello stesso tempo minata dall'epoca industriale capitalista nelle sue strutture, liberale nella sua ideologia, borghese nella sua etica. Noi partecipiamo alla nascita di una civiltà nuova le cui basi e la cui fede sono ancora confuse e miste a forme decadenti o a prodotti convulsi della civiltà che va tramontando. Le azioni che non si confrontano con questo problema storico, le dottrine che non tengono conto dei suoi condizionamenti, non sono che affare vano e servile<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> P. RICOEUR, *Mounier e Esprit nel cuore del XX secolo*, in ID., *Emmanuel Mounier L'attualità di un grande testimone*, tr. it G. Losito, intr. D. Iervolino, Città aperta Edizioni, Troina 2005, pp. 58-59.

<sup>27</sup> E. MOUNIER, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, cit., pp. 64-65.

Il metodo mounieriano mette fecondamente insieme analisi storico-culturale e possibilità di individuazione del nuovo, di quella novità che una lettura spirituale concorre a intravedere. In modo solo apparentemente paradossale, la lettura “spirituale” della storia, cercando di attingere elementi di profondità, diventa stimolo all’azione, provocazione all’impegno e alla responsabilità. La rilevanza dello spirituale non vuol dire infatti chiusura intimistica, non significa presa di distanza dalla realtà, ma sta piuttosto ad indicare l’unità del pensare, dell’essere e dell’agire dell’uomo, la possibilità di una sua libera espansione, il suo poter e voler concorrere alla trasformazione della storia. «Non c’è dubbio – scrive ancora Mounier – che non possiamo rinnovare immediatamente e in modo considerevole il volto di tante vite liberando l’uomo moderno dalle oppressioni che gravano sulle sue aspirazioni umane». Ma se riconosciamo all’uomo un destino spirituale, «è tanto più evidente che crediamo che possa fecondare il mondo del continuo miracolo della sua creatività che egli è ancora lontano dall’aver esaurito le risorse della sua natura, stimolata ed esplorata finora in modo incompleto, e che la storia nasconde ancora volti insospettabili da scoprire, quali che siano i limiti che ad essa vengono attribuiti»<sup>28</sup>. Ecco allora che, per Mounier, un’autentica lettura, che sa mettere insieme dimensioni storiche e sovrastoriche, dà forma alla realtà, alla vita, spiana la strada ad una “civiltà nuova”, ad un “uomo nuovo”. Altrimenti, afferma Mounier, «noi rischiamo di diminuire la nostra ambizione piuttosto che spingerla al di sopra della nostra portata»<sup>29</sup>. In questo senso la dimensione spirituale non rappresenta una condizione già-data, ma è un dinamismo che accompagna, in tutto il suo sviluppo, ogni ricerca e ogni azione storica finalizzata al progresso e alla pace.

L’“ambizione” spirituale dà così all’“ambizione” storica il suo adeguato quadro di riferimento, il suo autentico orizzonte; e questo nesso offre una traccia significativa anche per l’oggi. Una decisiva spinta al

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>29</sup> *Ivi*.

cambiamento della realtà, ad una sua trasformazione profonda e radicale può venire proprio dall’ “ambizione spirituale”, dal formarsi di una prospettiva di senso, che pur essendo pienamente dentro la realtà, la trascende, rendendo possibili concrete nuove forme di vita. Una indicazione che deve poter valere sia per i grandi processi storici e le loro lente ma inesorabili evoluzioni, sia per le nostre microstorie individuali e per le vicende sociali e politiche del momento presente in cui siamo immersi.

Anche per Maritain il ruolo dello spirituale appare decisivo come emerge, sin dal 1927, dalle pagine di *Primato dello spirituale* dove afferma chiaramente che «l’azione vince il tempo solo nella misura in cui procede dalla contemplazione, che unisce lo spirito all’eternità»<sup>30</sup>. Si tratta di un ben precisa scelta di campo, una convinzione teorica che si fa anche indicazione e metodo per la prassi. Non c’è pace, non c’è progresso senza una dimensione spirituale, senza intendere il ruolo costante dello spirituale per la vita delle persone e della società. Lo spirituale non può risolvere problemi che attengono ad un ordine temporale, al difficile campo delle scelte degli uomini, degli Stati, dei rapporti sociali ed economici. Esso piuttosto suggerisce, offre «illuminazioni», di cui «gli uomini, sempre più o meno tentati dalla disperazione hanno singolarmente bisogno» e, in qualche caso, offre anche «avvertimenti forse gravi di cui pure hanno bisogno»<sup>31</sup>. Anche lo spirituale ha la sua incidenza nella storia: lo spirituale non è la testimonianza distaccata della propria visione del mondo o della propria fede, ma esprime una dimensione della vita che sa offrire alla storia altre chiavi di lettura possibili e altri percorsi dell’agire praticabili al di là di evidenze negative, al di là del senso di ineluttabilità degli eventi e di scontate logiche di ordine economico e materiale.

Il ruolo dello spirituale, nei riguardi del progresso dell’umanità, possiede proprio nella prospettiva della storia tutte le sue dimensioni e appare capi-

---

<sup>30</sup> J. Maritain, *Primato dello spirituale*, Logos, Roma 1980, p. 47

<sup>31</sup> J. MARITAIN, *Le condizioni spirituali del progresso e della pace*, cit., p. 245.

tale. Sicuramente è necessario molto tempo, a volte lunghi anni. Ed è proprio per questo che l'azione dello spirituale sugli uomini e sulla storia è più vasta e più potente dell'azione temporale, anche la più sconvolgente<sup>32</sup>.

L'azione temporale è sempre legata a tempi e situazioni determinate, l'azione spirituale ha un'incidenza più forte e sostanziale, di una più lunga portata, risulta alla fine più consistente rispetto alle trasformazioni esclusivamente temporali, l'azione spirituale incide sui tempi lunghi e attraverso i tempi lunghi, ma la sua incidenza, il suo potere di influenza sulla vita, è senz'altro più pervasivo.

Ma come si caratterizza, come si esplicita questo ruolo così significativo che Maritain attribuisce alla dimensione dello spirituale, quali ne sono i tratti portanti, gli elementi più rilevanti? Le tre espressioni decisive sono: *ispirazione, educazione, rinnovamento culturale*. Il ruolo dello spirituale, per Maritain, si esprime come fondamentale ruolo di ispirazione, possibilità di vivere avendo un orientamento, una direzione di marcia, ma anche necessità di educarsi e di educare come uomini a cercare di testimoniare nella propria realtà di vita quell'orientamento possibile e a farne motivo per contribuire al rinnovamento culturale, rinnovamento del modo di essere e insieme del modo di pensare.

Il ruolo dello spirituale dunque «è essenzialmente e prima di tutto un ruolo di *ispirazione* nel significato più ampio della parola. Le scoperte tecniche hanno avuto una parte molto importante nello sviluppo dell'umanità. Le scoperte spirituali hanno avuto una parte ancora più grande. Grazie allo slancio dinamico, grazie all'*ispirazione* da esse scaturita, la storia dell'uomo e della civiltà ha percorso le sue tappe più caratteristiche»<sup>33</sup>. Il cristianesimo ne è l'esempio più consistente, ma ciò vale sempre nella storia<sup>34</sup>. Una forte ispirazione spirituale è sempre anche un fat-

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>34</sup> Maritain fa riferimento a Lao Tse e Confucio, a Budda, a Mosè, a Socrate e a Maometto. A proposito del cristianesimo scrive: «E sappiamo anche ciò che è stato il

tore di trasformazione della realtà. E ciò può avvenire proprio perché il ruolo dello spirituale non è solo di ispirazione ma è anche essenzialmente un ruolo di *educazione* dell'essere umano, di *rinnovamento culturale*, un contributo «di mobilitazione dell'intelligenza e dei poteri di conoscenza»<sup>35</sup>. È richiesto, in altri termini, come necessario sviluppo di un'autentica tensione spirituale, in stretta connessione con essa, «un vasto lavoro della ragione che rinnova le sue prospettive e comprende più a fondo le articolazioni del reale». «Solo a questa condizione» – in questo singolare incrocio di dimensioni della vita – «si possono ritrovare il nostro regime ordinario di pensiero e il nostro comportamento. A ciò non basta nessuna mistica, nessuna fede, per quanto necessarie esse siano, e che anzi richiedono indispensabilmente di completarsi con una teologia e una filosofia: perché l'uomo è l'uomo, e perché nessuna ispirazione ispira veramente l'uomo se non discende fino al livello in cui l'intelligenza e i sensi si dibattono con *ciò che è*, e con la molteplicità dei problemi posti dall'esistenza»<sup>36</sup>. Si tratta di far crescere la dinamica dell'amore, il cambiamento del cuore che è alla base anche del cambiamento di tipo sociale.

Un grande cambiamento di cuore, in virtù del quale ciò che avrà il primato, anche in quelle cose come la politica e le relazioni tra i popoli in cui finora ha tenuto posto generalmente il cinismo, sarà un'autentica ed efficace amicizia – e per ciò che concerne in particolare i cristiani, quell'amore che vede in ogni uomo a qualunque religione appartenga, quello che egli è intrinsecamente: un membro del corpo mistico del Cristo almeno in potenza<sup>37</sup>.

---

cristianesimo per la civiltà medievale e le sue multiformi derivazioni, e infine per questa civiltà moderna che oggi è in via di diventare universale e il cui regime tecnocratico esige, per essere visibile, l'ispirazione del Vangelo manifesta o diffusa. Niente è più impressionante della sbalorditiva e sempre crescente accelerazione della storia provocata dalla rivoluzione spirituale che ha annunziato l'umile Magnificat pronunciato da una Vergine d'Israele». J. MARITAIN, *Le condizioni spirituali del progresso e della pace*, cit., pp. 246-247.

<sup>35</sup> J. MARITAIN, *Le condizioni spirituali del progresso e della pace*, cit., p. 247.

<sup>36</sup> *Ivi*.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 251-252.

### Summary

The friendship between Jacques Maritain and Emmanuel Mounier, which clearly recalls the only horizon of personalist thought but also its articulated perspectives and the peculiarities of its protagonists, if read out of partial simplifications and common places, represents a story very interesting both from a historical-cultural point of view, but even more a space for research, fruitful for the time in which they lived and still very productive for today. The essay, retracing the essential lines of this relationship, highlights the significant contribution of both to the maturation of an idea of democracy in a personalist sense based on the search for truth and the practice of fraternal relationships.

### Keywords

Personalism, dialogue, democracy, truth, fraternity

### Sommario

L'amicizia tra Jacques Maritain e Emmanuel Mounier, che ben richiama l'unico orizzonte del pensiero personalista ma anche le sue articolate prospettive e le peculiarità dei suoi protagonisti, se letta fuori da semplificazioni parziali e luoghi comuni, rappresenta una vicenda interessantissima sia sotto il profilo storico-culturale, ma ancor più uno spazio di ricerca, fecondo per il tempo in cui vissero e ancora molto produttivo per l'oggi. Il saggio, ripercorrendo le linee essenziali di questo rapporto mette in evidenza il significativo contributo di entrambi alla maturazione di un'idea di democrazia in senso personalista fondata sulla ricerca della verità e della pratica delle relazioni fraterne.

### Parole chiave

Personalismo, dialogo, democrazia, verità, fraternità

“Umanesimo integrale”  
nella lettura del gruppo dossettiano e di Giorgio La Pira

di *Giorgio Campanini*

*Introduzione*

Nell'autunno del 1946 vedeva la luce la traduzione italiana di *Umanesimo integrale* di Jacques Maritain, giusto dieci anni dopo la sua prima edizione francese, *Humanisme intégral. Problème spirituel d'une nouvelle Chrétienté* (Plon, Paris 1936). La traduzione dell'opera era stata da tempo apprestata da Giampietro Dore, uno degli intellettuali gruppo “fucino” che anche negli anni del fascismo aveva continuato a fare riferimento a Giovanni Battista Montini (fra i primi lettori italiani del volume e diffusore del pensiero maritainiano in Italia. Egli stesso incaricò l'amico ex fucino di curare la traduzione). Il libro conobbe subito una grande fortuna e molteplici edizioni<sup>1</sup>. Dopo il 1948, tuttavia, non venne più stampata dalla Studium, a causa di non ben precisati “interventi dall'alto” posti in atto dall'allora potente gruppo dei Padri Gesuiti de “La civiltà cattolica”, il cui maggiore esponente, Antonio Messineo, fu uno dei più severi critici del filosofo francese<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Sulla base di un appunto autografo consegnato nel 1974 allo scrivente dall'allora direttrice di Studium, Maria Faina, vedova Righetti, le edizioni curate dalla Studium furono tre: 1946 (4000 copie), 1947 (4000 copie) e, ultima, 1949 (5.238 copie). Benché ripetutamente richiesta l'opera non venne più pubblicata dalla Studium e si dovette attendere, per una riproposizione, l'edizione di Borla, Torino 1962.

<sup>2</sup> In un colloquio del 1974 con lo scrivente, che allora stava redigendo *L'utopia della nuova cristianità. Introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*, Morcelliana, Brescia 1962, la direttrice della Studium si mantenne assai riservata in ordine alle ragioni della mancata ristampa dell'opera, pur insistentemente richiesta, limitandosi ad alcune generiche indicazioni circa il non gradimento dell'opera “in alto loco”. In effetti, in quegli anni era stata rivolta, da molte parti, e in particolare dal gruppo della rivista “La civiltà cattolica”,

Non erano stati soltanto Montini e gli uomini della FUCI a misurarsi direttamente con l'opera maritainiana. Grazie alla libertà di movimenti di cui godette, anche negli anni della dittatura fascista, la santa Sede, negli ambienti vaticani, soprattutto a quello che può essere considerato il massimo “introduttore” di Maritain in Italia, e cioè Giovanni Battista Montini, lo scritto del filosofo francese poteva circolare liberamente e ad esso ebbero accesso personalità come Alcide De Gasperi e Guido Gonella, ambedue “riparatisi” idealmente in Vaticano, dopo le restrizioni penali alle quali erano stati entrambi assoggettati; né l'uno né l'altro, tuttavia, mostrarono di condividere appieno la pur suggestiva proposta maritainiana. Dopo la fine della guerra, un autore che era stato fino ad allora poco conosciuto in Italia – nonostante alcune traduzioni dei suoi libri<sup>3</sup> – divenne il punto di riferimento di quanti, dopo la catastrofe della tirannia e della guerra, scorgevano nel progetto di “nuova cristianità” una possibile via d'uscita dalla crisi della coscienza europea<sup>4</sup>.

---

specialmente nella persona di padre Antonio Messineo, allora direttore della rivista, l'accusa di “naturalismo integrale”. Cenni alla vicenda si trovano in G. CAMPANINI, *Antonio Messineo*, in *Dizionario Storico del Movimento Cattolico*, II, a cura di G. Campanini, Piemme, Casale Monferrato 1982, pp. 371-374. Sulla vicenda, cfr. la puntuale ricerca di PH. CHENEAUX, *L'umanesimo integrale di Jacques Maritain*, Jaca Book, Milano 2006.

<sup>3</sup> Non va dimenticato che il giovane Montini tradusse e fece pubblicare in Italia un importante testo maritainiano, e cioè *Tre riformatori* (Morcelliana, Brescia, 1927), opera che egli fece circolare soprattutto negli ambienti “fucini”. L'opera appartiene al primo periodo della pubblicista maritainiana (quella caratterizzata da un rapporto di simpatia con la destra di Charles Maurras e dell'*Action française*) ma prelude al successivo drastico distacco dalle posizioni maurassiane, come emerge in particolare dall'opera *Primauté du spirituel*, ben nota a Montini e presente nella sua biblioteca. L'opera vide la luce in traduzione italiana soltanto nel 1980 (nelle edizioni Logos di Roma, con *Introduzione* di Giorgio Campanini) e con il titolo *Primato dello spirituale*.

<sup>4</sup> Sull'importanza di *Umanesimo integrale* nel contesto degli anni '40 e '50 del Novecento, PH. CHENEAUX, *L'umanesimo integrale di Jacques Maritain*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 82 ss. A giudizio di questo autore è stata soprattutto la sinistra dossettiana che ha fatto proprio il messaggio di questo libro (Cfr. *Ibid.*, p. 86). L'«onda crescente del

### *I luoghi del “maritainismo” italiano*

A partire da *Umanesimo integrale*, importante e profonda fu l'influenza esercitata da Maritain sul pensiero e sull'azione politica dei cattolici. Si delinearono, allora, negli anni '40 del Novecento tre abbastanza distinte linee di pensiero: quella facente capo a De Gasperi e a Gonella, caratterizzata dalla ripresa della lezione di Luigi Sturzo; quella ispirata al “maritainismo” – cui guardavano con grande simpatia quanti si riunirono intorno alla rivista “Cronache sociali”; ed infine la linea più accentuatamente di sinistra che faceva riferimento, nella stessa Francia, alla lezione di Emmanuel Mounier, cui guardarono come a un essenziale punto di riferimento quanti – da Felice Balbo a Adriano Olivetti e Franco Rodano – intendevano operare un profondo rinnovamento della società italiana<sup>5</sup>.

La prima linea – quella degasperiana – fu in effetti quella vincente, grazie alla persistenza, nella formazione di centro che fu la Democrazia Cristiana, dell'eredità sturziana; ma la componente “maritaniana” della D.C. fu indubbiamente quella più avanzata e innovativa, anche perché la più attrezzata sotto il profilo ideologico. Si devono a questa componente della D.C. le proposte più innovative, solo in parte recepito dal gruppo degasperiano: per quel gruppo le idee maritainiane rappresentarono un importante punto di riferimento.

I luoghi nei quali mettere alla prova l'ideale della “nuova cristianità” furono – soprattutto per gli uomini chiamati, un poco disprezzativamente, “professorini” fondamentalmente due: da una parte la costruzione dell'intelaiatura della Costituzione repubblicana (1945-1947), dall'altra l'azione di governo degli anni degasperiani (1948-

---

maritainismo avrebbe raggiunto una sorta di apogeo in occasione del primo congresso di Pax Romana a Roma nel 1947». *Ibid.* p. 92.

<sup>5</sup> Va sottolineato, a questo riguardo, l'importante ruolo svolto dall'editrice Comunità, di Adriano Olivetti, per la conoscenza delle posizioni più avanzate della cultura francese (Emmanuel Mounier, Simone Weil, Jacques Maritain). Sul ruolo svolto da fondatore di “Comunità” negli scenari del secondo dopoguerra, cfr. G. CAMPANINI, *Adriano Olivetti. Il sogno di un capitalismo dal volto umano*, Edizioni Studium, Roma 2020.

1955). Tanto nell'uno quanto nell'altro ambito i più qualificati esponenti di quello che può essere considerato il “maritainismo” italiano, e cioè Amintore Fanfani (1908-1999), Giorgio La Pira (1904-1977), Giuseppe Lazzati (1909-1986) e Giuseppe Dossetti (1913-1990), impressero un'orma profonda, anche se non sempre le loro posizioni di pensiero furono vincenti. Non è dubbio, tuttavia, che le linee di pensiero e di azione portate avanti dal “maritainismo” italiano incisero fortemente sulla politica italiana del secondo dopoguerra. La “nuova cristianità” alla quale, con Maritain, i “professorini” abitavano altro non era che quella “città dell'uomo a misura d'uomo” evocata dall'omonimo libro di Giuseppe Lazzati o quella pacifica convivenza umana proposta e riproposta tenacemente da Giorgio La Pira nei suoi convegni per la pace e la civiltà cristiana. Si trattò, dunque, non di una semplice “traduzione” italiana del progetto maritainiano ma di una sua autonoma e originale re-interpretazione in nuovi scenari che non erano più quelli dell'ormai lontano 1936. E lo stesso Maritain ne aveva piena consapevolezza nel momento in cui dava alle stampe il suo capolavoro politico *L'uomo e lo Stato*. Ma la parabola del gruppo dossettiano volgeva ormai al termine quando vedevano la luce i più maturi scritti politici maritainiani e il fondamentale punto di riferimento continuò ad essere rappresentato da *Umanesimo integrale*. Minore, a quanto sembra, è stata l'influenza di Mounier che pure, nel 1949, si era misurato con lo stesso problema della cristianità, ma con esiti differenti rispetto alla posizione di Maritain. In verità, accanto all'influenza, nel complesso preponderante, di Maritain non mancarono i punti di contatto con l'opera di Mounier, essa pure tradotta in Italia, a partire però dagli anni '50. La sua significativa opera politica, *Rivoluzione personalista e comunitaria* (edita originariamente nel 1935 e tradotta in Italia, dalle Edizioni di Comunità, nel 1949), appariva un poco “datata” al punto che lo stesso Mounier, nei nuovi scenari del secondo dopoguerra, ebbe a rivedere radicalmente le sue posizioni. Tuttavia non mancarono in Italia gli echi di uno scritto, *Feu la Chrétienté* che era in realtà una netta presa di distanza dalle tesi di *Umanesimo integrale* ed appare al lettore del XXI secolo, per molti aspetti

più attuale, proprio per l'idea centrale che caratterizza quest'opera e cioè la presa di coscienza dell'irreversibile obsolescenza dell'idea stessa di cristianità nei nuovi orizzonti della modernità. Emblematico il fatto che, tanto nella traduzione vicentina quanto in quella pugliese<sup>6</sup>, sia stato fortemente impoverito il dirompente significato del titolo. Né, a quanto risulta, Maritain si mai misurato con questo testo, per certi versi antitetico a *Umanesimo integrale* (mai qui citato in verità da Mounier ma che al lettore disincantato appare come un chiaro rovesciamento del progetto maritaniano di “nuova cristianità”).

Il fascino della concezione maritainiana stava proprio in quella sorta di ossimoro che si riassumeva nell'idea di *cristianità secolare*. Come si poteva parlare di “cristianità” quando si affermava nettamente e schiettamente – nella prospettiva di Maritain e anche di uno Sturzo e di un De Gasperi – la *laicità della politica*? Questa apparente contraddizione – che veniva denunciata da quanti, come Messinese e “La civiltà cattolica” – prendevano le distanze da Maritain – nascondeva, invece, una profonda verità e cioè che era possibile costruire, da cristiani, la “Città dell'uomo” (così cara a La Pira e a Lazzati), tenendola ben distinta dalla “Città di Dio”; ma nella consapevolezza che quanto più una qualsiasi società fosse autentica promotrice dell'uomo e dell'umano tanto più essa sarebbe stata aperta all'influsso della visione cristiana della vita. No, dunque, a uno “Stato confessionale” nel quale sarebbe stata inevitabile la contrapposizione fra credenti e non credenti, ma una “Città dell'uomo” vista come prima pietra o come antemurale di una “Città di Dio” non clericale né sacrale ma, appunto, laica – *autenticamente umana* – nella quale potessero riconoscersi, al di là di una drammatica lacerazione, tutti coloro che nutrissero una comune passione per l'uomo e per l'umano.

---

<sup>6</sup> Il titolo originario francese (la cui corretta traduzione avrebbe potuto essere “La fin de la christianité”, oppure “Fine della cristianità” o simili), corrispondono due diversi titoli italiani: E. MOUNIER, *Agonia del Cristianesimo?*, con ampia introduzione di A. Béguin, La Locusta, Vicenza 1960<sup>1</sup>, 1962<sup>2</sup>, 1965<sup>3</sup>, e, a qualche anno di distanza, E. MOUNIER, *Cristianità nella storia*, a cura di R. Laurenza, Ecumenica, Bari 1979. In questo testo, Maritain è citato alcune volte, ma, alquanto stranamente, mai a proposito di *Humanisme intégral*.

Evidente, in questa prospettiva, la ragione di fondo del rifiuto di quell’“umanesimo socialista” ritenuto non autentico in quanto fondato su una rigida ideologia di partito all’interno della quale non vi sarebbe stato alcun reale spazio per l’uomo e per l’umano. Né stupisce oltre misura, che il fascino della proposta maritainiana fosse fortemente avvertito da quanti, come Felice Balbo, operavano per la realizzazione di un “umanesimo marxista” che, per essere autentico, avrebbe dovuto necessariamente fondarsi sull’uomo e sui diritti umani.

### *Maritain e i “professorini”*

Il più importante “luogo” del maritainismo italiano è stato, senza dubbio, il gruppo dei cosiddetti “professorini” (in riferimento ai suoi quattro maggiori esponenti, tutti docenti universitari, quali furono appunto tanto La Pira e Fanfani quanto Lazzati e Dossetti. Ma, pur all’interno di un comune richiamo alle idee di *Umanesimo integrale*, alquanto articolate sono state le letture del suo pensiero. Ciò emerge da uno sguardo di insieme sul “luogo” principale del maritainismo italiano quale è stata la rivista “Cronache sociali”, cui collaborarono tutti e quattro i leaders, insieme ad una qualificata componente di giovani studiosi<sup>7</sup>. Mentre, tuttavia, per Lazzati e Dossetti *Umanesimo integrale* fu, per così dire una “sorpresa” (sino alla traduzione italiana, a quanto risulta, l’opera non fu da loro direttamente conosciuta), non così avvenne, invece, tanto per La Pira quanto per Fanfani. Il primo è stato lettore di *Umanesimo integrale* già all’indomani della pubblicazione della prima edizione francese, quasi certamente al suo rapporto, da ex fucino, con Gianni Battista Montini. Le annotazioni al teso – tuttora conservato nella Biblioteca lapiriana di Firenze –, stanno ad indicare il forte interesse che il

---

<sup>7</sup> Più volta ristampata in edizioni *reprint*, la rivista, nonostante la sua breve vita (1947-1951), è ancora oggi considerata un fondamentale punto di riferimento per la storia del Movimento cattolico di quegli anni. Cfr. da ultimo la parziale edizione *reprint* *Le cronache sociali* di Giuseppe Dossetti (1947-1951), a cura di L. Giorgi, Diabasis, Parma 2007 (con l’indice completo della rivista).

poco più che trentenne docente universitario prestò a quest'opera. Quanto a Fanfani, è stato accertato che un primo contatto fra lui e Maritain intervenne già in occasione di uno scambio di lettere intervento proprio a proposito di *Umanesimo integrale*: Maritain, infatti, volle ben documentarsi sul problema del capitalismo ed entrò per questa ragione in contatto con il giovanissimo ma già affermato storico, autore di un libro ancora considerato fondamentale per la storia del capitalismo, e cioè *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, apparso nel 1933 ed oggetto di una grande attenzione in tutto il mondo. Si trattò allora di un contatto soltanto epistolare, che ha portato tuttavia ad una importante citazione del testo di Fanfani nella prima edizione francese del volume<sup>8</sup>. I contatti fra le due personalità ripresero dopo la guerra e dettero luogo ad incontri diretti in occasione della permanenza di Maritain a Roma nella sua qualità di Ambasciatore della repubblica francese presso la Santa Sede. Degli incontri verificatesi fra le due personalità negli “anni romani” del filosofo francese solo in anni recenti si è avuta notizia<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, ediz. Francese nelle *Oeuvres*, VI, p. 530, e nell'edizione it. Borla, Torino 1962, p. 239. Il testo di Fanfani, considerato un “classico” è stato più volte ristampato. In anni recenti è stato tradotto negli Usa: Cfr. *Catholicism, Protestantism and Capitalism*, IHS Press, Norfolk (Virginia), Usa, 2002 (con *Introduction* dello scrivente, pp. 37-47). In Italia l'opera è stata ripresa con il titolo *Cattolicesimo e Protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, a cura di P. Roggi, Marsilio, Venezia 2005. Ivi il testo dello scrivente – più ampio rispetto a quello inglese – con il titolo Amintore Fanfani e il dibattito sulle origini del capitalismo, pp. 261-271.

<sup>9</sup> Sui rapporti tra Maritain e Fanfani si vedano le importanti annotazioni di Philippe Chenaux che, avendo avuto accesso ai materiali relativi all'ambasciata maritainiana presso la Santa Sede fra il 1946 e il 1949, ha potuto verificare che fra le due personalità vi furono nel 1946 alcuni incontri riguardanti possibili traduzioni italiane di testi maritainiani. Al riguardo Chenaux non esita ad affermare che «l'influenza di Maritain su Fanfani è stata determinante» (Cfr. PH. CHENAUX, Le influenze di Maritain e di Mounier sul pensiero di Amintore Fanfani, in AA.VV., *Amintore Fanfani*, a cura di A. Cova e C. Besana, «Quaderno monografico del “Bollettino dell'Archivio per la storia del Movimento Cattolico in Italia”», Vita e Pensiero, 2022, n 1-2, pp. 189-196. Nel citato saggio, cfr. in particolare le pp. 193-194. Il riferimento agli

Non si è avuta sinora notizia – ma uno scavo tematico della “carte” dei maggiori collaboratori di “Cronache sociali” potrebbe riservare qualche sorpresa, di incontri diretti, nel periodo “romano” di Maritain, con gli altri tre *leaders* del gruppo (La Pira, Dossetti, Lazzati). Del resto, in quegli anni tutti fortemente impegnati nel partito della Democrazia Cristiani e soprattutto nei lavori dell’Assemblea Costituente, alla quale offrirono un contributo di grande rilievo. D’altra parte possono avere giocato, in questa mancanza di relazioni, da una parte il “timore reverenziale” nei confronti di quello che era ritenuto, grazie appunto a *Umanesimo integrale*, un grande maestro; d’altra, il pesantissimo carico di lavoro che i “professorini” dovettero accollarsi per l’attività di partito e di governo e per il potenziamento e il rafforzamento della specifica “corrente” della Democrazia Cristiana che a loro faceva riferimento e che era, in complesso, la più vivace e attiva, anche per la sua forte capacità di presenza nel territorio<sup>10</sup>.

Nell’impossibilità, in questa sede, di sviluppare ulteriormente la riflessione sul rapporto tra Maritain e i “professorini”, ci si soffermerà in particolare su una figura di primo piano di questo gruppo, e cioè Giorgio La Pira; e ciò anche per la specificità del rapporto La Pira-Maritain rispetto a quello intercorso con gli altri leaders del gruppo di “Cronache sociali”. Come si avrà modo di documentare, infatti, di questo piccolo gruppo La Pira fu il solo a intrattenere già dal 1926, rapporti con l’opera maritainiana e nello stesso tempo colui che – dopo lo scioglimento della

incontri romani fra Maritain e Fanfani corregge in parte la ricostruzione degli anni romani di Maritain. L’autore di queste note lo ha fatto in *Il filosofo e il Monsignore. Maritain e Montini*, EDB, Bologna 2015. Sul tema si veda la documentata ricerca di R. FORNASIER, *Jacques Maritain Ambasciatore. La Francia, la Santa Sede e i problemi del dopoguerra*, Edizioni Studium 2010.

<sup>10</sup> Evidenti restano le influenze maritainiane negli scritti dei quattro leaders del gruppo di “Cronache sociali”. Cfr. G. DOSSETTI, *Scritti politici*, a cura di G. Trotta, Marietti, Genova 1995; G. LA PIRA, *Il valore della persona umana*, L.E.F., Firenze 1954; A. FANFANI, *Persona, beni, società*, Vita e Pensiero, Milano 1945. Più tardi sono invece i contributi di G. LAZZATI, *Pensare politicamente*, AVE, Roma 1981; ID., *La città dell’uomo. Costruire la città dell’uomo a misura d’uomo*, AVE, Roma 1984.

“corrente” dossettiana –, continuò ad avere relazioni abbastanza strette con lui, sin quasi alla morte.

### *La Pira e Maritain*

L’interesse di La Pira per il pensiero di Maritain – e, in generazione, per i pensatori francesi del Novecento – è di assai lunga durata, in quanto inizia nel 1926, allorché – quasi certamente per suggerimento dell’allora assistente nazionale della FUCI Montini – poté avere nelle mani un importante testo, per così dire, di transizione dal “primo Maritain”, quello ancora in parte suggestionato dal movimento dell’*Action française* di Charles Maurras, e cioè *Primauté du spirituel*, presente nella sua biblioteca già nel 1926<sup>11</sup>. Costante fu, già da allora, l’attenzione di La Pira al pensiero francese del Novecento, in un ambiente, quello fiorentino, nel quale ricorrenti erano i contatti con la cultura transalpina<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> È oggetto di ancora vivaci discussioni il problema del rapporto instaurato tra Maritain negli anni giovanili con l’*Action française* di Charles Maurras. Sul tema, cf. PH. CHE-NAUX, *L’umanesimo integrale*, cit. Il tema è stato oggetto di attenta analisi da parte dell’autore di queste note che conferma nella sostanza la tesi esposta in *L’utopia della nuova cristianità*, Morcelliana, Brescia 1975, secondo la quale il “primo Maritain” nutriva simpatie per il movimento di Maurras ma, a partire dalla condanna pontificia delle tesi dell’*Action française*, – sino alla formale scomunica decretata già alcuni anni prima ma resa nota soltanto nel 1926 – prese definitivamente le distanze dal movimento.

<sup>12</sup> Cf. a riguardo gli interessanti materiali presenti in P.L. BALLINI (a cura di), *Giovanni La Pira e la Francia. Temi e percorsi*, Giunti, Firenze 2005. Varie furono le richieste rivolte da La Pira al filosofo francese per la sua partecipazione ai Convegni fiorentini “per la pace e la civiltà cristiana” a Maritain che non poté accettarli, anche perché in quegli anni era impegnato nell’insegnamento negli USA. Un quadro generale dei Convegni fiorentini in G. LA PIRA, *Abbattere i muri, costruire i ponti*, a cura di A. Riccardi e A. D’Angelo, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005. Il ponderoso volume ricostruire la corposa corrispondenza di La Pira con Palo VI, a continuazione di un amicale rapporto iniziato già negli anni ’20 del Novecento. Frequenti, in questa corposa raccolta, i riferimenti a Maritain. Rievocando gli anni giovanili, La Pira ricorda, in una lettera del 1963, che «ci dicevano marxisti, comunisti, perché avevamo il coraggio (!) di amare Maritain e di fare riferimento ai suoi libri come “umanesimo integrale”. *Ibid.*, p. 274.

Non sembra dubbio il fatto che a consigliare quella lettura e se non addirittura a fornire il testo (giunto subito a Giovanni Battista Montini, e da lui diffuso tra i suoi “fucini”) sia stato l’allora assistente della FUCI. Nacque di lì, da quelle giovanili letture di *Primaute du spirituel*, l’attenzione di La Pira al successivo percorso del filosofo francese che La Pira ha costantemente seguito sino alla morte, come attestano i testi maritainianamente presenti, quasi sempre nelle edizioni originali francesi, nella sua biblioteca<sup>13</sup>. Nonostante l’ostracismo decretato a Maritain dal regime fascista, il pensiero maritainiano – grazie soprattutto a Montini – poté negli anni ’30 circolare negli ambienti fucini, preparando così il terreno, a liberazione avvenuta, ad una diffusa circolazione degli scritti del filosofo francese.

L’interesse per il pensiero di Maritain, anche al di là delle già ricordate giovanili letture, è attestato dalla presenza nella biblioteca di La Pira – talvolta con sottolineature e brevi commenti – di vari altri testi maritainiani su temi politici. Si può comunque affermare – pur condividendo l’apprezzamento per *Umanesimo integrale* – La Pira sia stato, nel gruppo di intellettuali raccoltosì attorno a “Cronache sociali”, il solo che ha esplorato “a tutto capo” il pensiero politico maritainiano.

Mentre si può affermare in generale che il “maritainismo italiano” degli anni ’40 e ’50 ha fatto riferimento soprattutto a *Umanesimo integrale*, La Pira è stato il solo forse che – anche dopo la conclusione dell’esperienza dossettiana – ha continuato a fare puntuale riferimento a Maritain, ma riprendendolo in modo originale. Pur ispirandosi al filosofo francese, La Pira ha saputo assumere posizioni originali ed aperte sul tema delle pace; soprattutto mettendo in evidenza *il ruolo delle religioni* ai fini della promozione di una politica fondata non soltanto sulla ricerca del bene comune ma anche sul recupero di quella dimensione “pacifista”

---

<sup>13</sup> Cf., ad esempio, l’edizione originale francese di *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Paris 1947, con una dedica autografa dell’autore. Solo quasi vent’anni dopo l’opera venne tradotta in italiano. Cf. J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1963.

che il sindaco di Firenze riteneva fosse tipica e congeniale di tutte le religioni, nessuna esclusa, perché tutte orientate – se veramente fedeli alla volontà di Dio – alla ricerca del bene degli uomini promosso e garantito dalla pace. In questo senso si può affermare che, rispetto a Maritain, La Pira non è stato soltanto un suo continuatore ma anche e soprattutto colui che ha aperto nuovi orizzonti all'umanesimo maritainiano, collocandolo non più esclusivamente nell'ambito della tradizione cristiana ma facendogli assumere una dimensione autenticamente *universalistica* che in *Umanesimo integrale* – scritto e pensato soprattutto in relazione all'Occidente cristiano – era rimasta allo stato di latenza. Da questo punto di vista si può affermare che la Pira è stato il più coerente ed originale “discepolo” di un pensatore dal quale ha tratto l’ispirazione per la realizzazione di un proprio, personale e originale, percorso, quello caratterizzato dalle ricorrenti tappe dei Convegni per la pace e per la civiltà, non solo cristiana ma patrimonio comune di tutte le confessioni religiose.

### *Conclusione*

Non stupisce oltre misura, alla luce, della riflessione sin qui condotta, che *Umanesimo integrale* abbia rappresentato un forte punto di riferimento per quanti in Italia, dopo la tragedia della guerra e le aberrazioni dei totalitarismi, si erano fatti promotori di un profondo cambiamento della società nella prospettiva di un rinnovato umanesimo cristiano. Ma i “professorini” che si erano abbeverati alla lezione di Maritain ancora non avevano recepito i profondi mutamenti intervenuti nel mondo dopo la tragedia della seconda guerra mondiale. Maritain – da un osservatorio come quello degli Stati Uniti, Paese “laico” e, nello stesso tempo, profondamente legato alla tradizione cristiana – aveva precocemente compreso il “nuovo corso” della storia del mondo ed operato la sua scelta di “laicità”, alla ricerca di una comunità degli uomini aperta ai valori ma non espresamente confessionale. Ma i suoi appassionati seguaci italiani non si erano ancora misurati sino in fondo con i processi di secolarizzazione, ormai irreversibili, cui aveva dato luogo la seconda guerra mondiale.

Benché non del tutto allineati con le posizioni di Pio XII (e tanto meno con quelle dei Padri Gesuiti romani) gli uomini che si riunivano attorno a Dossetti e a La Pira stentavano a percorrere sino in fondo il cammino verso la laicità della politica. Il solo Lazzati, riteniamo, dopo avere del tutto condiviso la comune “passione” per *Umanesimo integrale*, seppe fare i conti sino in fondo – dopo avere abbandonato la politica attiva – con la lezione maritainiana, dando alle stampe il volume *La città dell'uomo. Costruire la città dell'uomo a misura d'uomo*<sup>14</sup>, che già nel titolo si collocava sulla linea di quello che è stato da taluni chiamato il “secondo Maritain”, quello appunto de *L'uomo e lo Stato*: una “città dell'uomo a misura d'uomo” – non una impossibile “Città di Dio” terrena – avrebbe dovuto costituire il fondamentale punto di riferimento della politica dei cristiani. In questo senso Lazzati è stato forse il più attento e intuitivo lettore del “secondo Maritain”, quello appunto di *L'uomo e lo Stato*: la netta e limpida “laicità” della posizione lazzattiana faceva giustizia, sempre tardivamente, delle accuse di “integrismo” reiteratamente rivolte nei confronti dei “professorini” (come, del resto, dello stesso Maritain di *Umanesimo integrale*). Per questa via, un poco paradossalmente, veniva ripresa la lezione di Luigi Sturzo, alla quale il gruppo dei “professorini” aveva prestato una troppa limitata attenzione. Veniva così tracciata la via per il recupero, in una prospettiva dinamica, di quella idea-guida di “città dell'uomo” che non escludeva in alcun modo la persistenza di radicali valori religiosi ma non li collegava direttamente al Magistero ecclesiastico, bensì li rileggeva nella prospettiva dei “diritti dell'uomo”. Riemergeva così – attraverso il filo sotterraneo che legava fra loro Maritain e La Pira, la lezione “umanistica” di Tommaso d’Aquino; l’idea, cioè, di una città dell'uomo non clericale né confessionale, ma luogo aperto all’incontro fra credenti e non credenti uniti nella ricerca del bene comune.

---

<sup>14</sup> G. LAZZATI, *La città dell'uomo. Costruire la città dell'uomo a misura d'uomo*, cit. Assai indicativo il sottotitolo.

Era, questo, il necessario passaggio da un’ipotetica “Città di Dio” di agostiniana memoria – di cui qualche traccia permaneva nel Maritain di *Umanesimo integrale* – ad una “città dell’uomo” concreta e reale, possibile terreno di incontro fra credenti e non credenti accomunati dalla passione per l’uomo e per l’umano. Questa “passione” – che aveva animato tanto il Maritain del 1936 quanto i “professorini” degli anni centrali del Novecento – trovava così il suo sbocco finale. La lezione maritainiana non andava del tutto smarrita ma in parte realizzata la sua proposta nel grande affresco di una Costituzione, quella italiana del 1948, fortemente incentrata sui valori e sui diritti della persona umana: prezioso legato, in un Paese ancora drammaticamente sofferente per gli esiti di una guerra perduta, in nome di un’autentica laicità, di una “famiglia” di pensiero che non a caso si era largamente abbeverata alla lezione di Jacques Maritain.

### Summary

The essay points out, probing the places of Italian “maritinism” and its influence on the group of “professorini”, how, after the end of the Second World War, Jacques Maritain became the point of reference for what, after the catastrophe of the tyranny and war, they saw in the project of “new Christianity” a possible way out of the crisis of the European conscience.

### Keywords

Maritain, La Pira, Dossetti, Lazzati, Democracy, integral humanism

### Sommario

Il saggio fa rilevare, sondando i luoghi del “maritinismo” italiano e la sua influenza sul gruppo dei “professorini”, come, dopo la fine della seconda guerra mondiale, Jacques Maritain è divenuto il punto di riferimento di quanto, dopo la catastrofe della tirannia e della guerra, scorgevano nel progetto di “nuova cristianità” una possibile via d’uscita della crisi della coscienza europea

### Parole chiave

Maritain, La Pira, Dossetti, Lazzati, democrazia, umanesimo integrale

Jacques Maritain, Giuseppe Capograssi  
e i diritti umani  
Affinità e differenze di contesto

di *Calogero Caltagirone*

*Affinità divergenti e convergenti*

Quando si parla del personalismo cattolico del Novecento in Italia e Francia è ormai prassi comune, tra i tanti percorsi di riscontro di affinità, reciproche ispirazioni, vicendevoli correlazioni e fonti di riferimento comuni, collegare il pensiero di Jacques Maritain e quello di Giuseppe Capograssi, o viceversa. Specialmente quanto si fa riferimento ai valori della civiltà europea che per Capograssi sono i valori di un umanesimo cristiano cui sembra non essere estranea la filosofia di Maritain, il quale, proprio negli stessi anni, in cui prende significativamente corpo e si esprime la filosofia capograssiana, elabora una sua concezione del cristianesimo, che ispira l'umanesimo integrale e la visione di una società democratica pluralistica. Tuttavia, scorrendo l'indice dei nomi, dell'opera completa di Capograssi, il nome di Maritain non compare e neppure una citazione appare nelle note dei vari saggi capograssiani. Lo stesso sembra valere anche per i testi maritainiani. Addirittura, quando, fisicamente, hanno avuto modo di incontrarsi, in occasione di un convegno a Roma, pare che i due non si siano proprio capitati, per la poca conoscenza della lingua italiana del filosofo francese. Questo accadde, secondo Francesco Mercadante, quando Capograssi, parlando del rapporto triadico tra etica, legge morale e legge giuridica, afferma che solamente la vita etica, intesa come continuazione della prospettiva giuridica, riesce a tenere in connessione, dimensione esterna e dimensione interna dell'uomo, le quali sono il

frutto di una relazione che tenta di generare nell'animo umano l'esperienza dell'uguaglianza, ritenuta dal filosofo italiano, fondamentale per definire l'"amante del diritto", cioè colui il quale è nell'amore per il diritto, che è nell'amore per l'uomo, cercato sempre attraverso un percorso che accompagna l'uomo nella sua tensione verso la ricerca per tutta la vita, che si pone all'origine, costituendone il limite etico, del mondo storico e dell'esperienza giuridica, e, dunque, dello Stato stesso, per cui bisogna avere presente il limite della ricerca. Limite che è, anche, un limite umano, come viene ricordato da Capograssi il quale, nel rivolgersi a Jacques Maritain, afferma che «c'è tempo per tutto nella vita e tutto puoi fare nella vita finché non sbatti contro lo spigolo del sepolcro»<sup>1</sup>, determinando la mancata comprensione di Maritain di questa frase, per cui Capograssi, per farsi intendere, percosse con la mano lo spigolo del tavolo, facendo intuire a Maritain che stava parlando della morte, ma soprattutto che stava parlando della vita.

Divergenza che, negli esiti circa la valorizzazione del loro pensare, appare essere confermata da Pietro Prini, che nella sua opera *La filosofia cattolica nel Novecento*, la quale funge da bussola per costruire una storia del pensiero filosofico cattolico italiano del Novecento, condividendo il pensiero di Enrico Opocher, il quale afferma che «la filosofia politica di Capograssi, si viene [...] a trovare, nell'ambito della cultura cristiana dell'occidente, come l'alternativa alla egualmente grandiosa filosofia politica di Maritain, tutta imperniata su di una rivisitazione del tomismo»<sup>2</sup>, sostiene che la cultura cattolica, privilegiando il filosofo francese, ha «lasciato chiusa nei recinti accademici un'eredità che poteva essere preziosa specialmente per tutti coloro che non avessero voluto strumentalizzare la religione alla politica. Nulla poteva essere forse più fruttuoso di un pensiero [quello di Capograssi] che aveva ope-

<sup>1</sup> F. MERCADANTE, *Giuseppe Capograssi. Filosofo e "cantore dell'individuo"*, in V. FERRARI (a cura di), *Filosofia giuridica della guerra e della pace*, Franco Angeli, Milano 2008, p. 557.

<sup>2</sup> E. OPOCHER, *Giuseppe Capograssi filosofo del nostro tempo*, Giuffrè, Milano 1991, p. 79.

rato con estrema lucidità la difficile distinzione del patologico e del fisiologico in una esperienza tragica dello Stato contemporaneo, che ha segnato un cambiamento irreversibile nei rapporti tra la politica e i valori del mondo umano»<sup>3</sup>.

Nonostante questa alternatività è possibile rilevare che sia Maritain sia Capograssi, pur per diverse e autonome strade, hanno raggiunto conclusioni affini nella configurazione della loro proposta riflessiva, in ragione del fatto che entrambi, assieme a tanti altri filosofi cristiani, a loro coevi, hanno, certamente, attinto alla medesima fonte costituita dal cristianesimo e alla sua tradizione riflessiva. Il pensiero cristiano, cioè, ha costituito il contesto per le affinità ed anche per le divergenze, per lo sviluppo di forme di pensiero filosofico e politico che, nell'immediato dopoguerra, hanno permeato di sé varie Costituzioni europee e numerosi strumenti internazionali; quali, ad esempio, la *Dichiarazione universale dei Diritti dell'uomo*<sup>4</sup> e il *Codice di Camaldoli*<sup>5</sup>, a cui, con profondità speculativa e validità argomentativa, hanno contribuito rispettivamente Maritain e Capograssi, e che vanno conseguentemente tradotti in strumenti giuridici realmente operativi.

---

<sup>3</sup> P. PRINI, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 215. Di parere diverso è Giorgio Campanini il quale scrive che l'opera di Capograssi ha avuto «una notevole circolazione nel secondo dopoguerra, anche per la presenza del filosofo del diritto in quella ‘Unione giuristi cattolici italiani’ che, soprattutto negli anni ‘50, promosse una sistematica riflessione su temi del diritto e dello Stato». G. CAMPANINI, *Profilo del pensiero politico di ispirazione cattolica*, in F. TRANIELLO - G. CAMPANINI (a cura di), *Dizionario storico del Movimento Cattolico I/1, I fatti e le idee*, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 224.

<sup>4</sup> S. MOYN, *Jacques Maritain: le origini dei diritti umani e il pensiero politico cristiano*, in L. BONANANTE - R. PAPINI, *Dialogo interculturale e diritti umani: La Dichiarazione Universale dei Diritti Umani. Genesi, evoluzione e problemi odierni (1948-2008)*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 97-124.

<sup>5</sup> G. CAMPANINI, *Capograssi e il Codice di Camaldoli: nuove ipotesi su un rapporto complesso*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XC (2013) 4, pp. 467-478.

Nonostante le evidenti divergenze, dovute anche ai differenti percorsi formativi e contesti culturali, sociali e politici di riferimento, tra i due esistono delle manifeste affinità e convergenze le quali rendono praticabile il confronto delle loro elaborazioni filosofiche, a partire dalle istanze antropologiche, etiche, giuridiche e politiche, che trovano espressione e modulazione nella concezione dei diritti umani. Questo perché entrambi sono stati uomini che hanno vissuto e si sono formati all'incrocio tra diverse culture e discipline; in ambedue è possibile constatare una compenetrazione tra vita, pensiero e opere, maturata nelle alterne vicende umane delle loro concrete esistenze. Non a caso la loro riflessione si comprende nella dimensione storica, in quanto contestualizzata nei rapporti esistenziali e intellettuali con eventi, fatti, interlocutori e vicende culturali, sociali e politiche del loro tempo. Molti dei loro scritti nascono da precise prese di posizione nei confronti di questioni dei tempi coevi, che si presentavano molto concrete e urgenti. Il loro procedere metodologico è più analitico che dialettico, perché partono quasi sempre da una chiarificazione dei concetti, operando, secondo il metodo del "distinguere per unire" tanto caro a Maritain, distinzioni di categorie e idee. Pur presentando differenti modulazioni, approcci, uso delle fonti e riprese del loro pensare, ambedue si muovono all'interno di una sostanziale continuità che in Maritain si presenta come sviluppo progressivo e in Capograssi come incremento e ampliamento ellittico. Tra le tante affinità tematiche e riflessive sembrano essere prevalenti il rapporto con il totalitarismo e le rispettive ideologie, tra gli anni Venti e Quaranta del Novecento, con l'esperienza del secondo conflitto mondiale, al quale segue, in entrambi, il ripensamento della democrazia, del ruolo dello Stato e della comunità internazionale, e l'emergente riflessione sui diritti umani.

Il confronto tra i due può aiutare a precisare meglio il loro particolare contributo alla riflessione filosofica e politica del Novecento, nonché consentire una più adeguata contestualizzazione del loro pensare filosofico, sviluppato in contestualità differenti, che si muove all'interno

di una comune “aria di famiglia”, sebbene sia difficile rilevare e documentare, a meno che si proceda ad uno scavo attento nei loro “archivi personali”, cercando almeno tracce di corrispondenza diretta, che gli studiosi dei due autori potrebbero indagare e rendere nota, un reale scambio diretto tra i due autori. Ciò per mostrare che le idee non sono formalizzazioni astratte, ma si generano e si formano nel confronto con situazioni concrete nelle quali vengono sollecitate e stimolate e dalle quale prendono forma, si definiscono, configurano, diffondono e trasmettono.

Questo è possibile perché in entrambi gli autori, c’è il tentativo, che scorre come un fiume carsico che alimenta diverse diramazioni del pensiero, di ricomporre fede e intelligenza, fede e sapere, cristianesimo e cultura, per rendere necessaria una motivazione etico-morale che deve muovere l’azione storico-politica. Un’azione fondata su una filosofia, che riprende e ripensa le diverse tradizioni di pensiero cristiano (prevalentemente tomista da parte di Maritain, e agostiniana-vichiana-rosminiana da parte di Capograssi), più adatta al tempo storico presente che richiede un rapporto aperto con il mondo contemporaneo nel tramite di una lettura degli eventi che costituiscono le coordinate per interpretare e comprendere il proprio tempo e progettare i possibili sviluppi in senso democratico ed etico-politico, concretando di fatto una responsabilità etica del pensare l’umano-che-è-comune in vista del conseguimento del suo desiderio di essere.

All’interno di questo orizzonte di riferimento comune, prendono forma alcune tematiche che sono sviluppate dai due autori in correlazione con le emergenze sociali e politiche che il tempo in cui sono vissuti sollecitava a prendere in considerazione. Essi sono: il tema della democrazia, che, per Maritain, differenziandosi dal totalitarismo tecnologico, che tende all’individualismo, e dalla massificazione che induce alla negazione del valore della persona, e configurandosi non come semplice metodo per risolvere i conflitti o per scegliere pacificamente la classe dirigente, ma anche come una condizione umana e politica, nutrita di contenuti, aspirazioni comuni, come realizzazione etica della vita

sociale, deve garantire la libertà di coscienza e tendere alla giustizia sociale, senza i quali la dignità di essere e di agire della persona è compromessa, mentre, per Capograssi, la democrazia, nel delineare le sue caratteristiche nell'età delle costituzioni, e determinando l'ingresso definitivo, sempre ostacolato e avversato, delle classi popolari nei nuovi assetti istituzionali che si vanno configurando, prospetta la trasformazione dell'intero ordinamento giuridico per allargare il suo ambito e ampliare i suoi quadri al fine di comprendere nelle sue categorie forze sociali, le quali tendono ad acquistare qualità pubblica; la questione dell'autorità, la quale, secondo il filosofo francese, deve derivare dalla giustizia sostanziale delle leggi, intendendo, conseguentemente, il potere come “esercizio vicariale”, cioè, in rappresentazione del popolo, il cui fondamento è il bene comune, mentre per il filosofo italiano, essendo il vertice della persona morale, essa non soffoca la libertà dell'uomo ma la valorizza nella sua dimensione liberante poiché è nella verità che nasce la libertà, per cui essa è fonte di verità condivisa e di libertà crescente, determinando che, in particolare, l'autorità giuridica della legge positiva, innestata nel diritto naturale, sia a servizio della “passione ragionevole”, che è passione orientata alla libertà morale, alla libertà dai condizionamenti e alla libertà progettuale dell'uomo nella concretezza delle sue situazioni esistenziali; il ruolo dello Stato democratico, che, per il primo, essendo al servizio del corpo politico e avendo come contenuto il bene comune, in quanto corpo costruito, a cui attiene la guida politica della società, e, in quanto tale, finalizzato alla società e, in ultima analisi, alla persona umana, nella sua azione deve portare alla solidarietà in una democrazia che pone al centro delle relazioni sociali la persona e i suoi diritti e doveri, mentre per il secondo, essendo il momento nel quale gli uomini cercano di riflettere, per salvare il mondo umano della storia dalle insidie delle tre volontà (ordine, disordine, potere) slegate e confliggenti tra di loro, lo Stato si mostra come *moderamen*, nel senso che è «il tentativo continuo e riflesso che fanno gli uomini per riportare a termini umani, cioè limitati da tutti i limiti che nascono dalla struttura stessa della vita, questi

slanci»<sup>6</sup>, connotandosi come «il perpetuo sforzo che fanno gli uomini per impedire il potere assoluto (e s'intende, col potere assoluto l'ordine assoluta e la creatività assoluta)»<sup>7</sup>, per cui, in quanto democratico, la sua «impresa è vista come un atto delle singole vite che vivono, vivendo tutti i loro interessi, la vita dell'impresa, con la consapevolezza della vita comune del creare mediante le innumerevoli cooperazioni per realizzare tutti i fini sociali»<sup>8</sup>; il tema dei diritti umani, infine, che, nella riflessione di Jacques Maritain e di Giuseppe Capograssi, costituisce uno degli aspetti più significativi del loro pensiero, affine e divergente, maturato durante i tragici anni che investono il periodo tra le due guerre, la seconda guerra mondiale e il periodo immediatamente ad essi seguito.

### *Maritain e Capograssi: i diritti umani come tema di confronto*

La questione dei diritti umani diventa un tema emergenziale e significativamente presente nella coscienza collettiva, nel dibattito politico e nei dispositivi giuridici e istituzionali, specialmente a partire

---

<sup>6</sup> G. CAPOGRASSI, *Considerazioni sullo Stato*, ID., *La vita etica*, Scritti scelti e introduzione di F. Mercadante, Bompiani, Milano 2008, pp. 1312-1313. «Si tratta di far perdere ai tre slanci che tendono verso l'ordine, verso l'arbitrio creativo, verso il potere, la loro assolutezza, si tratta di sottoporre al limite questa esigenza di illimitato. Lo Stato non è che questo sistema di moderazioni che subiscono gli slanci costruttivi e distruttivi della realtà sociale. È questa organizzazione di limiti, questo sistema di *moderamen*, nato e portato dentro questi slanci, nato e portato dentro queste volontà che incessantemente cercano di soddisfare le loro spinte verso l'illimitato. In questo senso, appunto lo Stato, quell'insieme di sforzi che si chiama lo Stato, è uno dei più mirabili atti di virtù che fanno gli uomini, perché il *moderamen* portato nel pieno dell'impeto costruttivo o distruttivo della realtà, limite portato nello slancio illimitato delle volontà volte verso l'appagamento delle proprie tendenze assolute». *Ibid.*, p. 1312.

<sup>7</sup> G. CAPOGRASSI, *Considerazioni sullo Stato*, ID., *La vita etica*, cit., p. 1314.

<sup>8</sup> G. CAPOGRASSI, *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, in ID., *La vita etica*, cit., p. 634.

dal secondo dopoguerra del Novecento<sup>9</sup>. La proclamazione dei diritti nelle Carte Costituzionali dei paesi che avevano conquistato la libera vita democratica a seguito della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* da parte dell'ONU nel 1948, a cui sono seguiti la *Convenzione Europea dei diritti dell'uomo*, nel 1950, la *Convenzione Americana*, nel 1969, e la *Convenzione Africana dei diritti degli uomini e dei popoli*, nel 1986, configurano, così, una “età dei diritti”<sup>10</sup>, al fine di determinare le condizioni per l'allargamento progressivo dei soggetti di diritto. Specialmente, agli inizi del XXI secolo, il tema dei diritti umani, ha acquisito una considerazione sempre più crescente, tanto nella giurisprudenza internazionale, quanto nel dibattito pubblico, soprattutto in relazione all'incalzante processo di internazionalizzazione di questi stessi diritti connesso alle dinamiche e procedure della globalizzazione<sup>11</sup>, determinando, di fatto, una notevole proliferazione, la quale, moltiplicandoli e arricchendoli, ha fatto sì che agli originari diritti civili della tradizione liberale, si siano aggiunti prima i diritti politici del pensiero democratico, poi i diritti sociali del movimento operaio, e infine i “diritti civili” legati alla sfera delle scelte individuali, che vogliono

<sup>9</sup> Cf. J.J. VINCENSINI (ed.), *Les livres des droits de l'homme*, R. Laffont, Paris 1985; G. MARSICO, *Profili storico-ricostruttivi del concetto di diritti umani*, in A.M. REVEDIN (ed.), *Diritti dell'uomo e ideologie contemporanee*, Cedam, Padova 1988, pp. 249-295; G. GILLIBERTI, *Diritti umani. Un percorso storico*, Thema, Bologna 2007; G. OESTREICH, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, a cura di G. Gozzi, Laterza, Roma-Bari 2007; M. ZANICHELLI, *Il discorso sui diritti. Un atlante teorico*, Cedam, Padova 2008; J. HERSCH, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, Bruno Mondadori, Milano 2008; A. CASSESE, *I diritti umani oggi*, Laterza, Roma-Bari 2009; M. FLORES, *Storia dei diritti umani*, il Mulino, Bologna 2012; A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani. Dai diritti dell'uomo ai diritti delle donne*, il Mulino, Bologna 2013; E. PARIOTTI, *I diritti umani, concetto, teoria, evoluzione*, Cedam, Padova 2013; A. MARCHESI, *La protezione internazionale dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2021.

<sup>10</sup> Cf. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990.

<sup>11</sup> Cf. S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2015; V. POSSENTI, *I diritti umani. L'età delle pretese*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.

assicurare alla persona umana in quanto tale la migliore e la più completa espressione di sé. Da questo punto di vista, tali diritti devono essere riconosciuti dagli Stati a tutti gli individui sottoposti alla loro giurisdizione o al loro controllo indipendentemente dalla nazionalità e senza discriminazione alcuna.

La questione dei diritti umani o dei diritti dell'uomo, pur nella diversa e variegata articolazione degli approcci metodologici e degli orientamenti filosofici e giuridici a partire dalla seconda metà del Novecento, costituisce, quindi, una parte rilevante dei dibattiti della ricerca filosofica e delle scienze giuridiche e politiche contemporanee, in ragione del fatto che non si può rinunciare a riconoscere la loro importanza nei diversi contesti di vita dell'umano-che-è-comune, specialmente di fronte al mutamento delle culture e delle visioni del mondo e della vita attuali che definiscono non pochi profili problematici ai quali il contributo riflessivo di Maritain e Capograssi, certamente, può offrire criteri di valutazione e avviare tentativi di percorsi risolutivi. Nelle loro pagine, infatti, emergono con chiarezza questioni che hanno caratterizzato e continuano a caratterizzare anche il dibattito attuale e convinzioni radicali le quali fanno emergere l'importanza che il tema assume nel costituirsi del mondo moderno, basata sul rispetto dei diritti della persona, dell'uomo e del cittadino, soprattutto di fronte alle persistenti tentazioni e derive totalitaristiche, che sono orientate a misconoscere, se non proprio ad eliminare e distruggere, la dignità di essere e di agire dell'umano-che-è-comune.

Maritain, a partire dalla collaborazione, che ha costituito una specie di "laboratorio" nel quale ha maturato alcuni sviluppi e mutamenti di prospettiva nella sua riflessione dopo il 1939, con il gruppo di intellettuali cattolici americani, i quali hanno fondato il *Committee of Catholics for Human Rights* nel 1939, contribuendo alla rivista ufficiale del gruppo, «The Voice for Human Rights», con alcuni articoli e nella quale l'apporto delle sue idee politiche e filosofiche non è stato per-

nulla trascurabile<sup>12</sup>, ha svolto, durante gli anni newyorkesi<sup>13</sup>, un ruolo attivo nella redazione della *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo*. Un ruolo significativo dovuto al fatto che aveva maturato, passando da una prospettiva di tradizionale difesa dei diritti *della persona*, in

---

<sup>12</sup> «Il legame istituito tra l'esperienza del *Committee* – esempio paradigmatico degli ambienti intellettuali cattolici con i quali Maritain si confrontò durante gli anni dell'esilio americano – e il “nuovo” impegno del filosofo francese in difesa dei diritti dell'uomo, dovrà infatti essere concepito come una relazione *a doppia entrata*. Da una parte, nato per combattere l'antisemitismo cattolico negli Stati Uniti, il *Committee* fu essenzialmente ispirato dalle opere di Maritain e dal suo ciclo di conferenze americane tenuto nell'autunno del 1938; dall'altra, esso costituì contemporaneamente il primo terreno “sperimentale” sul quale le tesi maritainiane furono *ri-tradotte* in un vocabolario e in una costellazione concettuale tipicamente americani. Il *Committee* e la sua rivista, “The Voice”, rappresentarono cioè per Maritain una sorta di “specchio” nel quale egli poté vedere riflesse e riprese le proprie idee sulla democrazia, sull'antisemitismo e sui diritti della persona, uno specchio che, tuttavia, gliel'offrì in forma *trasformata* – forma che assunsero (quasi spontaneamente) allo scopo di avere più facilmente presa sull'opinione pubblica cattolica americana [...] L'osmosi tra il retroterra teorico del *Committee* e la riflessione di Maritain fu quindi realmente *reciproca* – e che non si sia trattato solo di una convergenza momentanea, circostanziale, dettata dalla tragica urgenza della guerra, è dimostrato da due ulteriori considerazioni. Da una parte, il *Committee*, sciolto alla fine del 1940, fu ricostituito nel 1944 e tentò di inserirsi attivamente nel dibattito concernente l'opportunità di includere una Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo nella nuova carta delle Nazioni Unite. Dall'altra, Maritain (coinvolto allo stesso scopo nei lavori del *Committee on the Theoretical Bases of Human Rights* dell'UNESCO) dedicò la seconda metà degli anni Quaranta alla sistematizzazione filosofica delle posizioni sostenute durante la guerra, ribadendone la correttezza e cristallizzando così la propria “svolta”, fondamento di una proposta politica che ormai, per molti versi, aveva ben poco a che fare con le tesi di *Humanisme intégral*. D. LORENZINI, *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1951)*, Morelliana, Brescia 2012, pp. 21-22.

<sup>13</sup> Cf. F. MICHEL, *Jacques Maritain en Amérique du Nord. I. - 1933-1940*, in «Cahiers Jacques Maritain» 45(2002), pp. 27-86; R. MOUGEL, *Les années de New York, 1940-1945*, in «Cahiers Jacques Maritain» 16-17(1988), pp. 8-10; F. MICHEL, *Jacques Maritain pendant “la drôle de guerre” (septembre 1939 – juin 1940). Carnets et documents*, in «Cahiers Jacques Maritain» 59(2009), pp. 6-7.

quanto creatura spirituale e trascendente, ad una chiara legittimazione storico-teorica dei diritti *dell'uomo*, universali e inalienabili, affermatisi nel corso dell'età moderna, la ferma volontà di promuovere una serie di diritti fondamentali che ogni essere umano possiede a prescindere dalla sua conoscenza della verità religiosa<sup>14</sup>, realizzati attraverso un lavoro di raccolta delle istanze giusnaturalistiche, statualistiche incentrate a creare lo spazio necessario per lo sviluppo, la rappresentanza e la tutela della persona umana, dato che, per Maritain, essa «ha il diritto ad essere rispettata», perché «è soggetto di diritti e possiede diritti»<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Cf. D. LORENZINI, *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1951)*, cit.; F. OLIVA, *I diritti umani in Jacques Maritain. L'attualità del pensiero e della proposta educativa*, Progetto 2000, Cosenza 2003; F. GABRIELLI, *I fondamenti dei diritti dell'uomo nel pensiero giuridico di Jacques Maritain*, Sovera Editore, Roma 2000; A. SCOLA, *L'alba della dignità umana: fondazione dei diritti umani nella dottrina di Jacques Maritain*, Jaca Book, Milano 1982. Cf., anche, H. JOAS, *Persona e diritti umani. Principi, istituzioni e pratiche di vita*, Edizioni Meudon, Portogruaro 2011. La questione dei diritti umani, la loro fondazione filosofica e le conseguenze politiche, sono stati sempre presenti nella lunga riflessione di Maritain che ha inizio già dai suoi primi scritti, nei quali si dirama attorno al rapporto verità/libertà, e al polo soggettività/oggettività, e, anche, nella concretezza degli episodi sociali e politici a cui il filosofo ha aderito durante la sua vita, attraverso, ad esempio, la stesura di “Manifesti” con lo scopo di sensibilizzare l’opinione pubblica. Cf. J. MARITAIN, *Religion et culture*, Desclée De Brouwer, Paris 1930; ID., *Du régime temporel et de la liberté*, Desclée De Brouwer, Paris 1933; *Humanisme intégral*, Cerf, Paris 1936; *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Editions de la Maison Française, New York 1942; *Principes d'une politique humaniste*, Editions de la Maison Française, New York 1944; *La personne et le bien commun*, Desclée De Brouwer, Paris 1947; *L'Homme et l'Etat*, The University of Chicago Press, Chicago 1951.

<sup>15</sup> J. MARITAIN, *I diritti naturali e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1991, p. 60. Prima del 1939, Maritain era intervenuto più volte sul tema della dignità, del rispetto e della difesa dei diritti della persona umana, ma ancora non aveva mostrato, o forse, non aveva scelto di non utilizzare il linguaggio dei diritti dell'uomo. Quando nel maggio del 1942, egli ha deciso di intitolare il primo contributo alla collana “civilisation” delle Éditions de la Maison Française, da lui diretta e fortemente voluta, *Les droit de l'homme et la loi naturelle*, il mutamento di vocabolario, oltre a risultare sorprendente, è stato anche determinante.

Maritain, inoltre, ha introdotto il volume di saggi che, nel 1948, ha accompagnato come supporto scientifico e culturale la pubblicazione della *Carta*, fornendo la chiave ermeneutica se non proprio del testo stesso, almeno della sua storia prossima<sup>16</sup>.

Capograssi, invece, ha affrontato il tema dei diritti umani, almeno in due documentate diverse occasioni<sup>17</sup>. Una prima volta, quando ha scritto, nel 1948, per uno dei volumi di appendice dell'*Enciclopedia Italiana*<sup>18</sup>; una seconda volta, appena due anni dopo, quando è stato invitato a scrivere una introduzione alla edizione italiana della *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo*<sup>19</sup>. Collocandosi all'interno del contesto teorico, filosofico, giuridico, etico ed esperienziale dell'intera sua opera filosofica, la riflessione sui diritti umani portata avanti da Capograssi è necessariamente connessa sia con l'indagine sui fondamenti teorici della sua filosofia della vita etica, sia con la sua visione della storia come esperienza comune. Infatti, quando si analizzano le riflessioni di Ca-

---

<sup>16</sup> Cf. J. MARITAIN, *Introduzione*, in *Dei diritti dell'uomo*. Testi raccolti dall'UNESCO, Milano 1952, pp. 7-22.

<sup>17</sup> Secondo Giuseppe Cacciatore, che fa riferimento ad una testimonianza di Gaetano Morelli, contenuta nel testo *La protezione internazionale dei diritti dell'uomo in Capograssi*, in F. MERCADANTE (a cura di), *Due convegni su Giuseppe Capograssi, L'individuo, lo stato, la storia. Giuseppe Capograssi nella storia religiosa e letteraria del Novecento*. Roma-Sulmona, 1986, Giuffrè, Milano 1990, pp. 537-540, che dà notizia di una conferenza del filosofo e giurista, tenuta il 10 dicembre 1949, anniversario della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, nella sede della Società Italiana per l'Organizzazione Internazionale, esisterebbe una terza occasione di interessamento da parte di Capograssi al tema dei diritti umani, ma, purtroppo, non vi è conservata traccia. Cf. G. CACCIA-TORE, *Riflessioni sui diritti umani nel pensiero di Giuseppe Capograssi*, in «Civiltà del Mediterraneo», 6-7 (2004-2005), p. 169, n. 2.

<sup>18</sup> Cf. G. CAPOGRASSI, *Diritti umani*, in *Enciclopedia Italiana*, II, Appendice, Trecanni, Roma 1948, pp. 786-788, ripubblicata in G. CAPOGRASSI, *Opere. V*, Giuffrè, Milano 1959, pp. 3-5.

<sup>19</sup> Cf. G. CAPOGRASSI, *Introduzione*, in *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'uomo*, Cedam, Padova 1950, pp. 9-20, ripubblicata in G. CAPOGRASSI, *Opere. V*, pp. 37-50.

pograssi sui diritti umani «appare più che scontata la ovvia considerazione del contesto storico-culturale in cui esse si originano: la fine dell'immancabile conflitto mondiale, l'annientamento di milioni di individui nei campi di concentramento, gli effetti nefasti dei totalitarismi europei, l'avvio del dibattito sulle garanzie giuridiche internazionali dei diritti umani e la sua prima decisiva tappa concretizzatasi nell'approvazione della *Dichiarazione* dei 1948, il profilarsi dei primi segni della guerra "fredda" che avrebbe caratterizzato buona parte della seconda metà del secolo scorso»<sup>20</sup>. Per cui, conseguentemente, «non si può capire il profilo tecnico-giuridico, che pure molto conta nell'analisi del filosofo di Sulmona, dei diritti umani, della loro posizione nella gerarchia delle fonti del diritto, della loro effettualità e della loro efficacia normativa, della loro posizione e del loro significato nelle codificazioni costituzionali e in quelle internazionali, se non lo si connette strettamente ai fondamenti teorici della sua filosofia della vita etica, da un lato, e della sua visione della storia come esperienza comune, dall'altro»<sup>21</sup>. Quella esperienza comune che consente di cogliere il senso dell'umano e la sua vita concreta, perché è nella vita stessa dell'umano che si trova una struttura profonda, un sistema di strati o livelli organicamente articolati e collegati l'uno all'altro, un «sistema di permanenze», «una catena di realtà», una «concretezza degli ordinamenti dell'esperienza», un «sistema di infine connessioni e relazioni»<sup>22</sup>, che fanno umano l'uomo.

---

<sup>20</sup> G. CACCIATORE, *Riflessioni sui diritti umani nel pensiero di Giuseppe Capograssi*, in «Civiltà del mediterraneo», 6-7 (2004-2005), p. 170.

<sup>21</sup> G. CACCIATORE, *Riflessioni sui diritti umani nel pensiero di Giuseppe Capograssi*, in A. DE SIMONE (a cura di), *Diritti, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi Editore, Perugia 2007, p. 442.

<sup>22</sup> «Tutta l'esperienza è la dimostrazione profonda e perpetua che il soggetto di fronte al male invece di lasciarsi abbattere e distruggere afferma che non sarà sommerso, afferma che la vita sarà salvata. E questo insieme di affermazioni mettono capo ad una affermazione della verità profonda della vita, della vita come verità, a una legge della vita e quindi alla credenza e alla obbedienza di questa legge: verità e legge nella quali la vita non è negata e non è negato il soggetto, ma anzi vita e soggetto sono portati alla

*Jacques Maritain e i diritti dell'uomo*

Il confronto con il totalitarismo che lo impegnava a riflettere sul perché della smisurata tragedia che le persone e i popoli hanno dovuto sperimentare con l'avvento del secondo conflitto mondiale e le sue conseguenze, e il tentativo di fondare le basi dottrinali, filosofiche e politiche che dessero vita ad una società e ad un ordine internazionale nei quali fosse concretamente garantita la dignità dell'uomo, permet-

---

verità di loro stessi alla idealità piena e ricca di loro stessi. E questa affermazione della propria realtà, della serietà della vita, della verità della vita, questa lotta per la difesa di questa realtà e di questa verità, e l'obbedienza alla legge, tutto questo sistema di verità mettono capo e formano l'esperienza concreta, diretta proprio a mantenere viva salda attiva la fede del soggetto in se stesso. Sembra che l'esperienza non abbia altro scopo che di difendere il soggetto di preservarlo di rinchiudere la sua fragilità e la sua caducità in un sistema di permanenze. La sua azione è trattata come avente in sé tutta la verità della vita, non solo non è considerata come qualche cosa di sfuggente e di indistinto ma è considerata come meritevole di attenzione profonda e di profonda analisi ai fini stessi della vita, e tutta una catena di realtà nascono per assicurare la verità dell'azione per garantire la giustizia per giudicarne il valore per salvarne la vita (la realtà giuridica). E tutta la vita del soggetto è trattata nell'esperienza in tutte le sue azioni e in tutte le sue situazioni, come non finisse, come fosse una realtà nella quale si compie un infinito destino e per conseguenza avente infinito valore. Quel sistema di sacrifici, quell'interminabile travaglio di giudizi, quella perenne costruzione che è l'esperienza giuridica, quella tremenda fatica di pensiero e di dolore che l'ordinamento dell'esperienza, che il mondo sociale e giuridico contengono, tutto è diretto come ad arrivare a preservare e custodire l'inesauribile tesoro di quella vita e di quel destino. In sostanza l'esperienza invece di essere un informe indistinto durare è appunto una lotta contro questa in distinzione contro questa infiinità contro questo ridursi della vita dell'individuo a un precipitare infinito di acque nell'ignoto abisso. E questa lotta è insomma vittoriosa, perché traverso la concretezza degli ordinamenti dell'esperienza, le generazioni degli uomini non passano come le generazioni degli insetti, e la profonda fede nella realtà dell'individuo e la profonda affermazione della verità della vita e la dolorosa pratica del dovere e la terribile ma incessante lotta contro il male rimangono a costituire, come idee fondamentali come scintille di vita, la coscienza concreta degli uomini». G. CAPOGRASSI, *Analisi dell'esperienza comune*, in ID., *Opere. II*, Giuffrè, Milano 1959, pp. 12-13.

tono a Maritain di utilizzare in modo inedito ed originale la sua tradizionale diagnosi della modernità, prestando particolare attenzione al tema tipicamente moderno dei diritti umani e “rendendo giustizia” alla sue “intuizioni centrali”, e gli consentono, anche, di operare, realizzando una vera e autenticamente “svolta” maturata in lui durante i tragici anni della seconda guerra mondiale, una messa in discussione più radicale della propria posizione e, conseguentemente, di realizzare una legittimazione dei principi spirituali dell’età moderna<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> «Nel *corpus* maritainiano, l’espressione “diritti dell’uomo” provvista di senso positivo (utilizzata cioè come sinonimo di “diritti della persona umana”) fa la sua comparsa solo nel 1939. Prima di allora, essa aveva presentato sempre e solo una connotazione negativa, in quanto contraltare, termine di riferimento polemico proprio dell’espressione (più tradizionale in ambito cattolico) “diritti della persona”. Grazie a questa semplice “spia” linguistica è stato quindi possibile chiedersi se anche la riflessione di Maritain abbia conosciuto uno slittamento, per usare le parole di Renée Bédarida, “dalla difesa della persona umana alla lotta per i diritti dell’uomo”. [...]. La portata dello “slittamento” maritainiano sia lungi dall’essere solo terminologica; al contrario, negli ambienti cattolici europei, l’espressione “diritti dell’uomo” era da sempre vista con grande sospetto perché poteva dare adito a indesiderate convergenze con filosofie politiche di stampo liberale e individualista. Per la dottrina tradizionale del magistero ecclesiastico, l’essere umano possiede dei diritti solo in virtù della sua *natura creata*, e tali diritti sono dunque essenzialmente “subordinati” al riconoscimento dei diritti di Dio e di quelli del suo vicario in terra – la Chiesa cattolica. È comprensibile allora che la pretesa moderna, illuministica, di dare un fondamento secolare ai diritti universali dell’uomo, elidendo qualsiasi riferimento ai diritti di Dio e della sua Chiesa, non potesse trovare alcuno spazio all’interno di una prospettiva teologica, filosofica o politica di matrice cattolica. Del resto, prima del 1939, Maritain stesso era intervenuto più volte sul tema della dignità, del rispetto e della difesa dei *diritti della persona umana*, ma ancora non aveva mostrato di possedere (o aveva deliberatamente scelto di non utilizzare) il linguaggio dei diritti dell’uomo. Di conseguenza, quando nel maggio del 1942 il filosofo francese decise di intitolare *Les droits de l’homme et la loi naturelle* il proprio primo contributo alla collana “Civilisation” delle Éditions de la Maison Française, da lui diretta e fortemente voluta, il mutamento di vocabolario risultò davvero sorprendente. In effetti, giacché il libro fu pubblicato in lingua francese, nella scelta del titolo Maritain non dovette scendere a compromessi con l’ambiente anglofono, nel quale l’espressione “diritti della persona umana” è piuttosto rara e inusuale: egli decise quindi liberamente e consapevolmente di legittimare, per la prima volta in modo

L'analisi della debolezza e della inefficacia dei regimi democratici dei primi decenni del Novecento, causata da una classe politica inadeguata, che li aveva a poco a poco trasfigurati in organizzazioni oligarchiche improduttive e svantaggiose e aveva costretto il "popolo" in uno stato minoritario asservito alle logiche del capitalismo, le quali sono confluite nelle esperienze individualiste e totalitarie, la constatazione che l'esperienza della guerra alla quale il mondo era stato trascinato dalle dittature, da lui descritta in termini drammatici e decisivi per lo sviluppo della civiltà e vista come momento di "verità" per l'Occidente, spingono, con urgenza, Maritain a pensare, secondo una specifica prospettiva filosofica, che implica aspetti gnoseologici, ontologici e pure teologici, con evidenti risvolti anche sul piano storiografico, a forme di governo che siano capaci di assicurare livelli accettabili di pace, libertà, rispetto e promozione della dignità delle persone, mediante la proposta di una nuova politica umanista e comunitaria, nella quale la democrazia, non riducibile a mera forma di governo, deve essere considerata come una forma di civiltà<sup>24</sup>, essendo essa correlata al ri-

---

tanto chiaro, l'espressione "diritti dell'uomo" nel contesto di una filosofia politica – la sua – che voleva rimanere anche "integralmente" cattolica». D. LORENZINI, *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1951)*, cit., pp. 16-18. Per la citazione interna, R. BÉDARIDA, *Dans la tourmente 1940-1944. Des droits de la personne aux droits de l'homme*, in P. COLIN (ed.), *Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre. 1889-1989*, Beauchesne, Paris 1989, p. 201.

<sup>24</sup> È sempre opportuno ricordare che i termini "cultura" e "civiltà", che Maritain adopera spesso come sinonimi, sono connessi al concetto di umanesimo. Infatti, egli scrive: «la cultura o la civiltà, è la fioritura, la fruttificazione terrestre della vita umana; essa perciò comprende non solo lo sviluppo materiale necessario e sufficiente per consentirci di vivere quaggiù una vita retta morale e intellettuale, quello sviluppo delle opere di giustizia e di nobiltà di cuore, di sapienza di scienza e di arte, che propriamente meritano il nome di sviluppo umano». J. MARITAIN, *Cristianesimo e cultura*, in ID., *Questioni di coscienza, l'uomo davanti ai problemi del suo tempo*, introduzione di V. Possenti, Vita e Pensiero, Milano 1980, p. 232.

conoscimento della natura personale dell'uomo e al compimento integrale di esso<sup>25</sup>. Sebbene, però, una democrazia, orientata alla realizzazione integrale della persona umana, per sussistere realmente, a giudizio di Maritain, necessita non solo di un'anima, ma nello stesso tempo di forme concrete di realizzazione che corrispondono pienamente alla dignità della persona umana. Il che vuol dire che il riconoscimento del primato ontologico della persona umana invoca la difesa e la garanzia di una serie di categorie di diritti che si possono arricchire e si arricchiscono, secondo Maritain, tramite l'espressione della legge naturale, che viene caratterizzata come la formula ideale di sviluppo dell'essere umano, sviluppo che è corrispettivo all'idea dei diritti, i quali sono «l'insieme delle cose da fare e da non fare che derivano di là in modo necessario e per il solo fatto che l'uomo è uomo, in assenza di ogni altra considerazione»<sup>26</sup>. Distinguendo tra individuo, parte della natura e della società, subordinato al tutto della società, e persona, superiore alla natura e alla società, in quanto è un “tutto” essa stessa, che la società deve rispettare e promuovere nel suo sviluppo, riferendo a se stessa il bene comune della società, rilevando che la modernità si è solo limitata all'individuo, mentre è necessario richiamare il valore del diritto naturale come fondamento della dignità della persona umana, nell'esprimere il rifiuto della concezione individualistica dei diritti a favore di un progresso della persona umana, Maritain affronta direttamente la questione dei diritti dell'uomo, in ragione del fatto che questi diritti si radicano nella legge naturale, non scritta, ma incisa nella coscienza umana, che presuppone l'esistenza di una natura umana

<sup>25</sup> «Una democrazia autentica implica un accordo radicale degli spiriti e delle volontà circa le basi della vita comune; essa è cosciente di sé e dei propri principi, e dev'essere capace di difendere e promuovere la sua concezione della vita sociale e politica; *dere nutrire in sé un comune credo umano, il credo della libertà*». J. MARITAIN, *L'Uomo e lo Stato*, Introduzione di V. Possenti, Marietti 1820, Genova 2003<sup>14</sup>, pp. 108-109.

<sup>26</sup> J. MARITAIN, *L'Uomo e lo Stato*, cit., p. 104. La stessa legge naturale che stabilisce i nostri doveri più fondamentali, e in virtù della quale ogni giusta legge ha forza obbligante, è altresì la legge che ci assegna i nostri diritti fondamentali». *Ibid.*, p. 94.

uguale per tutti e capace di agire in vista di fini liberamente assunti, perché essa, in quanto legge non scritta<sup>27</sup>, altro non è che «un ordine o una disposizione che la ragione umana può scoprire e secondo la quale la volontà umana deve agire per accordarsi ai fini necessari dell'essere umano»<sup>28</sup>.

Per il filosofo francese è essenziale recuperare l'importanza del diritto naturale, ovvero un'eredità del pensiero classico e del pensiero cristiano screditato, ormai, presso la maggior parte dei giuristi contemporanei, specie quelli della scuola positivistica, per reimpostare un nuovo *jus gentium*, compreso come “diritto intermedio” intraposto tra quello della natura e quello positivo, che comporta un ordinamento giuridico formale non necessariamente scritto in un codice<sup>29</sup>, il quale, in

---

<sup>27</sup> «È sufficiente credere alla natura umana e alla libertà dell'essere umano per essere persuasi che vi è una legge naturale non scritta, per sapere che il diritto naturale è qualcosa di reale nell'ordine morale. [...]. Essa è scritta, si dice, nel cuore dell'uomo». J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, p. 7.

<sup>28</sup> J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, p. 56. Conseguentemente, «il diritto naturale concerne i diritti e i doveri che derivano dal primo principio: ‘fare il bene ed evitare il male’, in maniera necessaria e per il solo fatto che l'uomo è uomo in assenza di ogni altra considerazione. E per questo che i precetti della legge non scritta sono da sé o nella natura delle cose (io non dico nella conoscenza che l'uomo ne ha) universali e invariabili». *Ibid.*, p. 63.

<sup>29</sup> «Il diritto delle genti è difficile da definire esattamente, in quanto è intermedio tra la legge naturale e la legge positiva. Diciamo che, nel suo significato più profondo e più autentico, quello a cui guardava Tommaso d'Aquino, il diritto delle genti, o per meglio dire la legge comune della civiltà, differisce dalla legge naturale perché è *conosciuto*, non per inclinazione, ma attraverso l'esercizio concettuale della ragione, o per via di conoscenza razionale; in questo senso esso è nella storia condizione della legge positiva e costituisce formalmente un ordine giuridico (anche se non necessariamente dipendente da un codice scritto). Ma per quanto riguarda il suo contenuto, lo *jus gentium* include sia cose che appartengono anche alla legge natura (in quanto sono conosciute non solo per inferenza razionale ma anche per inclinazione), sia cose che sono dedotte da un principio della legge naturale (perché sono conosciute *solo* come razionalmente dedotte e senza invece essere conosciute anche per inclinazione). In entrambi i casi il diritto delle genti o legge comune della civiltà, attiene, come alla legge naturale, a diritti e doveri che appartengono alla sfera dell'opera naturale fondamentale

vista della prospettiva di una “unificazione del mondo”, viene concordato tra i popoli attraverso Dichiarazioni dei diritti dell’uomo, proclamati dalle varie assemblee internazionali, a livello di principi pratici anziché teorетici, perché, essendo difficile giungere ad una comune definizione dei diritti tra uomini e culture diverse<sup>30</sup>, data la diversità

---

realizzata dalla ragione umana, vale a dire lo stato di vita civile». J. MARITAIN, *L’Uomo e lo Stato*, cit., pp. 97-98.

<sup>30</sup> A giudizio di Maritain, dato che le concezioni del mondo in quadri assiologici di riferimento molteplici determina la non negoziabilità dei valori, l’accordo può avvenire «non in base ad un pensiero speculativo, ma in base ad un pensiero pratico comune, non per l’affermazione di una medesima concezione del mondo, dell’uomo e della conoscenza, bensì per quella di uno stesso insieme di convinzioni che guidano l’agire. È poco senza dubbio, è l’estremo rifugio per l’accordo degli spiriti, sufficiente tuttavia per iniziare la grande opera». J. MARITAIN, *Address at the Opening Session of the UNESCO conference*, Mexico City 1947, in *Proceeding of the second Session of UNESCO*, 1 Aprile 1947, pp. 27-33; trad. it., *Discorso di apertura all’Assemblea dell’Unesco a Città del Messico*, in «Studium», XLIV (1948), pp. 325-333. «Come ha chiaramente dimostrato la *Dichiarazione internazionale dei diritti* pubblicata dalle Nazioni Unite nel 1948, non è certamente facile, ma è possibile stabilire una formulazione comune di tali *conclusioni pratiche* o, in altri termini, dei diversi diritti che l’uomo possiede nella sua esistenza individuale e sociale. Ma sarebbe assai futile cercare una comune *giustificazione razionale* di queste conclusioni pratiche e di questi diritti. Se lo facessimo correremmo il rischio di imporre un dogmatismo arbitrario o di essere immediatamente bloccati da differenze inconciliabili. La questione ora sollevata è quella dell’accordo pratico tra uomini che si trovano in reciproca opposizione sul piano teorico. Siamo posti in presenza del seguente paradosso: le giustificazioni razionali sono indispensabili, e nello stesso tempo sono impotenti a creare un accordo tra gli uomini. Sono indispensabili, perché ciascuno di noi crede istintivamente alla verità e non vuol dare il proprio consenso se non a ciò che ha riconosciuto come vero e razionalmente valido. Ma le giustificazioni razionali sono impotenti a creare un accordo tra gli uomini, in quanto sono fondamentalmente diverse o perfino opposte; e c’è da stupirsene? I problemi sollevati dalle giustificazioni razionali sono ardui, e le tradizioni filosofiche da cui tali giustificazioni derivano sono da gran tempo in conflitto. [...]. Sul piano delle interpretazioni e delle giustificazioni razionali, sul piano speculativo e teorico, la questione dei diritti dell’uomo mette in gioco tutto quanto il sistema delle certezze morali e metafisiche (o antimetafisiche) alle quali ciascuno aderisce. Sino a quando non vi sarà unità di fede e unità di filosofia nello spirito degli uomini, le interpretazioni

di posizioni filosofiche, ideologiche e culturali, l'unica via possibile sarebbe quella di giungere ad un accordo non già su un comune pensiero speculativo, ma su un comune pensiero pratico, non su una medesima concezione del mondo, dell'uomo e della conoscenza, ma sull'affermazione di un medesimo insieme di convinzioni e di pratiche sociali intese a guidare l'azione. Ciò perché, se esistono i diritti dell'uomo, implicitamente deve esistere un ordinamento che li tuteli e, soprattutto, come sostiene Maritain, poiché i diritti umani trovano il loro fondamento nella legge naturale, essi sono diritti naturalmente posseduti dall'essere umano, anteriori e superiori alle legislazioni scritte<sup>31</sup>, diritti che, quindi, la comunità civile non deve «concedere, bensì [...] riconoscere e sancire come universalmente validi, e che nessuna esigenza sociale può autorizzarci ad abolire o a misconoscere sia pure momentaneamente»<sup>32</sup>. Da questo punto di vista, il concetto di dignità

e le giustificazioni saranno tra loro in conflitto. Nell'ambito, invece, dell'affermazione pratica, un accordo su una dichiarazione comune è possibile grazie a un approccio più pragmatico che teorico e mediante uno sforzo collettivo di confronto, ri elaborazione e perfezionamento dei progetti di una redazione al fine di renderli accettabili a tutti come punti di convergenza pratica, senza riguardo alla divergenza delle prospettive teoriche. Nulla quindi impedisce di arrivare a delle formulazioni che segnano un certo progresso nel movimento verso l'unificazione del mondo. Non è ragionevolmente possibile sperare più di tale convergenza pratica sopra una serie di articoli redatti in comune. E se si chiedesse di più, se si volesse una riconciliazione sul piano teorico, una sintesi veramente filosofica, ciò allora non potrebbe risultare che da un vasto lavoro di intuizioni superiori, una nuova sistematizzazione, e la critica radicale di un certo numero di errori e di idee confuse, e che per tali ragioni appunto, quand'anche riuscisse a esercitare un'influenza considerevole sulla cultura, resterebbe una dottrina fra le tante, accettata dagli uni e rifiutata dagli altri, e non potrebbe pretendere di assicurarsi di fatto un ascendente universale sugli spiriti». J. MARITAIN, *L'Uomo e lo Stato*, cit., pp. 75-78.

<sup>31</sup> «Vi è, per virtù stessa della natura umana, un ordine o una disposizione che la ragione umana può scoprire e secondo la quale la volontà umana deve agire per accordarsi ai fini necessari dell'essere umano. La legge non scritta o il diritto naturale non è altro che questo». J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 56.

<sup>32</sup> J. Maritain, *L'Uomo e lo Stato*, cit., p. 95.

della persona umana è prettamente speculare alla nozione dei diritti, dal momento che, per Maritain, la dignità dell'uomo è un'espressione che rischia di «non vuol dire nulla se non significa che, per legge naturale, la persona umana ha il diritto di essere rispettata, è soggetto di diritto e possiede dei diritti. Vi sono cose dovute all'uomo per il fatto che è uomo»<sup>33</sup>. Questo perché la legge naturale, facendo derivare per il diritto naturale le sue norme in modo necessario ed universale, e, dunque, vincolanti la coscienza morale di ogni essere umano, prescrive doveri e assegna diritti fondamentali in una disposizione in base alla quale il diritto diventa positivo, le cui norme provengono dal medesimo principio, ma in modo contingente e particolare, in relazione alle diverse condizioni storico-sociali dei popoli<sup>34</sup>, assume forma di legge imponendosi alla coscienza, in ragione del fatto che «è la legge naturale stessa a chiedere che ciò che essa lascia indeterminato sia ulteriormente determinato»<sup>35</sup>. In questo senso, il diritto naturale, fondato

<sup>33</sup> J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 60.

<sup>34</sup> «La legge positiva, ossia l'insieme delle leggi (sia consuetudinarie e semplicemente emanate da un comportamento spontaneo, sia stabilite dal potere legislativo) in vigore in un determinato gruppo sociale, attiene ai diritti e ai doveri che si ricollegano al primo principio ma in maniera contingente, in virtù di regole di condotta che dipendono dalla ragione e dalla volontà dell'uomo quando stabiliscono le leggi o danno vita alla consuetudini di una data società, decidendo così di propria iniziativa che nel gruppo particolare in questione certe cose saranno buone e permesse, certe altre cattive e non permesse». J. MARITAIN, *L'Uomo e lo Stato*, cit., p. 98.

<sup>35</sup> J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 65. «È in virtù della legge naturale che il diritto delle genti e la legge positiva hanno ancora forza di legge e si impongono alla coscienza. Diritto delle genti e legge positiva sono un prolungamento o un'estensione della legge naturale che passa in zone oggettive che la costituzione intrinseca della natura umana da sola è sempre meno in grado di determinare in misura sufficiente. È la stessa legge naturale, infatti, che vuole tutto ciò che da parte sua essa lascia indeterminato venga ulteriormente determinato, o come un diritto o un dovere esistente per tutti gli uomini e di cui questi prendono coscienza non mediante una conoscenza per inclinazione, ma attraverso la ragione concettuale (questo per il diritto delle genti), oppure (questo invece per la legge positiva) come un diritto o un dovere esistente

ontologicamente sulla natura umana, del cui sviluppo ideale e della cui pienezza ontologica costituisce l'ordine morale che prescrive il bene da fare e il male da evitare, per realizzare i fini necessari dell'esere umano, ha un primato sul diritto positivo. Fondandosi sulla natura umana, sulla dignità della persona, esso trova la sua legittimità e il suo limite, perché da esso scaturiscono il diritto alla vita e alla libertà e, di conseguenza, vi è un'autorità del diritto naturale sulla società, che si fonda sul diritto positivo ma che ai suoi componenti appartengono diritti in base alla loro natura razionale. Una convinzione questa espressa nell'opera *L'Uomo e lo Stato*, che, scritta durante il periodo americano il quale, presentandosi come un "esilio" che ha obbligato il filosofo francese a fare i conti fino in fondo con un inedito e tragico panorama politico e intellettuale, costituisce il più significativo ed innovativo momento peculiare per il pensiero di Maritain, in quanto la sua riflessione giunge allo stato più alto di maturità nei diversi campi del sapere, condivide con le opere precedenti l'ispirazione personalista, evidente fin dal titolo con la priorità data all'uomo, di cui l'opera rivendica il primato della persona rispetto allo Stato considerato come strumento, e che, diversamente da opere precedenti, insiste su un concetto più laico di democrazia compresa come razionalizzazione etica della vita sociale, della quale il suo fondamento è la persona, con il richiamo ai diritti, come espressione della sua dignità, il suo metodo è il pluralismo di tipo collaborativo e non disgregante, e il suo fine è la pace non come assenza di conflitti ma come capacità di risolverli in modo non violento anche nel

---

per certi uomini a motivo delle regolazioni umane e contingenti proprie del gruppo sociale di cui fanno parte. Vi sono così delle transizioni impercettibili (almeno rispetto all'esperienza storica) tra la legge naturale, il diritto delle genti e la legge storica. Vi è un dinamismo che spinge la legge non-scritta ad esplicitarsi nella legge umana e a rendere questa sempre più perfetta e più giusta nel campo stesso delle sue determinazioni contingenti. È in concordanza con questo dinamismo che i diritti della persona umana prendono una forma politica e sociale in senso alla comunità». J. MARITAIN, *L'Uomo e lo Stato*, cit., pp. 98-99.

tramite degli organismi internazionali. Una concezione della democrazia radicata in una filosofia personalista e comunitaria in cui il compito della società politica è quello di promuovere la persona umana e la sua libertà, che si pone l'obiettivo di «migliorare le condizioni della vita umana in se stessa, ovvero di procurare il bene comune della moltitudine in modo tale che ogni persona concreta, non solo nell'ambito di una classe privilegiata, possa veramente raggiungere quel grado di indipendenza che è proprio della vita civilizzata. [...]. Questo significa che il compito politico è essenzialmente un compito di civilizzazione e di cultura, che si propone di aiutare l'uomo a conquistare un'autentica libertà di espansione o di autonomia»<sup>36</sup>. Non è un caso, infatti, che, con questa pubblicazione, la ripresa della centralità della persona da parte di Maritain si accompagna ad una sensibilità per la dimensione sociale dell'esperienza giuridica, che è visione vicina al pensiero capograssiano, mettendo in luce il recupero del giusnaturalismo con un'adesione alle istanze etiche dell'esperienza comune che si concreta in valori e regole che fanno da *moderamen* in una democrazia pluralista, attorno alla crescita della persona umana.

Da questo punto di vista, per Maritain, la legge naturale, considerata come un insieme di schemi dinamici fondamentali, i cui contenuti «piuttosto che essere ipotecati dalle definizioni del passato, sono da scoprire incessantemente, in quanto appartengono quindi a uno sforzo cognitivo sempre proteso al futuro»<sup>37</sup>, costituisce un antecedente storico dei diritti dell'uomo, i quali rappresentano, nella contemporaneità, quanto, sin dall'antichità, era contenuto nel concetto di legge naturale<sup>38</sup>. Non a caso, per Maritain, l'affermazione e l'espressione della dignità della persona «non vuol dire nulla se non significa che, per legge naturale, la persona ha il diritto di essere rispettata, è soggetto di diritto e possiede

<sup>36</sup> J. MARITAIN, *L'Uomo e lo Stato*, cit., pp. 54-55.

<sup>37</sup> F. TOTARO, *Legge di natura e diritti umani in prospettiva ontologica*, in F. TOTARO (ed.), *Legge naturale e diritti umani*, Morcelliana, Brescia 2016, p. 36.

<sup>38</sup> J. MARITAIN, *Il significato dei diritti umani*, in «Humanitas», XLIV (1989), p. 139.

diritti», per cui «da vera filosofia dei diritti della persona si fonda dunque sull'idea della legge naturale» che «ci prescrive i nostri più fondamentali doveri, e in virtù della quale ogni legge obbliga» e «ci assegna i nostri diritti fondamentali»<sup>39</sup>. Il che significa che il rispetto della persona, intesa come crocevia tra libertà, natura e legge, in quanto libera e responsabile e fine in sé, che tende per natura allo sviluppo integrale di sé ed ha il diritto di realizzare il proprio essere, e dei suoi diritti fondamentali, che si fondano, appunto, su di essa, «de sue istanze originarie e i suoi doveri e diritti fondamentali, provenendo dalla legge naturale, non possono essere violati da nessuna autorità, pena la sua delegittimazione, in forza di questo aggancio ontologico all'essere divino trascendente, origine e causa dell'ordine creato»<sup>40</sup>. Sotto questo profilo, la legge naturale, che non solo è legge interiore, ma anche struttura di comportamento e condizione ineliminabile della pratica sociale del diritto, in quanto condizione necessaria di praticabilità del diritto, indica un fine moralmente necessario, concretato dal bene morale delle persone e delle comunità umane. Offrendosi come legge morale, da una parte, e come fondamento dell'ordine sociale, dall'altra, la legge naturale, esprimendosi nel legame che sussiste tra etica e politica, costituisce anche una fondamentale e ineliminabile “categoria del politico” che consente di sviluppare una visione della democrazia la cui ragionevolezza si fonda sul fatto che la società politica non nasce per contratto, inteso come quella procedura peculiare di decisione e consenso e metodo di governo, ma si fonda su una visione personalista che ha come obiettivo il raggiungimento del bene comune, identificando, così, la politica come l'attività di realizzazione del soggetto. Ciò in ragione del fatto che «nell'ordine della vita sociale, appare così che la vita civile ha per fine un bene comune terreno e un'opera comune terrena», e, in continuità il principio della destina-

---

<sup>39</sup> J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 60 e p. 61.

<sup>40</sup> F. OLIVA, *I diritti umani in Jacques Maritain*, cit., p. 145.

zione ontologica spirituale della persona, per il fatto che «i suoi valori più alti consistono nell'aiuto apportato alla persona umana per sciogliersi dalle servitù della natura materiale e conquistare la propria autonomia rispetto a questa»<sup>41</sup>.

Nel riconoscere la base della democrazia, come il frutto della influenza del cristianesimo nella storia dell'umanità, riscontrata nel diritto naturale, inteso non come giusrazionalismo contrattualistico, ma come giusnaturalismo che rimanda dalla legge civile alla legge morale e dalla legge morale, propria della coscienza umana, alla legge eterna, propria di Dio, e nell'apprezzare l'importanza centrale del pluralismo come metodologia che permette alle persone nella comunità democratica di collaborare per il raggiungimento del bene comune e il rispetto dei diritti della persona, Maritain sviluppa la sua riflessione etico-politica sulla democrazia, incentrandola sulla persona, da cui in definitiva dipendono l'elevazione e il perfezionamento della stessa società, ordinata all'attuazione della prosperità dei cittadini, sui diritti propri della persona umana, e sulla loro inalienabilità<sup>42</sup>, dal momento che, per il fatto stesso che l'uomo è persona, ogni uomo ha il diritto di essere trattato sempre come fine e non come mezzo, in ogni processo educativo e sociale indirizzato al suo compimento umano integrale e alla

---

<sup>41</sup> J. MARITAIN, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1980, p. 168.

<sup>42</sup> I diritti umani «sono inalienabili perché sono fondati sulla natura stessa dell'uomo, che certamente nessun uomo può perdere. Questo non significa che essi si rifiutino per natura qualsiasi specie di limitazione, o che siano i diritti infiniti di Dio. Allo stesso modo che ogni legge (e segnatamente la legge naturale, sulla quale sono fondati) mira al bene comune, così i diritti umani hanno un rapporto intrinseco al bene comune. Alcuni di essi, come il diritto alla vita o al perseguimento della felicità, sono di tal natura che il bene comune sarebbe messo in pericolo se il corpo politico potesse ridurre in una qualsiasi misura il possesso che gli uomini hanno naturalmente dei diritti in parola. Altri, come il diritto di associazione o il diritto di libera espressione, sono di tal natura che il bene comune sarebbe in pericolo se il corpo politico non potesse ridurre in una certa misura – tanto più piccola, peraltro, quanto più la società considerata è capace di garantire la libertà comune e quanto più è fondata su di essa – il possesso che gli uomini ne hanno naturalmente». J. MARITAIN, *L'Uomo e lo Stato*, cit., p. 100.

realizzazione del bene comune, naturalmente necessario a tutti gli uomini, il quale non è la somma dei beni che posseggono o possono possedere i singoli cittadini, ma un complesso di beni economici, intellettuali e morali che rende la vita di ogni uomo perfetta nel suo svolgimento in corrispondenza alle esigenze native della natura sociale dell'uomo e delle finalità proprie della persona umana. Ciò spiega, perché, secondo Maritain, tutto il discorso politico deve ruotare attorno al problema dei diritti umani, che sono da riconoscere sulla base della dignità della persona umana e che sono da perseguire nel rispetto del pluralismo attraverso la cooperazione in vista del conseguimento del bene, a motivo del fatto «il corpo politico ha il diritto e il dovere di promuovere nei suoi cittadini, principalmente attraverso l'educazione, quel credo umano e temporale – e essenzialmente pratico – dal quale dipendono la comunione nazionale e la pace civile»: «un credo umano e temporale che è alla radice della vita comune<sup>43</sup>, e che non è altro che un complesso di *conclusioni pratiche* o di *punti di convergenza pratici*»<sup>44</sup>. Affermare i diritti umani e farli rispettare significa al tempo stesso promuovere il bene comune e salvaguardare la libertà umana. L'impegno a promuovere e a far rispettare i diritti umani, per Maritain, deve essere un impegno etico e politico solidale, affinché ognuno possa contribuire a costruire un mondo dove ogni essere umano si senta accolto con piena dignità e dove i rapporti tra gli individui e i popoli siano regolati dal rispetto, dal dialogo e dalla solidarietà. Da ciò ne consegue che la società politica deve contribuire alla valorizzazione dei valori autentici e la società è «destinata a sviluppare quelle condizioni di vita comune che, procurando in primo luogo il bene e la pace del tutto, aiutano ciascuno nella conquista progressiva di questa libertà di espansione, la quale consiste innanzitutto nella fioritura della vita morale e razionale»<sup>45</sup>. Libertà della persona che, in quanto motore

<sup>43</sup> J. MARITAIN, *L'Uomo e lo Stato*, cit., p. 111.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>45</sup> J. MARITAIN, *Il filosofo nella società*, Morcelliana, Brescia 1976, p. 20.

dell'esperienza personale del valore, assicura la realizzazione del valore della convivenza, dato che la persona si apre al riconoscimento dell'altro come portatore di valore, radicata in una sinergia, manifestata e delineata tra la dimensione personale e la dimensione sociale, che, traendo origine dalla coscienza della comune esperienza del valore, si concreta nella corresponsabilità per la piena promozione della dignità di essere e di agire di ognuno, come veicolo di realizzazione del valore della convivenza democratica, promuovendo nuove forme di cittadinanza, aperta e accogliente, etica e comunitaria che allarga i suoi diritti fino al raggiungimento pieno dell'integrazione politica, creando così uno Stato realmente a servizio della persona, veicolando l'idea di una democrazia pluralista, caratterizzata dalla partecipazione seria e costruttiva alla vita civile e sociale, tendente al raggiungimento del bene comune, costituzionalizzando la persona, la sua dignità e il diritto di appartenenza alla stessa comunità umana, sociale, politica.

*Giuseppe Capograssi e i diritti dell'uomo*

Sebbene condensate in brevissime pagine, le considerazioni sui diritti umani sviluppate, tra il 1948 e il 1950, da parte di Giuseppe Capograssi, le quali si collocano all'interno di una comprensione filosofica del diritto che vuole, innanzitutto, essere un discorso filosofico sulla vita e sull'uomo non a partire da una astratta e predefinita realtà spirituale, ma alla luce della concretezza storica dell'agire umano in una delle sue forme, per così dire, privilegiate, quale è l'esperienza giuridica, hanno il loro solido radicamento sui fondamenti teorici della sua filosofia della vita etica e della storia. Una filosofia della vita etica elaborata ben prima della seconda guerra mondiale sulla base di una attenta e concreta indagine antropologica ed edificata su una specifica analisi dell'esperienza comune, aperta ad una più ampia e problematica concezione del fenomeno giuridico allargata ai campi della storia, dell'economia, della sociologia, ovvero, dell'esperienza concreta pensata nella sua totalità e compresa come incontro interattivo delle

esperienze comuni di soggetti che collaborano tra loro proprio grazie al sistema dei diritti. Un sistema compreso a partire dalla vita relazionale degli uomini, incardinato in quella “esperienza comune” entro i cui margini norme, istituti e istituzioni trovano la propria concreta realtà, la quale, connessa con i fini e i principi della coscienza e del mondo umano della storia, si presenta come un ordine pratico nel quale la vita, per esser tale, si esprime attraverso la libera e spontanea molteplicità e varietà delle sue forme sociali e attraverso le autonomie del mondo storico<sup>46</sup>. Ciò spiega perché, a giudizio di Capograssi, che intende individuare la dimensione giuridica nella concretezza dell’esperienza umana, per cogliere ed esplicitare il nesso tra vita e diritto, che si svolge proprio nell’esistenza e nell’esperienza dell’individuo “comune, anonimo, statistico”<sup>47</sup>, sorpreso ‘dopo la catastrofe’ degli orrori della

---

<sup>46</sup> «Ogni ricerca sul diritto parte dalla esperienza giuridica nella sua immediatezza, vale a dire dall’esperienza giuridica così come esiste ed è avvertita e giudicata dalla coscienza comune ed in quanto tale entra come elemento pratico e condizionante dell’azione pratica del soggetto vivente nel concreto delle comunità umane». G. CAPOGRASSI, *Studi sull’esperienza giuridica*, in ID., *Opere. II*, Giuffrè, Milano 1959, p. 243. Idea ribadita con lucidità, nel 1950, con il significativo scritto “Il diritto dopo la catastrofe”, dopo la dissoluzione dello Stato autoritario, che aveva ricondotto e ridotto il diritto alla sua volontà, o meglio, alla volontà delle forze storiche che conquistandolo, se ne erano impadronite, quando afferma il valore dell’ordine giuridico come «con-sapevolezza pratica» e «affermazione della esistenza piena e concreta dell’individuo e delle forme sociali», nelle quali «da vita umana si concreta nella ricchezza dei contenuti e degli istituti, che costituiscono il mondo umano della storia». G. CAPOGRASSI, *Il diritto dopo la catastrofe*, in ID., *Opere. V*, cit., p. 183.

<sup>47</sup> G. CAPOGRASSI, *Incertezze sull’individuo*, in ID., *Opere. V*, cit., *passim*. Individuo che «pur nella sua individualità limitata e finita conosce l’universale e l’eterno ed aspira all’universale e all’eterno, non si tiene questa conoscenza che è la più intima qualità e la più intima forza sua, nella più riposta parte del suo essere, ma la porta in ogni atto della sua vita, la riduce ad atto ed a forma di ogni atto della sua vita e di ogni azione concreta». G. CAPOGRASSI, *Riflessioni sull’autorità e la sua crisi*, in ID., *Opere. I*, Giuffrè, Milano 1959, p. 166. Dimensioni che costituiscono le condizioni elementari di vita che diventano «esigenze, che l’individuo avverte come essenziali alla sua

seconda grande guerra, nelle sue ‘incertezze’ e nei suoi ‘bisogni’, concreti, non astratti e fintizi, degli uomini comuni, per ridare senso agli spazi e alla verità dell’umano che rischiavano di essere relegati in ambiti angusti e residuali<sup>48</sup>, «i tentativi di dichiarazione e organizzazione in-

---

vita, [...]. L’individuo stesso, l’individuo comune anonimo statistico che ha acquistato coscienza e sentimento della sua vita elementare ed empirica come valore».

G. CAPOGRASSI, *Incertezze sull’individuo*, in ID., *Opere. V*, cit., p. 487.

<sup>48</sup> Questi bisogni costitutivi, entro cui si traducono le esigenze e le incertezze dell’individuo contemporaneo, per Capograssi sono, in sintesi, il bisogno dell’egualianza, il quale nel tentare di realizzare la *aequalitas* implica e rivendica l’idea di libertà, sia come possibilità di agire per non soggiacere al dato di fatto sia per liberarsi e affrancarsi dalle negatività che incombono sull’esperienza comune degli individui, il bisogno dell’amicizia, che iscritto nella natura dell’umano, si rivela altrettanto costruttivo quanto il bisogno dell’egualianza, in quanto, investendo la sfera più personale, intima, l’individuo è portato a vedere l’altro come interiorità spirituale, e, nel tramite di essa, costruisce la trama dei rapporti spirituali capace di costituire gli individui come soggetti di relazione in relazione, capace altresì di farli relazionare gli uni agli altri in una rassicurante reciprocità d’affetto, in un flusso di simpatia comunicante sicurezza, tranquillità, senso di appartenenza, il bisogno della speranza, che, costituendo l’umanità dell’individuo, in quanto connaturato all’uomo, la fa emergere come tensione verso l’infinito, rappresentata dal desiderio di eternarsi, e la fa avvertire come motivo profondo dell’*ethos* dell’uomo, come orizzonte tensivo in grado di illuminare il cammino dell’uomo, per giudicarne e correggerne la vita, anche se, purtroppo, i vari regimi tentano sempre di trasformarli secondo il loro interesse per dominare le masse. Capograssi annota che «tutti e tre i bisogni costituiscono il contenuto concreto e pratico, da cui nascono tutti i movimenti contemporanei, e determinano il contenuto dell’idea di libertà, che l’individuo contemporaneo ha nell’animo, e dell’idea di giustizia che egli vorrebbe fosse realizzata nei fatti. Come sempre libertà e giustizia si concretano nelle coscenze secondo le profonde esigenze e i profondi bisogni che queste avvertono nello slancio verso il proprio destino. La libertà dell’individuo contemporaneo consiste nell’essere posto in condizioni di appagare questi tre bisogni; l’individuo è veramente libero, se riesce a crearsi le condizioni di appagare questi tre bisogni. E il mondo che i suoi sforzi costruiscono, è giusto, se è costituito e costruito in modo che questi tre bisogni possano essere appagati. La libertà per essere libera ha bisogno di costruirsi un mondo nel quale questi tre bisogni siano appagati, vale a dire vuole un mondo giusto; il mondo per essere giusto deve essere costruito in

ternazionale dei diritti umani trovano il loro fondamento in una concezione generale della vita e del mondo che, di fronte alle molteplici negazioni degli ultimi tempi, mette capo all'idea cristiana ed europea dell'uomo come ragione e libertà, fine imprescindibile – rispetto al quale ogni ordinamento sociale ha natura puramente strumentale – valore inviolabile e principio costitutivo di ogni vita sociale e storica»<sup>49</sup>. Da questo punto di vista, i principi scritti nella *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo* sono, per Capograssi, non arbitraria escogitazione di individui o gruppi autorevoli, e neppure solo norma prodotta dagli Stati, ma effetto di fondamentali esigenze che l'umanità contemporanea

---

modo che i tre bisogni possano essere appagati, vale a dire deve essere un mondo libero. Libertà e giustizia acquistano un contenuto concreto, conforme e correlativo al valore centrale scoperto nella vita dell'individuo, nelle sue condizioni elementari e fondamentali; e perciò si identificano con l'appagamento dei tre bisogni». (G. CAPOGRASSI, *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, in ID., *Opere V*, cit., pp. 535-536). Anche se si distinguono, questi tre bisogni nascono l'uno dall'altro e, in sostanza, costituiscono un unico bisogno che sorregge tutta la vita e la storia dell'individuo, e la guida verso il proprio fine e compimento umanizzante. Questo perché tale unico bisogno caratterizza l'umanità dell'individuo, ed è ciò «per cui l'individuo è uomo: in ultima analisi il bisogno incassante di superare se stesso, e perciò di non accettare il già fatto, di lavorare per modificarlo, di non accettare i dati, e quindi costruire ed elaborare un'altra nuova realtà, la quale supera e trasforma i dati stessi e la sua stessa natura» (*Ibid.*, p. 536). Essendo questi tre bisogni un unico solo profondo bisogno, essi sono, per Capograssi, tre tappe e momenti di uno stesso movimento che costituisce tutta la vita umana dell'individuo. Per questo motivo, precisa Capograssi, essi «non si possono divedere separare o staccarli. Ogni tentativo di staccarli è un tentativo che va contro la natura, e che perciò minaccia di soffocare e tagliare lo slancio di cui ogni bisogno non è che un momento e una tappa. Ogni tentativo di fermarsi a uno dei tre bisogni e di combattere gli altri a favore di uno, è un vero tentativo di distruzione, che la vita fa di se stessa; un vero mezzo per impedire alla vita di vivere secondo la sua piena vocazione umana» (*Ibidem*).

<sup>49</sup> G. CAPOGRASSI, *Diritti umani*, in ID., *Opere. V*, cit., p. 8.

ha sentito e sente in conseguenza delle esperienze che vive e sperimenta<sup>50</sup>. La loro salvaguardia, perciò, a giudizio di Capograssi, va individuata in un contesto più ampio che travalica gli ordinamenti giuridici statali e nazionali, diventando oggetto di giurisdizione internazionale, all'interno di un contesto storico, sociale e politico, ormai, mutato, caratterizzato da un nuovo ordine internazionale e dalla emergenza della nuova società europea e della comunità internazionale che, sconvolte dal catastrofico secondo conflitto mondiale, trovano nel riconoscimento della dignità di essere e di agire di ogni persona umana il fondamento imprescindibile per l'organizzazione e strutturazione della vita individuale e sociale.

Fondando le sue analisi nella concretezza fattuale, nel diritto vivente e vigente, che fa riferimento a posizioni fondamentali, valori costitutivi, forme di vita, strutture inalterabili della vita concreta dell'umanità, delle quali norme e istituzioni positive non sono che determinazioni storicamente puntuali, nell'immediatezza presente della storia umana, e riconoscendo, riportandolo alla storicità dell'esistenza e alla socialità della vita comune, l'universalità del valore del diritto, che procede verso una “vivente” fattualità storica e sociale, nonché verso una pluralità ordinamentale, Capograssi parte, dall'analisi dell'articolo 55 della *Carta delle Nazioni Unite*, laddove è sancito il rispetto dei fondamentali diritti umani, indipendentemente dal sesso, dalla razza e dalla religione di ciascuno, in quanto condizione primaria e fondamentale per garantire la stabilità e il benessere necessari ad instaurare e mantenere, in un equilibrio paritario e in pace, i vari popoli del mondo, in quanto fondati sui principi dell'eguaglianza dei diritti dei popoli e del loro diritto a disporre di se stessi, suggerendo, altresì, di inserirne la tutela nei trattati internazionali, come parte vitale ed effettiva, e, quindi, integrale di questi, privilegiando, in tal modo, la valenza politica del

---

<sup>50</sup> G. CAPOGRASSI, *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e il suo significato*, in ID., *Opere. V*, cit., p. 61.

processo di normativizzazione dei diritti umani, sotto forma di inclusione di essi nei trattati di pace oppure sotto forma di raccomandazioni verso i Paesi membri<sup>51</sup>. Il che significa, per Capograssi che con tale *Carta* viene espresso un “principio giuridico nuovo” con il quale si riconosce «1) che l’ordine e la pace internazionale dipendono dal rispetto effettivo e generale dei diritti e delle libertà dell’uomo; 2) che tali diritti e libertà sono effettivamente tutelati solo in quanto entrano a far parte dell’ordine internazionale»<sup>52</sup>. Questo perché, secondo Capograssi, solo «in tal modo l’individuo diventerebbe cittadino del mondo, nel senso più preciso e determinato, con tutte le conseguenze facili a intravedersi che questo fatto fondamentale apporterebbe nella costituzione sia della comunità internazionale che dello Stato»<sup>53</sup>.

Nell’avviare una “determinazione specifica” di tali diritti, Capograssi si attiene alle «esigenze concrete dell’attuale mondo storico» al fine non soltanto di salvaguardare i grandi principi della filosofia moderna, ma, anche, salvaguardando il nesso tra vita e diritto e tra umano e giuridico, al fine di garantire anche gli aspetti connessi all’esistenza materiale dell’individuo, come la liberazione dal bisogno attraverso il diritto al lavoro e alla sicurezza e integrità personale, il diritto alle libertà sin-

---

<sup>51</sup> Per Capograssi la *Carta* delle Nazioni Unite rappresenta già un inizio di attuazione, perché «a) il consiglio di sicurezza ha adottato il principio che le clausole relative ai diritti dell’uomo saranno incluse nei trattati di pace; effettivamente i cinque paesi vinti s’impegnano ad accordare a tutte le persone sottomesse alla loro giurisdizione il godimento dei diritti dell’uomo e delle libertà fondamentali, senza distinzione di razza, sesso, lingua o religione; b) l’art. 62 della Carta dà al consiglio economico e sociale il potere di fare raccomandazioni al fine di assicurare il rispetto di questi diritti; c) l’art. 76 pone tra i fini essenziali del regime di tutela l’incoraggiare il rispetto di tali diritti per tutti senza distinzione; d) infine è stata istituita la commissione per il progresso dei diritti umani, prevista dall’art. 68; questa ha presentato due progetti, uno di dichiarazione internazionale e uno di trattato internazionale dei diritti umani e delle libertà fondamentali». G. CAPOGRASSI, *Diritti umani*, in ID., *Opere. V*, cit., p. 3.

<sup>52</sup> G. CAPOGRASSI, *Diritti umani*, in ID., *Opere. V*, cit., p. 3.

<sup>53</sup> G. CAPOGRASSI, *Diritti umani*, in ID., *Opere. V*, cit., p. 7.

dacali, alla casa, ad una sufficiente nutrizione, ad una adeguata assistenza sanitaria, per assicurargli quanto più possibile la liberazione dai bisogni e la sicurezza sociale<sup>54</sup>. A queste esigenze, i diritti e le libertà fondamentali che, attraverso l'organizzazione delle Nazioni Unite, con la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, diventano oggetto di tutela internazionale, sono realtà che corrispondono ad esigenze concrete del mondo storico e non a principi astratti, in quanto, a giudizio di Capograssi, questi diritti e queste libertà attengono ai diversi aspetti del processo nel tramite del quale si afferma storicamente l'umana personalità, e, dato che ottengono una sanzione internazionale e sono internazionalmente tutelati, essi si definiscono come diritto positivo. Da questo punto di vista, per Capograssi, «l'ordine internazionale deve avere per fine il rispetto e l'osservanza dei diritti e delle libertà: e quindi deve essere organizzato in modo che questo fine possa essere conseguito, vale a dire che diritti e libertà abbiano il loro pieno effetto: l'individuo diventa idealmente il titolare di un diritto avente per oggetto questa totale organizzazione del mondo internazionale»<sup>55</sup>.

Avendo presenti i tragici contesti storici-teorici del totalitarismo con i suoi effetti nefasti che hanno portato all'attacco inaudito alla personalità giuridica, politica ed esistenziale di tanti milioni di individui, e delle conseguenze della seconda guerra mondiale, che hanno portato all'annientamento di milioni di persone nei campi di concentramento, con la consapevolezza della necessità che facilmente avrebbe potuto condurre, eticamente, ad opporre edificanti concetti di giustizia naturale e diritti umani, Capograssi, nel testo del 1950, in modo abbastanza semplice, chiarisce alcuni nodi teorici relativi al diritto naturale che sta a fondamento della giustificazione dei diritti umani. In primo luogo egli elenca, in dettaglio i “fatti” che costituiscono la “storia

<sup>54</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 4.

<sup>55</sup> G. CAPOGRASSI, *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e il suo significato*, in ID., *Opere. V*, cit., p. 44.

esterna” della *Dichiarazione*, dallo storico messaggio del 5 gennaio 1941 del Presidente Roosevelt al Congresso degli Stati Uniti, al 10 dicembre del 1948 con l’approvazione da parte dell’Assemblea delle Nazioni Unite, mentre, in secondo luogo, connette il loro “significato” immediatamente alle «fondamentali esigenze che l’umanità contemporanea ha sentito e sente in conseguenza delle esperienze a cui è stata sottoposta», senza le quali «il valore di questi documenti sfuma», in quanto rimangono solo «proposizioni generali, che sono una serie di tautologie o ripetizioni di vecchie e logore formule [...] squallidi componimenti»<sup>56</sup>.

In questo senso, il contenuto della *Dichiarazione* «non nasce da deduzioni astratte, o si riporta a vecchie metafisiche, o a vecchi cataloghi di diritto naturale, ma è dettato dai bisogni più certi delle nostre società, e si commisura ai fatti più clamorosi e alle esigenze più vitali della umanità presente. Così come è la Dichiarazione è quasi – si direbbe – il più potente atto di riflessione che le Nazioni Unite hanno portato sulla esperienza storica delle società contemporanee: il profondo giudizio che dalla più sofferta prassi dei loro popoli le Nazioni stesse hanno desunto»<sup>57</sup>. Conseguentemente, siccome per ogni filosofia della prassi e dell’esperienza giuridica, in particolare, diventa centrale misurare il “valore pratico effettuale giuridico” di tale forma, di tale “fonte” del diritto, Capograssi riconosce che la *Dichiarazione* ha il valore di “prima parte”, di una «positiva disciplina giuridica internazionale dei diritti dell’uomo»<sup>58</sup>, che si va configurando e delineando, costituita, contemporaneamente, di diritti civili e politici ma anche sociali ed economici, per cui compongono «un tutto unitario e inscindibile» che forma un “sistema”, «un potente atto pratico di volontà, fatto per affermare e inserire un complesso di principi e criteri nella realtà storica»<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> *Ibid.* pp. 38-39, 41.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 44 e 45.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 46.

Operando una ricostruzione in parallelo della tradizione culturale e filosofica che si è sedimentata nella lunga storia dei diritti umani e dei nuovi contenuti concettuali affidati ai testi costituzionali novecenteschi, inclusa la Costituzione della Repubblica Italiana, Capograssi, al fine di una essenziale classificazione, articola in quattro tipologie i diritti umani. La prima riguarda l'ambito dei diritti strettamente connessi all'esistenza individuale e riguardano il diritto alla vita, all'integrità personale contro violenze e torture, contro la schiavitù, la detenzione arbitraria, il diritto alla libera circolazione e all'espatrio, il diritto di asilo contro le persecuzioni, il diritto al possesso di beni, la libertà di coscienza, di religione e di opinione, la libertà di manifestazione delle proprie idee, il diritto di riunione e associazione. La seconda tipologia riguarda in generale «da sicurezza contro i bisogni» e, dunque, il diritto al lavoro e a sane condizioni nella sua esplicazione, il complesso delle libertà sindacali, il diritto alla casa, alla nutrizione e alla sanità. La terza tipologia investe i «diritti che tutelano l'uguaglianza» e che fanno riferimento ai diritti «contro le discriminazioni di razza, sesso, lingua, religione, opinioni politiche, condizioni sociali; e quindi tutelano le minoranze assicurando loro, se vogliono, proprie scuole, proprie istituzioni religiose e culturali, l'uso della propria lingua nella stampa, nelle riunioni e dinanzi ai tribunali o altri organi dello Stato». Infine, l'ultima tipologia riguarda i diritti politici, a partire dalle garanzie di partecipazione al governo, il diritto a elezioni periodiche libere e segrete da cui possa scaturire una compagine statale conforme alla volontà popolare<sup>60</sup>.

Per una loro piena e autentica valorizzazione, Capograssi precisa che è necessaria una distinzione da fare, perché alcuni sono il presupposto di tutti gli altri, in ragione del fatto che «è chiaro che l'incolmabilità dalla schiavitù, dalle deportazioni, dalle torture, in genere quello che si è chiamata in modo efficace la liberazione dalla paura, è insieme il supposto e la condizione *sine qua non* di ogni altro diritto. I diritti umani, nel loro senso economico e sociale, suppongono l'uomo rispettato e

---

<sup>60</sup> G. CAPOGRASSI, *Diritti umani*, in ID., *Opere. V*, cit., p. 4-5.

garantito nella sua imprescindibile esistenza individuale: solo se l'uomo è sicuro di non essere ridotto schiavo, privato di personalità, e così via, ha senso parlare per lui di diritti sociali ed economici. Ora tale distinzione si è riflessa nella proposta fatta dalla commissione, di un trattato e di una dichiarazione. Nel trattato sono sanciti i diritti del 1° gruppo (fatta eccezione del diritto generale di proprietà); nella dichiarazione i diritti che tutelano la persona contro gli attentati alla reputazione, alla libertà della sua vita privata e familiare, al suo domicilio, al segreto della sua corrispondenza e inoltre il diritto di contrarre matrimonio, il diritto di proprietà, di nazionalità, tutti i diritti economici e sociali, il diritto delle minoranze, il diritto di petizione, il diritto di asilo»<sup>61</sup>. Pur distinguendo tra *covenant*, che «è un vero e proprio patto produttivo di obbligazioni per gli stati firmatari, i quali s'impegnerebbero come dice l'art. 2 del progetto, a fare sì che le loro leggi, mettendosi in armonia con i principi generali del diritto riconosciuti dalle nazioni civili, garantiscano a tutti il godimento di questi diritti; che ogni persona abbia diritto di azione contro le violazioni, dinanzi a un tribunale la cui indipendenza sia garantita» e dichiarazione, che «invece sarebbe l'affermazione di aspirazioni e fini che la comunità internazionale riconosce come proprio dell'umanità civile, e fisserebbe i criteri direttivi generali per gli stati, con esatte e testuali definizioni, che avrebbero l'importante effetto di stabilire una tavole precisa di valori tali da dominare i generali indirizzi politici degli stati civili, e formare una coscienza giuridica veramente unitaria dell'attuale mondo storico, condizione preliminare e imprescindibile per una consapevole comunità internazionale»<sup>62</sup>, Capograssi afferma che i diritti umani, nonostante la distinzione delle tipologie, vanno trattati e considerati come un *unicum*, come un sistema, nel quale nessun diritto può essere trascurato o addirittura leso senza che ne risenta l'intero complesso, perché ne risentirebbe l'interalità dell'umano e ciò che fa umano l'uomo.

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>62</sup> *Ivi*.

Queste sottolineature acquistano particolare rilevanza per Capograssi, perché è fortemente convinto che, per la determinazione dei diritti umani, non si può non prendere in considerazione la centralità dell'esperienza giuridica, da lui ampiamente studiata, i cui valori, definizioni, articolazioni dei significati, che i diritti umani acquisiscono, non può essere limitato alla sola norma prodotta dagli Stati, ma devono essere modulati, per definire i caratteri dei nuovi quadri istituzionali nazionali e internazionali, anche, sulla complessità dell'esperienza giuridica, la quale, essendo la vera fonte del diritto, va intesa come chiave interpretativa delle determinazioni della vita giuridica che le persone vivono nel concreto, in ragione del fatto che, essendo il processo con cui l'azione in tutta la sua storia, va acquisendo consapevolezza della sua intera portata e del suo integrale slancio verso la definizione dell'umanità dell'uomo, nel fondare la civiltà del diritto, concreta, nella sua specificità, la totalità dell'esperienza comune di ogni persona. Questo vuol dire che il diritto non può essere espressione della volontà del legislatore, ma trova le sue radici in qualcosa di più profondo e di più ampio, il cui luogo ermeneutico è proprio l'esperienza umana interale, per cui esso non instaura nessun contratto, ma si pone l'obiettivo di consentire agli uomini di raggiungere il loro perfezionamento, e, infine, l'esperienza religiosa, che è un'ulteriore stratificazione dell'esperienza comune, in ragione del fatto la vita etica, come ricorda Capograssi a Maritain, non conclude in quanto l'individuo continua a rimanere inadeguato all'azione che egli stesso crea e l'azione a rimanere inadeguata al suo stesso slancio, all'intuizione, alla legge con cui nasce. Infatti, solo l'esperienza giuridica, «nella sua totalità costituisce il criterio differenziale del diritto dalle altre forme di esperienza; qui in questa totalità organica e vivente sta la nota individualizzatrice del diritto come esperienza, che la distingue dalle altre esperienze»<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> G. CAPOGRASSI, *Studi sull'esperienza giuridica*, in ID., *Opere II*, cit., p. 265. «La norma giuridica è tale in quanto si ingranà e si inserisce nella funzionalità di tutta l'esperienza, in quanto nasce come elemento di questa esperienza, e si pone come comando giuridico in quanto è accolta dalla volontà che obbedisce ed incorporata dal soggetto nella propria coscienza e nel proprio sentimento del diritto». *Ibidem*.

Per l'esistenza comune, l'esperienza giuridica «si presenta alla coscienza che vive vivendo i suoi fini pratici, come una esperienza di comandi e di obbedienze non slegati ma connessi. Essa è quella parte della totale esperienza pratica, nella quale è protagonista non implicita o latente, ma dischiarata e visibile, in persona propria, la volontà».<sup>64</sup>

Alla luce di queste considerazioni, i diritti umani, per Capograssi, costituiscono il criterio regolativo dell'agire non solo giuridico ma umano ed etico in generale che si esprime nei confronti delle novità proposte dalla vita, riconducendo il “caso nuovo” della proclamazione di essi all'unità profonda dell'esperienza giuridica e rendendo possibili le innovazioni che corrispondono alla logica e verità delle leggi dell'esperienza giuridica, rifiutando, infine, quelle che non si mostrano conformi ad essa. In quanto tale, l'esperienza giuridica, concretata nella determinazione dei diritti umani, è produttrice del diritto, perché è in definitiva l'unica fonte nell'esperienza del diritto nell'esperienza giuridica. Infatti, solo un diritto con i tratti umanizzanti, che ha la propria radice nell'esperienza comune e che trova nell'esperienza giuridica il proprio orizzonte di riferimento, riesce a promuovere l'umanità dell'uomo, assumendosi concretamente, la responsabilità storica di contribuire al formarsi del mondo umano della storia, trascendendolo nello stesso tempo, in quanto rinvia a principi, valori, esigenze che concretamente si esprimono nel tempo ma che hanno un fondamento metafisico costituito dall'individuo «dignificato ontologicamente come persona singolare e irripetibile potesse sentirsi protetto contro le avversità naturali e sociali, ma soprattutto riconosciuto pubblicamente dallo Stato come realtà religiosamente sacra prima ancora che come valore giuridico sussistente»<sup>65</sup>.

La riflessione sui diritti umani, induce Capograssi a ribadire la centralità del soggetto umano, il quale è un essere personale che consiste in se stesso, realizzando la propria verità, orientato a diventare, tramite il

---

<sup>64</sup> G. CAPOGRASSI, *Studi sull'esperienza giuridica*, in ID., *Opere II*, cit., pp. 234-235.

<sup>65</sup> P. MICCOLI, *Giuseppe Capograssi. Auctoritas e tutela juris*, in L. ALICI - R. PICCOLOMINI - A. PIERETTI (a cura di), *Storia e politica. Agostino nella filosofia del Novecento/4*, Città Nuova, Roma 2004, p. 258.

mondo umano delle mediazioni istituzionali, uomo veramente umano, facendosi persona, e la valorizzazione dell'articolazione delle forme di vita nelle quali questi esplica la sua concreta esperienza quotidiana, consentendo di chiarire la realtà della coscienza che, in quanto centro unificante della persona, e in virtù del cammino storico dell'azione, viene illuminata nel suo sviluppo fino al compimento, mediante la progressiva funzione dell'esperienza della propria autoconsapevolezza. Tuttavia, affinché questa operazione possa essere effettuata e compresa nella sua interezza, per Capograssi è necessario porsi al centro della questione del soggetto che sta nel riconoscere l'individuo-persona come essere legato all'esperienza vitale, il quale, appunto, pur collocato nella continua «sperequazione» ed «equazione», cerca di costruire il mondo umano della storia nella pienezza della sua umanità compiuta, a motivo del fatto che «la dinamica dell'azione è la ragion d'essere della storia e, questa, a sua volta, consente di intendere il processo con cui l'azione per viene al suo compimento, esprime tutte le sue implicite potenzialità».⁶⁶ Non a caso, dato che i momenti conclusivi e il compimento dell'esperienza giuridica, a giudizio di Capograssi, sono rappresentati dallo Stato, che per lui ha una forte connotazione etico-politica e un significativo radicamento nell'etica e nella filosofia cristiana, il quale non è da considerarsi come il produttore e la fonte del diritto, ma come il garante del pieno dispiegarsi della dignità di essere e di agire della persona umana,

---

<sup>⁶⁶</sup> M. D'ADDIO, *Storia e politica in Giuseppe Capograssi*, in F. MERCADANTE (a cura di), *Due convegni su Giuseppe Capograssi (Roma-Sulmona 1986). L'individuo, lo stato, la storia. Giuseppe Capograssi nella storia religiosa e letteraria del Novecento*, cit., p. 55. «L'azione è cosa essenzialmente difficile, è la cosa più ardua che ci sia, e la storia che è il mondo dell'azione, la storia rappresenta al vivo tutta questa difficoltà dell'azione, tutto questo travaglio, tutto questo interno agitarsi di tutte le forze storiche per riuscire a formare l'avvenimento storico, quello che sarà poi l'avvenimento e che darà la linea della storia». G. CAPOGRASSI, *Pensieri a Giulia* [1918-1924], n. 1935, a cura di G. Lombardi, Bompiani, Milano 2007, p. 1896. «La storia è quella che riassume tutta l'attività umana: è la vera vita dell'azione, il vero mondo dell'uomo è la storia, che ci dice quello che è successo, ci dice le cose come sono andate: ora tutto sta nel sapere le cose come sono andate». *Ibid.*, n. 1929, p. 1892.

per cui va compreso come regolatore dell'ordine sociale e considerato come «una comunità di vita tra i soggetti nella quale l'esperienza raggiunge la consapevolezza della unità del proprio mondo»,<sup>67</sup> all'interno del quale essa perviene alla sua intrinseca razionalità e unità, saputa e voluta, nel tramite della valorizzazione dei diritti umani, Capograssi mostra il senso del suo impegno teso a esprimere «una sorta di apologia dell'individuo nei confronti dello Stato totalitario» e insieme a delineare, in linea con altri studi coevi, «un abbozzo di fondazione dello Stato democratico», convinto che «dalle ceneri dello Stato totalitario dovrebbe sorgere una nuova figura di Stato democratico posto a servizio della persona: nella consapevolezza, tuttavia, che non si tratta di una pura questione di “ingegneria costituzionale” bensì nell'esito di “ben più profondi percorsi di trasformazione della coscienza civile, pubblica e privata”».<sup>68</sup> Ciò fa rilevare che, come Maritain, anche Capograssi esprime una posizione ben lontana da quel positivismo giuridico dal quale egli «prende ripetutamente le distanze, scorgendo in esso – nonostante le eleganze formalistiche di cui ama adornarsi – una seria minaccia all'instaurazione di una società realmente incentrata sull'uomo. È forse questo, il rapporto tra persona e diritto, il punto di più chiara discriminazione della posizione capograssiana rispetto al formalismo giuridico: proprio dalla riflessione sulla “catastrofe” e le sue cause di fondo (prima fra tutte la tendenza all'identificazione fra diritto e legge) dovrebbe mettere in guardia l'umanità nei confronti di una concezione puramente formale del diritto».<sup>69</sup> Questo perché per Capograssi l'esperienza giuridica, che trova confluenza nella proclamazione dei diritti umani, viene considerata da Capograssi come l'esperienza fondamentale

<sup>67</sup> G. CAPOGRASSI, *Studi sull'esperienza giuridica*, in ID., *Opere. II*, cit., 359.

<sup>68</sup> G. CAMPANINI, *Oltre il dramma del totalitarismo. Il diritto dopo la catastrofe*, in ID., *Giuseppe Capograssi. Nuove prospettive del personalismo*, p. 51. Per la citazione interna, Cf. F. TESSITORE, *Una ipotesi di “storicismo cristiano”. Capograssi e la ‘Introduzione alla vita etica’*, in ID., *La “religione” dello storicismo*, Morcelliana, Brescia 2010, p. 190.

<sup>69</sup> G. CAMPANINI, *Oltre il dramma del totalitarismo. Il diritto dopo la catastrofe*, in ID., *Giuseppe Capograssi. Nuove prospettive del personalismo*, cit., p. 52.

degli uomini, quella che più e meglio indica loro il cammino da seguire per conseguire un comune destino nel compiere l'umano-che-è-comune. Sotto questo profilo, lo Stato, il quale non è da considerarsi come il produttore e la fonte del diritto, ma come il garante del pieno dispiegarsi della dignità di essere e di agire della persona umana. deve essere considerato come «volontà di affermazione della sostanza universale delle leggi della libera esperienza giuridica, volontà di sanzione sino all'assoggettamento esteriore e coattivo dell'agente, volontà della unità del mondo dell'esperienza sino alla organizzazione di una forma unitaria di vita»<sup>70</sup>. In questo senso, lo Stato costituzionale e l'istituto parlamentare, che trovano la loro legittimazione nella stessa teoria dell'esperienza giuridica, non sono altro che la naturale prosecuzione dell'esperienza comune e di quella giuridica, in ragione del fatto che la funzione legislativa scaturisce dalla necessità di rappresentare le esigenze e gli interessi degli uomini e della società, riconoscendo, in questo modo, il luogo proprio della lotta politica, del confronto tra le diverse concezioni dell'organizzazione sociale, con il conseguente riconoscimento della pluralità delle organizzazioni, cosa che, invece, gli

---

<sup>70</sup> G. CAPOGRASSI, *Studi sull'esperienza giuridica*, in ID., *Opere II*, cit. pp. 366-367. «Lo Stato – in quanto è il mondo dell'esperienza giuridica che acquista consapevolezza di se stesso e scopre e realizza la sua unità – abbraccia e comprende nel suo atto di volontà e di pensiero lo stesso mondo delle leggi, la stessa molteplicità delle leggi intrinseche e positive che costituiscono il primo momento dell'esperienza giuridica; si pone necessariamente nell'atto stesso del suo realizzarsi, come consapevolezza della verità e dell'unità della esperienza giuridica in quanto mondo delle leggi intrinseche e positive. [...]. Lo Stato è soprattutto la volontà consapevole della esperienza giuridica colta in quel nucleo sostanziale e profondo di principi e di verità per cui essa è veramente se stessa. Ora in quanto tale lo Stato è essenzialmente sforzo di realizzare la verità delle azioni, cioè le leggi intrinseche e espositive dell'azione, con assoluta certezza di adempimento: esso è perciò l'affermazione della necessità assoluta dell'attuazione della legge, cioè della assoluta imprescindibilità della sanzione. Nello Stato trova così la sua più energica affermazione la posizione ideale e imperativa dell'esperienza come legge, perché in esso questa posizione ideale e imperativa si pone e si realizza come sanzione, cioè nella forma di norma di garanzia e di sanzione». G. CAPOGRASSI, *Studi sull'esperienza giuridica*, in ID., *Opere II*, pp. 360-361.

Stati totalitari, da cui Capograssi prende nettamente le distanze, avevano rinnegato. Ciò rende ragione del fatto che per Capograssi, la tutela dei diritti umani sarebbe dovuta diventare un «principio costitutivo della comunità internazionale» anche alla luce dell'acquisizione del riconoscimento, da parte del diritto internazionale, l'uomo, come persona, soggetto di diritti, azione e responsabilità, il quale nel suo rapporto con l'organizzazione statale non sarebbe più solo «oggetto di diritto interno, ma diventerebbe oggetto di diritto internazionale. Insomma, si dovrebbe finalmente passare dalla tutela di un singolo diritto individuale a quella dell'individuo stesso in tutti i diritti che lo costituiscono come persona (diritti fondamentali della vita, diritti sociali ed economici, diritti politici). «In tal modo l'individuo diventerebbe cittadino del mondo, nel senso più preciso e determinato, con tutte le conseguenze facili a intravedersi che questo fatto fondamentale apporterebbe nella costituzione sia della comunità internazionale che dello Stato»<sup>71</sup>. Il che vuol dire che, per Capograssi, «l'ordine internazionale deve avere per fine il rispetto e l'osservanza dei diritti e delle libertà: e quindi deve essere organizzato in modo che questo fina possa essere conseguito, vale a dire che diritti e libertà abbiano il loro pieno effetto: l'individuo diventa idealmente il titolare di un diritto avente per oggetto questa totale organizzazione del mondo internazionale».<sup>72</sup>

#### *Divergenze affini tra Maritain e Capograssi per continuare il discorso*

Nelle riflessioni sui diritti umani messe in opera da Maritain e Capograssi emergono alcuni punti di divergenze affini che trovano il loro punto di convergenza nell'attenzione e nella considerazione del fatto che la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, approvata dall'assemblea generale delle Nazioni unite il 10 dicembre 1948, costituisce un caposaldo imprescindibile per l'affermazione della dignità di essere

---

<sup>71</sup> G. CAPOGRASSI, *Diritti umani*, in ID., *Opere. V*, p.

<sup>72</sup> G. CAPOGRASSI, *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e il suo significato*, in ID., *Opere. V*, p. 44.

e di agire della persona, che diventa il fondamento di ogni dispositivo giuridico e istituzionale, nazionale e internazionale. Il riconoscimento di tale dignità viene considerato un patrimonio di riferimento fondativo e normativo per le forme democratiche della convivenza sociale e delle molteplici forme pratiche delle relazioni umane. Per entrambi i filosofi, anche se l'orizzonte fondativo risiede in ambiti di riferimento ontologico e assiologico, la loro espressione, pur avendo alle spalle differenti visioni del loro statuto, avviene sul piano pragmatico, sia esso quello dei principi pratici, per Maritain, sia quello dell'esperienza giuridica, per Capograssi. Un elemento comune emerge in entrambi i filosofi a proposito del problema della giustificabilità di tali diritti deve avvenire nell'ambito delle forme pratiche dell'agire in vista del conseguimento del bene dell'umano-che-è-comune, al quale le diverse modalità organizzative politiche, giuridiche ed istituzionali fanno diretto riferimento, anche se per Maritain la legge naturale, costituisce il fondamento ontologico ed etico della loro giustificazione, mentre per Capograssi, l'esperienza comune che prende forma, oltre che nell'esperienza etica e in quella religiosa, nell'esperienza giuridica. Queste due particolari accentuazioni, riproponendo la questione relativa a quale livello e in quali termini delineare il problema del rapporto tra indeterminazione e immutabilità dei principi generali, individuano il compito di avviare la riflessione sui diritti umani sulla necessità di configurare schemi dinamici fondamentali di riferimento per la coniugazione e declinazione del problema del riconoscimento dei diritti in contesti culturali plurali. Maritain sostiene che il concetto di diritti umani, anteriore ad ogni forma di legislazione scritta è valido e razionalmente sostenibile in virtù di un ancoraggio alla legge naturale conoscibile dalla ragione umana in quanto i suoi principi vengono assunti come buoni e conseguentemente perseguibili. Capograssi afferma che la necessaria condizione per i diritti di individuare il proprio fondamento, ma anche la propria efficacia, pur riconoscendo l'imprescindibile originario riconoscimento della dignità della persona e alla sua esperienza comune, risiede in una fonte di effettività politica e giuridica, radicata nell'esperienza giuridica, nella quale è

possibile intravedere lo spessore antropologico, etico e religioso, che possiedono alcune categorie poste a base del concetto di diritti umani, quali, ad esempio, quelle di libertà, egualanza, tolleranza, pluralismo, felicità, benessere.

Al netto di tutte le considerazioni, tese ad individuare affinità divergenti e convergenti, che devono essere estese all'analisi di tutti i temi sviluppati dai due filosofi, tra la riflessione di Maritain e quella di Capograssi sui diritti umani, la presente ricognizione intende contribuire a mettere in risalto, l'importanza che ha assunto, nel costituirsi e definirsi del mondo moderno, il tema dei diritti dell'uomo, della sua incidenza sulla cultura giuridica dei diversi popoli, del rapporto che si instaura tra esso e il formarsi di un diritto internazionale, sempre più articolato, del nesso che certamente si pone tra alcuni orientamenti filosofici e il configurarsi di una concezione della dignità umana condivisa fondata sull'affermazione e riconoscimento diritti dell'uomo, in quanto soggetto personale di azione, responsabilità e diritto.

In questo contesto, la proposta riflessiva di Maritain e di Capograssi, i quali riconoscono l'importanza della centralità del concetto di persona sviluppatosi nel cristianesimo che costituisce il loro punto di riferimento comune, appaiono essere testimonianze filosofiche e giuridiche, ancora attuali, in quanto particolarmente attenti ad evidenziare le relazioni possibili tra la dignità di essere e di agire delle persone umane e il suo riconoscimento non soltanto sul piano etico, ma anche su quello sociale, politico, giuridico, istituzionale, che ancora chiede di essere messo ulteriormente a tema, per continuare il discorso, interpretandone, esplicitandone, esprimendone i presupposti ancora impliciti per avviare, finalmente, una comprensione e realizzazione diffusamente condivisa.

### Summary

The essay analyzes affinities, mutual inspirations and common sources of reference between the thought of Jacques Maritain and that of Giuseppe Capograssi, who hopes for the establishment of European society after the catastrophe of the

dictatorships and the second world conflict inspired by the values of Christian humanism at the foundation of the re-structuring of social and political life and of national and international juridical institutions. By identifying in the emerging reflection on human rights the particular place of confrontation between the two thinkers, in addition to the issues of democracy, the role of the State and the international community, the study intends to contribute to highlighting the importance it has assumed. , in the constitution and definition of the modern world, the theme of human rights, of its impact on the legal culture of different peoples, of the relationship that is established between it and the formation of an international law, increasingly articulated, of the connection which certainly arises between some philosophical orientations and the emergence of a conception of shared human dignity based on the affirmation and recognition of human rights, as a personal subject of action, responsibility and right.

#### Keywords

Jacques Maritain, Giuseppe Capograssi, Human rights, person, humanism

#### Sommario

Il saggio analizza affinità, reciproche ispirazioni e fonti di riferimento comuni tra il pensiero di Jacques Maritain e quello di Giuseppe Capograssi, i quali auspica il costituirsi della società europea dopo la catastrofe delle dittature e del secondo conflitto mondiale ispirata ai valori dell'umanesimo cristiano a fondamento della ristrutturazione della vita sociale, politica e delle istituzioni giuridiche nazionali e internazionali. Individuando nell'emergente riflessione sui diritti umani il luogo particolare di confronto tra i due pensatori, oltre alle tematiche della democrazia, del ruolo dello Stato e della comunità internazionale, lo studio intende contribuire a mettere in risalto, l'importanza che ha assunto, nel costituirsi e definirsi del mondo moderno, il tema dei diritti dell'uomo, della sua incidenza sulla cultura giuridica dei diversi popoli, del rapporto che si instaura tra esso e il formarsi di un diritto internazionale, sempre più articolato, del nesso che certamente si pone tra alcuni orientamenti filosofici e il configurarsi di una concezione della dignità umana condivisa fondata sull'affermazione e riconoscimento diritti dell'uomo, in quanto soggetto personale di azione, responsabilità e diritto.

#### Parole chiave

Jacques Maritain, Giuseppe Capograssi, Diritti umani, persona, umanesimo





## Da Maritain a Moro. Il richiamo alla responsabilità etica della politica

di *Michele Indelicato*

### *Considerazioni introduttive*

Ripensare oggi il pensiero etico-politico di Maritain, con particolare riferimento al suo capolavoro *L'uomo e lo Stato*<sup>1</sup> e a quello di Aldo Moro e al suo patrimonio pensativo e di testimonianza, a distanza di più di quarant'anni dalla loro scomparsa, ci sembra quanto mai opportuno in un tempo come il nostro che possiamo definire emergenziale e che, proprio a causa dell'evento tragico planetario del Covid 19, costringe a riflessioni sulle modalità del nostro modo di essere, di agire e di esistere, senza trascurare le conseguenze che ne potranno derivare sul piano socio-economico-sanitario e, soprattutto, sul piano della responsabilità politica. Il richiamo alla responsabilità, civile e morale, al tempo del coronavirus e dell'immane tragedia del Covid 19, costituisce un richiamo della storia a farsi carico del servizio al bene della comunità, con passione e con libertà per la ricerca di quella verità che nobilita il discorso politico a patto che quest'ultimo venga ricondotto ad alcuni grandi motivi ideali, indipendentemente dai problemi connessi con la conquista e l'esercizio del potere. Può non apparire subito chiaro perché si accostino in questo scritto Maritain e Moro. Se solo prendiamo in considerazione le cronologie dei due pensatori, prima ancora della loro produzione filosofica ed etico-giuridica, non possiamo non osservare che essi non appartengono totalmente alla stessa generazione, e che la vicenda umana di Aldo Moro è stata più limitata nel

---

<sup>1</sup> J. MARITAIN, *L'Homme et l'État*, in *Ouvres Complètes*, vol. IX, Édition San Paul, Paris 1986-2000. Le *Ouvres Complètes* (d'ora in poi *Ouvres*) raccolgono oltre le opere in volume, saggi, prefazioni e articoli.

tempo di quella di Maritain che, unitamente a Mounier, ha influenzato il pensiero e l'opera di Moro<sup>2</sup>. Aldo Moro infatti è nato nel 1916 quando Maritain aveva già 34 anni, filosofo già affermato e che aveva vissuto gli anni della sua formazione giovanile. Maritain muore nel 1973, mentre Moro finisce la sua avventura terrena in modo tragico nel 1978. Entrambi, però, hanno vissuto e hanno potuto esprimersi pienamente per tre decenni nel mutato clima post-bellico. Perché allora e in qual modo considerare i due pensatori e mettere a confronto i rispettivi contributi del loro pensiero e della loro opera? Entrambi hanno dato un rilevante contributo al richiamo della responsabilità etica della politica, hanno avuto in comune l'attenzione alla storia e la visione di un cristianesimo vivo e incarnato, presente alla condizione umana in ogni sua espressione ed insieme distaccato dal potere e da ogni compromissione tra messaggio evangelico e ordine stabilito, sebbene la loro produzione letteraria si sia espressa in modi differenti: quella di Maritain in una ricca ed estesa elaborazione di opere filosofiche che raggiungono compiutezza di pensiero e sistematicità critico-filosofica, quella di Aldo Moro, di tono culturale e più specificatamente etico-giuridico, sempre alla ricerca in campo accademico, e più propriamente politico, di una presenza significativa al proprio tempo, alla storia vissuta e da vivere con un concreto impegno e una partecipazione diretta e significativa in sede costituente per la faticosa elaborazione della Carta Costituzionale<sup>3</sup>, otte-

---

<sup>2</sup> Sulla rilevanza dell'opera di Maritain e di Mounier nel pensiero di Moro si veda lo studio di N. BOBBIO, *Diritto e Stato negli scritti giovanili*, in P. SCARAMOZZINO (a cura di), *Cultura e politica nell'esperienza di Aldo Moro*, Giuffrè, Milano 1982, pp. 1-22. Su questo tema cf., anche, G. CAMPANINI, *Due profili paralleli: Maritain e Mounier*, in ID., *Maritain – Mounier: impegno intellettuale e proposta politica*, in ID., *Cristianesimo e democrazia. Studi sul pensiero politico, cattolico del '900*, Morcelliana, Brescia 1980, pp. 85-114.

<sup>3</sup> Cfr. G. CAMPANINI, *Aldo Moro, cultura e impegno politico*, Edizioni Studium, Roma 1992, p. 41.

nendo apprezzamenti per la profondità dei suoi interventi e in particolare nella materia di rapporti civili, politici e sociali, di diritto penale di scuola e di giustizia<sup>4</sup>.

Eppure è *quaestio facti* che ai due pensatori insieme si è soliti, sia in Francia che in Italia e non solo, fare riferimento nelle più recenti ricostruzioni del pensiero del XX secolo e specialmente nella ricostruzione del pensiero di ispirazione cristiana: un richiamo vicendevole, quasi obbligatorio, sia per comprendere la loro opera, sia per comprendere la nostra storia in modo particolare nel periodo che intercorre tra gli anni' 40 e gli anni '70. Tentare di rispondere all'interrogativo sulla motivazione del richiamo vicendevole di Maritain e Moro è anche un avvio alle riflessioni che seguiranno. È indubbia l'influenza politico-culturale del filosofo Maritain sul pensiero di Aldo Moro che, in un'intervista alla televisione del 22 maggio del 1973 e a distanza di un mese dalla morte del filosofo francese, riassumendo il pensiero politico di Maritain, al quale egli stesso dichiara di riconnettere le sue idee come cattolico democratico, chiarisce i presupposti etico-sociali ai quali fa riferimento. A tal proposito afferma: «I caratteri pluralistico, personalistico, comunitario della società, che Maritain propone al cristiano, sono espressioni originali e promuovono modi originali di azioni»<sup>5</sup>. Inoltre, allorché fa il punto sulla situazione storica di quegli anni, Moro sottolinea il peccato di omissione, rilevato dal contemporaneo Maritain, da parte delle forze politiche di ispirazione cristiana nell'elaborazione di

---

<sup>4</sup> Sull'attività di Moro all'Assemblea Costituente, cf. A. LOIODICE - P. PISICCHIO, *Moro e la Costituente. Principi e libertà*, ESI, Napoli 1984; P. PISICCHIO, *Scuola e persona: il dibattito sulla scuola alla Costituente attraverso gli interventi di Aldo Moro*, Cacucci, Bari 1987; ID., *Politica ed Economia: il dibattito sullo Stato sociale alla Costituente attraverso gli interventi di Aldo Moro*, Cacucci, Bari 1992; N. ANTONETTI, *La cultura politica e istituzionale di Aldo Moro negli anni della Costituente*, in Università degli Studi di Bari, *Convegno di studi in memoria di A. Moro nel ventennale della sua scomparsa, Bari 28 maggio 1998*, SEU, Bari 2001, pp. 97-101.

<sup>5</sup> Intervista pubblicata in «Notes et documents», n. 11-12, gennaio – giugno 1978, pp. 3-4. Il testo è riportato nella parte antologica nel volume di G. PALLOTTA, *Aldo Moro, l'uomo, la vita, le idee*, Massimo, Milano 1978.

una filosofia sociale basata sulla verità, richiamandone la funzione di responsabilità:

Lo scopo che il cristiano si propone, afferma Moro, non è di fare del mondo il regno di Dio, ma di esso, secondo l'ideale storico delle diverse civiltà, un luogo di vita pienamente umano, le cui strutture sociali abbiano come misura la giustizia e la dignità della persona [...]. Eravamo chiamati ad andare al di là della mera tolleranza, della mera ammissione del dissenso per un incontro più profondo, per un'autentica dialettica democratica [...]. Abbiamo cercato di fare quello che ci era proposto come dovere<sup>6</sup>.

Si può dire che i due pensatori, sia pure in modo diverso, hanno comunque segnato una svolta nella storia del pensiero cristiano, per avere essi richiamato incisivamente lo stretto legame tra fede e storicità, tra notizia cristiana e mediazione culturale all'interno della stessa cristianità. Essi hanno infatti promosso e imposto, con rinnovata intelligenza e notevoli contributi filosofici ed etico-giuridici, una riflessione radicale sulla condizione umana nella crisi della civiltà moderna, borghese e capitalista. Hanno proposto e avviato in modo considerevole la ricerca di progetti alternativi di ispirazione personalista e comunitaria. È comune allora ai due pensatori la posizione critica nei confronti delle ideologie borghesi e dei totalitarismi, che negano la dignità della persona, oltre alla ricerca di una nuova immagine di comunità cristiana

---

<sup>6</sup> Ivi. Moro risente certamente dell'influenza, oltre che di Maritain e Mounier, del pensiero di Capograssi circa la concezione della giustizia e della vita etica sia nel campo della filosofia che della politica. A tal proposito, cf. G. CAPOGRASSI, *Introduzione alla vita etica. Scritti scelti*, introduzione di F. Mercadante, Bompiani, Milano 2008. Sulla formazione giovanile di Aldo Moro che partecipa alla FUCI divenendone segretario nazionale nel 1939 e del Movimento dei Laureati Cattolici con funzione di segretario nazionale nel '45, cf. gli studi di R. MORO, *La formazione giovanile di Aldo Moro*, in *Storia contemporanea XIV*/6, dicembre 1983, pp. 808-820; ID., *La formazione giovanile di Aldo Moro. Dall'impegno religioso a quello politico*, in *Convegno di Studi in memoria di Aldo Moro nel ventennale della sua scomparsa*, cit., pp. 51-96; ID., *La formazione giovanile di Aldo Moro in Aldo Moro nella storia della Repubblica*, a cura di N. Antonetti, il Mulino, Bologna 2018, pp. 55-56.

nella storia, liberata dalle indebite compromissioni col “disordine stabilito”, per usare un’espressione cara a Emmanuel Mounier, e l’aver contribuito operosamente al risveglio dell’impegno dei credenti nella vicenda storica del ventesimo secolo.

Con queste considerazioni introduttive si può forse capire meglio perché in questo scritto vogliamo accostare i nomi dei due pensatori nonostante il loro diverso temperamento e benché essi abbiano percorso itinerari diversi. Questo, in ragione del fatto che il clima formatosi durante la comune resistenza francese e italiana al nazismo, e durante la Liberazione rendeva possibile e favoriva la ripresa in Italia dei contatti con la cultura francese, e Aldo Moro certamente si nutriva delle idee del personalismo francese con particolare riferimento a Maritain e Mounier<sup>7</sup>. Nel dicembre del 1944 *Esprit*, rivista fondata nell’ottobre del 1932 da Emmanuel Mounier con il contributo fondamentale di Maritain, riprendeva le pubblicazioni, dopo la forzata interruzione dell’agosto del 1941. Nonostante le difficoltà e le incertezze facessero persino dubitare della opportunità di ricominciare, la rivista di Mounier era tra le poche e le prime a riprendere il discorso interrotto e con lo stesso intento iniziale di lavorare per la liberazione dell’uomo e dei valori fondamentali della persona negati dai regimi autoritari, e

---

<sup>7</sup> Indubbiamente sono molte le suggestioni derivanti dalle lezioni che il giovane Moro tiene presso l’Università di Bari dal 1943 al 1947 e che risentono dell’influenza del personalismo cristiano, certamente significativa nella formazione dello statista, sulla base del contesto in cui viene maturando la sua personalità di studioso prima e di politico dopo. Assume particolare rilevanza la formazione cattolica di Moro e segnatamente la sua partecipazione attiva all’associazionismo universitario, animato in quegli anni dal pensiero di Maritain, «sicuramente presente in maniera rilevante [...] nell’ispirazione di larga parte di quel cattolicesimo democratico che avrebbe contribuito a formare la classe dirigente del futuro partito democristiano, in particolare della sua ala sinistra». A. SCHILLACI, *Persona ed esperienza giuridica in A. Moro*, in «Annuario del Pensamento Critico», (2009), pp. 7-8. Cf., anche, G. CAMPANINI, *La sinistra cattolica, Maritain e Mounier*, in ID., *Fede e politica 1943-1951. La vicenda ideologica della sinistra DC*, Morcelliana, Brescia 1986, pp. 59-84.

quindi di salvare la rivoluzione ormai in atto “dalle tentazioni disumane”<sup>8</sup>.

### *Eтика e politica*

La filosofia politica di Maritain è indissociabile dalla sua filosofia morale. La politica per il filosofo francese è una parte dell’etica e non condivide l’amoralismo politico introdotto da Machiavelli con la separazione tra politica e morale. Maritain ha smascherato i frantendimenti che si celano in tale separazione, come la falsa identificazione di idealismo con morale e di realismo con politica. Il filosofo francese rivendica il carattere realistico dell’etica politica ed afferma che il machiavellismo in realtà non ha successo smascherandone l’illusione del successo immediato, che è solo ingannevole e non persegue i valori della verità, della giustizia e del bene comune. Il vero banco di prova della bontà di una politica è costituito dalla “durata storica” e dalla “estensione umana delle fruttificazioni degli atti politici attraverso le generazioni”. Solo il bene comune che, in quanto bene morale, è buono in sé e per sé (*bonum onustum*), come scopo della politica, e non il potere per il potere, può avere i caratteri della durata storica e della universalità. L’etica maritainiana è incentrata sulla persona, sui suoi propri diritti e ha dedicato particolare attenzione al tema della legge naturale e dei diritti umani preoccupandosi più che di giustificarli di salvaguardarli, in un tempo come il nostro pieno di attentati all’universo alla persona.

In tale ottica Maritain dal punto di vista politico si dedica alla rifondazione della democrazia prendendo le distanze dai totalitarismi ideologici sia di destra sia di sinistra e dai totalitarismi tecnologici palesi e occulti. Nell’ambito di questa rifondazione innovativa Maritain riconosce importanza centrale al pluralismo come metodologia che permette alla persona di collaborare per il raggiungimento del bene comune. Maritain in uno scritto significativo dal titolo *Il ruolo del principio*

---

<sup>8</sup> Cf. E. MOUNIER, *Les cinq étapes d’Esprit* in «Buletin des amis d’Emmanuel Mounier», 29 (1967), pp. 21-23.

*pluralistico in democrazia* ritiene che la democrazia non possa essere sacrale-confessionale proprio per rispettare i diritti della persona e della sua coscienza religiosa. Al tempo stesso egli reclama, però, una fede secolare, ossia dei principi morali, di ispirazione evangelica, che orientino la convivenza democratica verso il bene comune, senza del quale la democrazia non sarebbe «che tecnica del governo».

Cercare di ridurre la democrazia alla tecnocrazia e di estromettere l'ispirazione evangelica come ogni fede nelle realtà sovramateriali, sovramatematiche, sovransensibili, sarebbe tentare di privarla del suo sangue. La democrazia, scrive Maritain, non può vivere che di ispirazione evangelica [...]. È in virtù dell'ispirazione evangelica che può gradatamente assolvere il suo compito capitale: che è la razionalizzazione morale della vita politica<sup>9</sup>.

La politica per Maritain è una parte dell'etica, anzi è «un ramo dell'Etica, un ramo distinto dagli altri rami dello stesso tronco»<sup>10</sup>.

Il filosofo francese spiega così la differenza specifica tra etica individuale e politica:

la vita umana ha due fini ultimi: di cui l'uno è subordinato all'altro: un fine ultimo in un determinato ordine, che è il bene comune terreno, *bonum vitae civili*: e un fine ultimo assoluto, che è il bene comune eterno e trascendente. E l'etica individuale tiene conto del fine ultimo subordinato, ma mira direttamente al fine ultimo assoluto; mentre l'etica politica tiene conto del fine ultimo assoluto, ma il suo fine diretto è il fine ultimo subordinato, il bene della natura razionale nelle sue realizzazioni temporali<sup>11</sup>.

Maritain condanna l'amoralismo politico di Machiavelli che ha operato la separazione tra politica e morale e che mira a conquistare e a conservare il potere con qualsiasi mezzo per assicurare ad ogni costo il successo. La grande forza del machiavellismo viene, spiega

---

<sup>9</sup> J. MARITAIN, *L'Homme et l'État*, in *Oeuvres*, cit., vol. IX p. 550.

<sup>10</sup> *Ivi*.

<sup>11</sup> *Ivi*.

Maritain, dalle continue vittorie ottenute con dei mezzi cattivi nelle imprese politiche dell'umanità riponendo la fede solo nella potenza, nella violenza e nella sfrenata cupidigia. L'illusione del machiavellismo è quella del successo immediato che è «tale per un uomo e non per uno stato o una nazione»<sup>12</sup>. Maritain considera il carattere realistico dell'etica politica ed afferma che vi sono due modi opposti di intendere la razionalizzazione della vita politica: uno che è il più facile e che non approda a niente di buono è il “modo tecnico”; l'altro, più esigente e costruttivo, è il “modo morale”. «Razionalizzazione tecnica, con dei mezzi esterni all'uomo, contro razionalizzazione morale, con dei mezzi che sono l'uomo stesso, la sua libertà e la sua virtù, è questo il dramma in cui è impegnata la storia dell'umanità»<sup>13</sup>.

### *Democrazia e bene comune*

Si può dire che il progetto politico maritainiano è segnato da tre punti essenziali: il rifiuto degli antumanismi, di cui il secolo XX è stato ed è purtroppo ancora testimone; il rifiuto della disumana città dell'oggi per rivolgere l'attenzione alla città fraterna dei tempi futuri e la fede nella democrazia, cioè nell'uomo, nei valori e nella possibilità di collaborare alla costruzione di una città a dimensione umana. Maritain insiste nell'affermare che è solo mediante la democrazia che può essere attuata una razionalizzazione morale della politica, proprio perché la democrazia è una organizzazione razionale delle diverse libertà fondata sulla legge. Il programma politico del filosofo francese è basato su un'idea di democrazia che, incentrata sulla persona umana, è finalizzata al bene comune attraverso un pluralismo caratterizzato dalla collaborazione per giungere infine al suo programma propriamente irenologico, che concepisce la pace come il frutto di una politica di servizio. Maritain è sostenitore di un umanesimo integrale che comporta l'avvento di una civiltà dell'amicizia tra gli uomini e tra i popoli

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 143.

in nome di una interdipendenza interpersonale e internazionale, accettata non per necessità ma per scelta valoriale. Dunque, le categorie di conciliazione, di collaborazione, di solidarietà, di amore per l'uomo connotano la riflessione etico-politica di Maritain pur nei diversi momenti in cui si sviluppa il pensiero del filosofo. Bisogna aggiungere che il pensiero etico-politico e la filosofia in generale di Maritain nascono da una concezione metafisica e da un'impostazione metodologica entrambe ereditate da Tommaso d'Aquino. L'etica, che si può considerare come la razionalizzazione dell'uso delle libertà, presuppone necessariamente la metafisica. Essa non può costituirsostiene Maritain, se non sa prima rispondere a interrogativi di fondo quali: chi è l'uomo? E per che cosa è stato fatto? Qual è il fine della vita umana? Nel Novecento la democrazia ha, secondo Maritain, bisogno di essere rilegittimata in presenza dei totalitarismi che, nella loro versione ideologica, di destra e di sinistra, e tecnologica, sono antumanistici: con il loro machiavellismo moderato e assoluto strumentalizzano e manipolano l'uomo. Nel processo di razionalizzazione morale della vita politica, i mezzi devono essere necessariamente morali. I fini nobili della democrazia sono congiuntamente la giustizia e la libertà e se la democrazia usasse «mezzi incompatibili con la giustizia e la libertà farebbe opera di autodistruzione»<sup>14</sup>. Per uno stato democratico «la libertà, la legge e la dignità della persona umana sono dei principi fondamentali»<sup>15</sup>. Proprio in nome dell'uomo, in difesa della sua dignità, si pone la necessità di fondare la democrazia come politica non finalizzata all'esercizio del potere ma al raggiungimento del bene comune, non mera razionalizzazione tecnica, ma razionalizzazione etica della vita sociale. Tutto ciò comporta che al centro della politica sia posta la persona umana, con i suoi diritti da dichiarare, fondare, rispettare e attuare. La rifondazione della democrazia proposta da Maritain si basa su un'idea di democrazia non come traduzione politica del metodo

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 548.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 553.

scientifico (la democrazia quale insieme di regole di convivenza civile), ma come traduzione politica del messaggio evangelico (la democrazia come insieme di valori e di ideali): da qui il fine che Maritain riconosce proprio della politica cioè quello di realizzare la città fraterna attraverso lo spirito dell'amicizia civile che spinge verso il senso comunitario del vivere associato. L'anima della vita sociale è fatta di ciò che sovrabbonda in essa della vita propria delle persone, del dono di sé che essa comporta e di una gratuità generosità la cui fonte è nell'intimo del cuore. Solo la buona volontà e una relazione di rispetto e di amore di persona a persona e tra persone e comunità possono dare alla vita del corpo sociale un carattere veramente umano. Per costruire la vera città dei diritti umani la fraternità, che esige la virtù e il sacrificio, è la condizione necessaria perché la città fraterna possa realizzarsi. La relazione dell'individuo alla società deve concepirsi su di un tipo irriducibilmente umano e specificamente etico-sociale, vale a dire al tempo stesso personalistico e comunitario, e si tratta d'una organizzazione di più libertà; cosa strettamente impensabile senza quelle realtà morali che si chiamano la giustizia e l'amicizia civile, la quale è come la corrispondenza naturale e temporale di quello che, sul piano spirituale e naturale, il Vangelo chiama l'amicizia fraterna<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, in *Oeuvres*, cit., vol. IX, p. 235. Scrive Maritain: «La società, la sua vita, la sua pace non possono sussistere senza l'amicizia (amicizia civile), che è la forza animatrice della società e che è essenzialmente personale» (*Ibid.*, p. 217). Maritain sottolinea e specifica il concetto di bene comune «che non è soltanto la somma delle utilità e dei servizi pubblici che l'organizzazione della vita comune presuppone [...]. Il bene comune implica altresì l'integrazione sociologica di tutto ciò che vi è di coscienza civica, di virtù politiche e di senso della legge e della libertà, di attività, di prosperità materiale e di ricchezze spirituali, di sapienza ereditaria inconsciamente operante, di rettitudine morale, di giustizia, di amicizia, di fedeltà, di virtù, di eroismo, nelle vite individuali dei membri della comunità nella misura in cui tutte queste cose sono, in un certo modo, comunicabili e fanno ritorno a ciascun membro, aiutandolo a perfezionare la propria vita e la propria libertà di persona, e costituiscono nel loro complesso la buona vita umana della

*La non neutralità del diritto in Aldo Moro*

Moro afferma che «il diritto è la stessa legge etica come verità e perciò determinante di un completo processo di attuazione della totale vita etica dell'umanità»<sup>17</sup>. Il fine del diritto è veramente etico e non potrebbe essere diversamente, poiché il diritto è «legge etica, che non può altro volere se non la realizzazione di se stessa»<sup>18</sup>. Secondo Moro il diritto ha come fine il perseguimento della verità, la quale è autentica nella misura in cui è morale, non una verità teoretica e neppure una verità politica, in quanto l'impegno con una determinata verità significa mettersi alla prova nella vita acquisendo così la certezza nella validità effettiva che si misura proprio dalla sua capacità di animare democraticamente la vita, sostenerla e darle senso. Senza verità morali la democrazia è impossibile. Le verità morali che in questo modo vengono poste al centro dell'attenzione sia in campo giuridico che in campo politico sono quelle che salvaguardano la dignità della persona umana. L'altro va rispettato, la verità non va imposta perché corrisponde proprio alla natura della verità di voler diventare liberamente forma della vita della persona. Per questo se-

---

moltitudine [...]. In questo bene comune è incluso, come elemento essenziale, il massimo sviluppo possibile qui ed ora, *hic et nunc*, delle persone umane, di quelle che costituiscono la moltitudine unita per formare un popolo secondo rapporti non solo di forza, ma di giustizia. Le condizioni storiche e lo stato ancora inferiore dello sviluppo dell'umanità rendono difficile alla vita sociale di raggiungere pienamente il suo fine, ma il fine al quale essa tende, è di procurare il bene comune della moltitudine in modo che la persona concreta acceda alla più alta misura possibile (vale a dire compatibile con il bene del tutto) di reale indipendenza riguardo alle servitù della natura, indipendenza assicurata ad un tempo dalle garanzie economiche del lavoro e della proprietà, dai diritti politici, dalle virtù morali e dalla cultura dello spirito». *Ibid.*, pp. 200-202.

<sup>17</sup> A. MORO, *Lo Stato - Il Diritto*, Cacucci, Bari 2006, p. 45.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 47.

condo Moro tra libertà è verità c'è un legame reciprocamente inscindibile, come pure tra democrazia e libertà. Non è possibile che la verità divenga forma della mia persona senza l'assenso della mia libertà. Quando ciò viene riconosciuto, automaticamente si riconosce il perno di una democrazia autentica, sociale, organica e pluralistica e quindi di un ordinamento politico libero che rispecchi la persona e la sua dignità concretandosi così in un riconoscimento dei soggetti come valori in quanto in ciascuno è presente l'universale. La concezione del diritto in Aldo Moro è assiologica e umanizzante, incentrata sulla persona umana, sulla dignità, sui valori di giustizia, di libertà, di verità e di democrazia intesa come umanità. Infatti Moro rifiuta la concezione di neutralità del diritto perché quest'ultimo è collegato ad alcuni grandi valori e all'esperienza esistenziale delle persone e a tal proposito così si esprime: «Noi respingiamo questa mentalità del diritto difronte ai grandi problemi dell'umanità e riteniamo che il diritto, invece, sia qualificato dal suo collegamento con alcune grandi idee, con alcuni grandi valori, con alcuni dati della civiltà»<sup>19</sup>. Tra questi dati fondamentali sono i dati della libertà, della giustizia, della dignità, senza dei quali non vi può essere democrazia e verità. Ed ancora:

È incredibile che in un'epoca come la nostra nella quale si è in movimento verso grandi attuazioni di giustizia e di civiltà umana, un'epoca in cui l'uomo è chiamato a dare prova di sé con le sue scelte coraggiose nel senso della giustizia, della libertà e della dignità umana, proprio in quest'epoca si possa immaginare l'uomo inserito in un meccanismo per così dire naturalistico, l'uomo inserito in un complesso di dati che si susseguono nella vita sociale senza una sua partecipazione, senza una sua scelta, senza una sua decisione, senza un suo merito, senza una sua responsabilità<sup>20</sup>.

La condizione della democrazia non è indifferente alla verità e Moro, ispirandosi al pensatore cristiano Böckenförde, afferma che

---

<sup>19</sup> A. MORO, *Lezioni di Istituzioni di diritto e procedura penale*, Cacucci, Bari 2005, p. 107.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

una democrazia non è tale se non informa di sé la vita dei suoi consociati nel segno del rispetto della libertà e della dignità di ciascuno<sup>21</sup>.

### *Concezione dello Stato – democrazia diritto*

Moro conferisce al concetto di libertà come anche a quello di sovranità un significato etico tanto che afferma a tal proposito:

Resta confermato in definitiva che la sovranità è per la libertà dove sovranità e libertà hanno entrambe lo stesso significato etico e solo la libertà intesa in un senso specifico aggiunge a quella prima determinazione una nota di concretezza, avendo riguardo alla solidarietà operoso della vita in cui gli infiniti scopi che la vita rendono bella, nel libro gioco delle interferenze sociali, si realizzano in una verità che ne rappresenta l'universale valore<sup>22</sup>.

Come rileva Bobbio, i corsi di Moro «rappresentano un *Unicum* nel panorama accademico dell'epoca e le sue lezioni non sono accademiche nel senso usuale della parola. Sono per molta parte espressione di un *phatos* etico-religioso, che à ad esse un timbro insolito, e le trasforma in discorsi vibranti e volti non solo a conoscere o fa riflettere ma anche a persuadere, a esortare, a scuotere, a suscitare emozioni e a formare convinzioni»<sup>23</sup>. Anzi Vassalli precisa che sin dal 1939, epoca in cui Moro aveva solo 23 anni, il giurista barese produce un'opera che ancora oggi «occupa un posto di primo piano nelle citazioni della

---

<sup>21</sup> Cfr. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, Kohlhammer, Stuttgart 1966, tr. it. con introduzione di M. Nicoletti, *La formazione dello stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia. Per un approfondimento dei presupposti morali del diritto mi permetto rinviare a M. INDELICATO, *Il fondamento etico-sociale del diritto nel pensiero di Aldo Moro*, in A. MASSAFRA - L. MONZALI - F. IMPERATO (a cura di), *Aldo Moro e l'Università di Bari fra storia e memoria*, Cacucci, Bari 2016, in particolare pp. 51-53.

<sup>22</sup> A. MORO, *Lo Stato - Il Diritto*, cit., pp. 12-13.

nostra trattatistica e della nostra manualistica»<sup>24</sup>, mostrando ancora quanta sensibilità ai valori umani avesse sotto il linguaggio tormentato e la complessità dei sistemi giuridici<sup>25</sup>. Monzali scrive che «la concezione morotea dello Stato trovava la sua ispirazione e le sue radici nel cristianesimo sociale di Maritain e di altri pensatori francesi, nella Dottrina sociale della Chiesa elaborata nella *Rerum Novarum*” di Leone XIII e nell’interventionismo statale in economia di matrice Keynesiana»<sup>26</sup>. Moro nota che la società italiana è mutata ed è in continuo e rapido processo di evoluzione scossa nel profondo da insoddisfazioni e rivendicazioni, per questo afferma che l’iniziativa politica non può essere inerte, ma deve tenerne conto, assumendosi tutta la responsabilità e agendo con maggiore carica di intelligenza della quale essa deve essere necessariamente fornita per poter rispondere alle sfide del tempo e non fallire alla prova dei fatti<sup>27</sup>. La crisi in atto è per Moro di natura morale prima che politica. La lettura dei “segni dei tempi” sollecitata da Moro affonda le radici in un ambiente culturale e teologico francese con riferimento culturale a Maritain e alla sua concezione della politica, della società, dello Stato, della democrazia e del bene comune. Infatti sia Maritain che Moro sostengono una posizione comune quando affermano la subordinazione della politica alla morale. Tale subordinazione, pur nella distinzione tra etica politica ed etica individuale, pone la filosofia maritainiana in una posizione apertamente antimoderna, se pensiamo che il pensiero moderno, più che a moralizzare la politica, ha teso a separare le due sfere confinandole nella loro autonomia o

<sup>24</sup> G. VASSALLI, *L’opera manualistica*, in P. SCARAMUZZINO (a cura di), *Cultura e politica nell’esperienza di Aldo Moro* cit., p. 26.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>26</sup> L. MONZALI, *Dalla Puglia nel mondo. Appunti sul pensiero politico internazionale di Aldo Moro*, in A. MASSAFRA - L. MONZALI - F. IMPERATO (a cura di), *Aldo Moro e l’Università di Bari fra storia e memoria*, cit., p. 89.

<sup>27</sup> Cfr. A. MORO Relazione all’XXI congresso della democrazia cristiana, Roma 29 giugno 1969, in ID., *L’intelligenza e gli avvenimenti. Testi 1957-1978*, Garzanti, Milano 1979, pp. 207 ss.

affondare la morale sulla politica. La politica, nel progetto moderno di civiltà ha progressivamente allargato le sue sfere di intervento fino a coinvolgere tutte le questioni umane e a diventare, diciamo con Merleau-Ponty “la tragedia moderna”<sup>28</sup>.

Moro tenta di riallacciare i rapporti tra politica e mondi vitali della società per questo richiama tutti a prestare attenzione a quando sta avvenendo: «da liberazione in corso nella società moderna [...] si esprime nella forte carica critica e innovatrice, portata dai giovani, dalle donne, dai lavoratori, da un’età cioè che è essa stessa avvenire e speranza»<sup>29</sup>. Per lo statista pugliese è dunque necessario realizzare una nuova “costituente” non giuridica, ma etico-sociale che può diventare possibile se si parte dal primato della società sullo Stato. Moro ha sempre avuto una visione lungimirante e una non comune capacità di mediazione e di osservazione degli accadimenti storici con uno spirito libero e critico, scevro da pregiudizi e con un’attenzione particolare al mondo dei giovani, alla loro formazione e ai loro bisogni. Legge con acume i “segni dei tempi” e intravede le azioni che bisogna mettere in atto. Non possiamo non fare riferimento in piena contestazione giovanile del ‘68 alle parole che lo statista pugliese rivolse ai giovani nel consiglio nazionale della democrazia cristiana il ventuno novembre del 1968:

Tempi nuovi si annunciano ed avanzano in fretta come non mai. Il vorticoso succedersi delle rivendicazioni, la sensazione, le storture, ingiustizie, zone d’ombra, condizioni di insufficiente dignità e d’insufficiente potere non siano oltre tollerabili, l’ampliarsi del quadro delle attese e delle speranze all’intera umanità, la visione del diritto degli altri, anche dei più lontani, da tutelare non meno del proprio, il fatto che i giovani [...] non si riconoscono nella società in cui sono e la mettono in crisi, sono segni di grandi cambiamenti e del travaglio doloroso nel quale nasce una nuova umanità. Vi sono certo dati sconcertanti, di fronte ai quali chi abbia responsabilità decisive non può

---

<sup>28</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1977, p. 26

<sup>29</sup> A. MORO, *Discorso al XXII congresso della Democrazia cristiana*, in ID., *Scritti e discorsi. Vol. V: 1969-1963*, a cura di G. Rossini, Cinque Lune, Roma 1988, p. 3089.

restare indifferente: la violenza talvolta, una confusione ad un tempo inquietante e paralizzante, il semplicismo, scarsamente efficace di certe impostazioni sono sì un dato reale ed anche preoccupante. Ma sono, tuttavia, un fatto, benché grave, di superficie. Nel profondo, è una nuova umanità che vuole farsi, è il moto irresistibile della storia. Di contro ha sconcertanti e, forse, transitorie esperienze c'è quello che solo vale e dal quale bisogna inchinarsi, un modo nuovo di essere nella condizione umana. È l'affermazione di ogni persona, in ogni condizione sociale, dalla scuola al lavoro in ogni luogo del nostro Paese, in ogni lontana e sconosciuta regione del mondo; è l'emergenza di una legge di solidarietà, di uguaglianza di rispetto di gran lunga più seria e cogente che non sia mai apparsa nel corso della storia. E, insieme con tutto questo ed anzi proprio per questo, si efficacia sulla scena del mondo l'idea che al di là del cinismo opportunistico [...], al di là della stessa prudenza e dello stesso realismo, una legge morale, tutta intera, senza compromessi, abbia infine avvalere dominare la politica, perché essa non sia ingiusta e neppure tiepida e tardiva, ma intensamente umana<sup>30</sup>.

Alla luce di queste parole, come non pensare l'eredità di Moro estremamente attuale per la testimonianza storica e morale a impegnarci per una società più giusta, più democratica e a misura della persona umana perché ancora oggi offre a noi delle prospettive valide per affrontare il presente e proiettarsi positivamente verso un futuro pieno di speranza e per meglio rispondere alle sfide del tempo che incombono sulla società, sollecitandoci a porre particolare attenzione all'educazione e alla formazione dei giovani, per i quali lo statista pugliese si è sempre e costantemente impegnato sia in ambito accademico che politico. Per queste ragioni, già nell'agosto del 1944, scrive:

Se vogliamo capire quelli che noi siamo e qual è il nostro tempo, dobbiamo interrogare i giovani con discrezione rispettosa e affettuosa che li lascia aprire a noi. Se vogliamo che la vita s'indirizza verso altre mete umane, dobbiamo lavorare per i giovani ed insieme con essi [...] solo chi crede nei

---

<sup>30</sup> A. MORO, *Discorso al Consiglio Nazionale della Dc*, Roma, 22 novembre 1978, in ID., *L'intelligenza e gli avvenimenti. Testi 1957-1978*, cit., pp. 233 ss.

giovani, riuscirà ad educarli; solo chi ha il coraggio di chiedere loro cose grandi e buone, l'impegno di tutta una vita, ne conquista gli animi<sup>31</sup>.

L'attenzione di Moro per i giovani è stato un filo conduttore nella sua vita d'intellettuale, di politico, di uomo di Stato e di giovane professore universitario che, già nell'ottobre del 1943 dalle onde di Radio Bari, esorta i giovani ad affrontare i problemi del tempo con uno spirito consapevole e attento, non già un operare cieco, ma con un agire etico che realizzi la spinta nata nell'interiorità dell'uomo: «Il dvere che vi incombe, sottolinea Moro, rivolgendosi dall'emittente agli universitari, è perciò di ritornare spiritualmente fervidi, di esprimere in opere concrete la gioia creatrice del vostro spirito»<sup>32</sup>. Aldo Moro è un uomo lungimirante che apre alla speranza cristiana, ma al tempo stesso invita ad operare concretamente per riaffermare la solidarietà di quei valori e di quegli ideali di verità, di giustizia, di democrazia e di bene comune che ci consentono di ritrovare il senso autentico della nostra umanità, dopo la tragedia della guerra che «ha sperperato al vita e compromesso la giovinezza del mondo»<sup>33</sup>.

#### *Fede e storicità in Aldo Moro*

Il messaggio di Moro connotato come personalismo etico-giuridico<sup>34</sup>, resta di una straordinaria attualità. Penso che i nostri problemi di oggi, sia in ambito giuridico che etico-politico possano trovare risposte

---

<sup>31</sup> A. Moro in G. ROSSINI (a cura di), *Scritti e discorsi. Vol. I: 1944-1947*, Cinque Lune, Roma 1982, pp. 54-54.

<sup>32</sup> Il testo del messaggio è riprodotto in A. DEL MARE, *Italia dopo*, Edizioni Cronache d'Italia, Milano 1975, pp. 64-65.

<sup>33</sup> A. MORO, *Paura di essere uomini (Gioventù inaridita)*, in ID., *Governare per l'uomo*, a cura di M. Dau, Castelvecchi, Roma 2016, p. 42.

<sup>34</sup> Cfr. M. MARTINAZZOLI, *Perennemente su una terra di confine*, in A. ALFONSI – L. D'ANDREA (a cura di), *Aldo Moro. Un percorso interpretativo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2018, p. 53.

nel pensiero e nell'opera di Aldo Moro, perché le sue acute e lungimiranti riflessioni, ispirate, tra gli altri, al pensiero di Maritain, restano una chiave di lettura per il nostro tempo. Tali riflessioni sono, a mio avviso, supportate da tre piste di spiegazione.

Una prima pista è quella dell'*intelligenza della storia*. Moro non si è mai rinchiuso nella torre d'avorio dei suoi studi, ma si è affermato come un filosofo del diritto, aperto al dialogo, un pensatore e un politico della Città, a servizio della *polis*, dell'impegno concreto, nel confronto permanente con l'evento, con i diversi accadimenti storici, che ha sempre vissuto con consapevolezza intravedendone possibili evoluzioni e sviluppi. È stato un “pensatore del cittadino”, che prepara alla politica, e offre in tal senso un “pensiero prepolitico” ossia un pensiero concreto, fondato sulla realtà. Il suo è stato, infatti, un realismo politico sia a livello nazionale che a livello internazionale<sup>35</sup>, fermamente convinto di recuperare un patrimonio politico “perduto”, ricco di valori morali e religiosi e di testimonianza profetica, proprio dei padri della Costituzione, al di là della appartenenza ideologica, e che potrebbe certamente essere, oggi, il punto di svolta dal quale far ripartire le nostre istituzioni per la costruzione di una pacifica e democratica convivenza. Riporto a tal proposito una parte del discorso di Moro del 27 gennaio 1962 al congresso della DC di Napoli:

I valori morali e religiosi ai quali la DC si ispira e che essa vuole tradurre in atto il più possibile nella realtà sociale e politica, sono destinati ad affermarsi nella

---

<sup>35</sup> Moro è stato un politico realista «abilissimo nello stringere rapporti e nel mediare tra punti di vista diversi: queste caratteristiche lo avevano portato alla guida del paese e lo spingevano a tenere strettamente correlate la politica estera con quella interna [...] una politica estera di miglioramento di rapporti con il blocco sovietico e i paesi asiatici e africani che facilitava il dialogo fra i partiti democratici e comunisti in Europa occidentale [...] al fine di creare un nuovo assetto del sistema politico che permettesse di affrontare la grave crisi sociale ed economica che sconvolgeva la società italiana». L. MONZALI, *Aldo Moro e la politica estera italiana (1963 – 1978)*, in F. IMPERATO - R. MILANO - L. MONZALI (a cura di), *Fra diplomazia e petrolio: Aldo Moro e la politica italiana in Medio Oriente (1963-1978)* Cacucci, Bari 2018, pp. 20-21.

vita democratica del Paese [...], non sono destinati ad affermarsi secondo l'assolutezza propria di questi valori, ma nella lotta, nel dibattito, nella gradualità ed incertezze proprie della vita democratica. Ciò dimostra il salto qualitativo che i dati della coscienza morale e religiosa sono costretti a fare quando essi passano ad esprimersi sul terreno del contingente, quando sono affidati ad una difesa sia efficace come quella di un grande partito, ma con strumenti e modi propri della lotta politica. E ciò vale naturalmente in misura anche maggiore per quelle che sono propriamente applicazioni o specificazioni di quei valori, scelte concrete di ordine politico che evidentemente nessun cristiano si indurrebbe a ritenere del tutto estraneo ai supremi valori della vita morale e religiosa, ma che obbediscono tuttavia alla legge di opportunità, di relatività, di prudenza che caratterizza la vita politica, che soprattutto risentono della necessità del confronto, si affermano nella misura in cui riescono a conquistare un maggior numero di consensi, si presentano su di un terreno comune con altre ideologie il quale non può essere quello proprio delle idealità cristiane e con un preciso e rigoroso criterio di verità<sup>36</sup>.

Una seconda pista è quella del *confronto*, del coraggio del confronto in un'ottica dialogica-relazionale-metessica, mai interrotta e sempre ricercata con gli interlocutori più diversi, scevra da pregiudizi e con una non comune capacità di ascolto dell'altro, di mediazione e di rispetto, cancellando la “dialettica amico-nemico”, di schmidttiana memoria, per ordinare la vita di relazione e costruire “l'ordine rivoluzionario” della giustizia, della pace<sup>37</sup>, della libertà, della democrazia, del bene comune, del rispetto della dignità della persona.

<sup>36</sup> A. MORO, *Discorso al Congresso della Dc*, Napoli 27 gennaio 1962, in ID., *L'intelligenza e gli avvenimenti (Testi 1959 – 1978)*, Garzanti, Milano 1979, p. 64.

<sup>37</sup> «La via per la pace, scrive Moro, può essere data solo da “un amore operoso” della sua assoluta semplicità, il quale rompa con impeto incontenibile i confini dei cuori chiusi nell'amarezza del disappunto e dello scontento; i confini implacabili delle caste, dei partiti, delle classi, delle razze, delle nazioni, delle ideologie e delle fedi e restituiscà l'uomo purificato a se stesso e alla umanità. Quando, anche solo per un istante questo soffio vivificatore sia passato decisivo per il mondo disorientato, potranno formulare le clausole dei trattati di pace. Non prima. Altrimenti il lavoro sapiente degli accorgimenti politici e le istituzioni e le leggi e tutto questo ansioso costruire strumenti nuovi e più adatti per un mondo migliore saranno solo un tragico gioco che illude, mentre prepara nella nuova inerzia cattiva degli uomini, l'altra lotta

Una terza pista è aperta dalla sua *fede granitica* che non lo ha mai abbandonato nemmeno nei momenti di grande dolore e della sua tragica prigionia<sup>38</sup>. Moro ha costruito il suo pensiero su una roccia, la roccia del Vangelo, e l'ha nutrita con la preghiera in ogni momento della sua vita. La sua è stata una fede libera e lucida, non viziata da integralismi, per prendere atto dei cambiamenti dei tempi, cioè della secularizzazione della società che, a suo parere, esige sempre nuove forme di presenza da parte del cristiano, per capire il tempo nuovo che sempre avanza. «Il riferimento di Moro alla fede è esplicito nel momento in cui richiama la Dottrina sociale della Chiesa, si tratta della fede in Dio e quindi non solo di un riferimento politico o culturale»<sup>39</sup>. Moro definisce con chiarezza lo spirito cristiano nella lotta politica quando afferma che esso «è spirito di interiorità, di socialità, di fortezza, di umiltà, di fiducia vigorosa nella vita intera di tutti i suoi valori. È spirito cioè di educazione dell'uomo nel processo infinito della sua elevazione al Dio trascendente»<sup>40</sup>. Tutta la vicenda umana e politica di Moro è intrisa della sua ispirazione religiosa, basti pensare alle caratteristiche che la connotano: l'attenzione alle cose nuove, alla virtù dell'ascolto, alla ricerca, che non deve mai venir meno di trovare ciò che unisce, piuttosto ciò che divide (come non pensare “al distinguere per unire” di Maritain), all'amore per la conoscenza, per la verità, per la giustizia, per il bene comune. L'intensa e totale capacità di essere responsabile per sé e per gli altri, molto sentita da Moro, appare, scrive Martinazzoli, «certamente rivelatrice della sua radicalità cristiana. È un andare al di là del limite della cultura e della solidarietà umana per approdare

fatale, che raccolga in sé e conduca ad una espressione esasperata le mille piccole esperienze della vita quotidiana. Per questo, contro la tentazione, al di fuori e al di sopra di ogni conflitto, la perenne realtà del cristianesimo ci sollecita oggi a ritornare in noi stessi per interrogare Dio». A. MORO, *Umanità*, in «Pensiero e vita», 1 Giugno 1944.

<sup>38</sup> Cfr. A. MORO, *Lettere della prigione*, a cura di M. Gotor, Einaudi, Torino 2008.

<sup>39</sup> F. CACUCCI, *Fede e Profetia in Aldo Moro*, in T. TORRESI (a cura di), *Una severa conquista. Aldo Moro e la democrazia in Italia*, Cacucci, Bari 2019, p. 76.

<sup>40</sup> A. MORO, *Conflitto ideologico*, in «Pensiero e Vita», 4 novembre 1944.

[...] alla cultura della fratellanza. È il percepire, nella vita singola, la vita di tutti gli altri, sapendo che accanto a lui, prima di lui, dopo di lui c'erano infinite sofferenze e infinite speranze»<sup>41</sup>.

Che cos'è l'etica del bene comune? Che cos'è l'etica della responsabilità? Sono domande capitali per rispondere alle quali occorre, secondo Moro, attivare la genialità tipica del cristianesimo, per il quale non basta mai il rapporto di pura giustizia, perché invoca subito la fraternità. Il tema della Dottrina sociale della Chiesa, molto cara allo statista pugliese, è quello dell'ordine sociale non solamente giusto, ma anche fraterno. Qui si percepisce l'intrinseca unità del mistero cristiano: la fraternità non si consuma dentro uno stretto arco dell'*io-tu*, ma pervade quello del *noi*, come ci ricorda Mounier, fino ad entrare nello spazio della tenda planetaria. Papa Francesco scrive: «C'è un riconoscimento basilare essenziale da compiere per camminare verso l'amicizia sociale e la fraternità universale: rendersi conto di quanto vale un essere umano, quanto vale una persona, sempre e in qualunque circostanza».<sup>42</sup> Ed ancora: «ogni essere umano ha diritto a vivere con dignità e a svilupparsi integralmente, e nessun Paese può negare tale diritto [...] quando questo principio elementare non è salvaguardato, non c'è futuro, né per la fraternità né per la sopravvivenza dell'umanità».<sup>43</sup>

A questa dimensione polivalente della fraternità non bisogna rinunciare mai, perché se è vero che la perdita della singolarità va temuta per un cristiano come un grave smarrimento, altrettanto va ritenuta una privatizzazione di quegli aspetti del cristianesimo, che vanno ritenuti invece come colonne portanti dell'intero edificio cristiano. Così ha insegnato Jacques Maritain con le sue opere. Così ha anche insegnato Aldo Moro quando tende a coniugare il principio di solidarietà con quello di fraternità. Entrambi i pensatori vogliono educare a pensare la gratuità, cioè la fraternità come essenziale punto di

<sup>41</sup> M. MARTINAZZOLI, *Perennemente su una terra di confine*, cit., p. 54.

<sup>42</sup> PAPA FRANCESCO, Enciclica *Fratelli tutti, sulla fraternità e l'amicizia sociale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2020, n.106.

<sup>43</sup> *Ibid.*, n. 107.

riferimento della condizione umana. Sia Maritain che Moro affermano il primato della persona sulla politica, il primato dello spirituale ed entrambi vedono nella comunità fraterna, tipicamente cristiana, le ragioni più forti di un'apertura verso un impegno sociale ed etico-politico che tuteli il bene comune, come bene di tutti e di ognuno. Entrambi invitano a raccogliere la sfida di battersi per restituire il primato di gratuità alla sfera pubblica. La logica del dono che afferma il primato della relazione, del legame intersoggettivo e dell'identità personale sull'utile deve poter trovare spazio di espressione in qualunque ambito dell'agire umano, ivi compresa la politica. In definitiva, il messaggio centrale che Maritain e Moro ci trasmettono consiste proprio in questo: ripensare la gratuità, cioè la fraternità come un essenziale punto di riferimento della condizione umana. In tal modo, nell'esercizio dell'amore verso l'altro, del servizio all'altro, nella logica della carità e della verità, in altri termini nell'esercizio del dono va visto il presupposto indispensabile affinché i rapporti tra Stato e società, tra Stato e cittadino, tra Stato e mercato possano funzionare avendo di mira il bene comune. In una società allevata al culto dei soli diritti, e avvizzita nella contabilità di ciò che spetta, di ciò che si deve avere dalla vita, dagli altri, è forse il caso di immettere la logica del diritto-dovere, ed ancor di più la logica del dono totale che, fra l'altro, oggi rappresenta un elemento imprescindibile per l'interpretazione e il rinnovamento delle dinamiche sociali. Si può dire con certezza che Maritain e Moro hanno in comune, alla base della loro filosofia personalistica, categorie concettuali fondamentali per la realizzazione di una convivenza civile, giusta e fraterna (amicizia civile, città fraterna, eticità dello Stato, bene comune, reale/ideale, parte/tutto, mezzo/fine, perfetto/imperfetto diritto/giustizia relativo/assoluto). Categorie umanistiche proprie del pensiero classico-cristiano, in quanto hanno nella soggettività il loro paradigma normativo. È lo stesso Maritain che definisce la propria filosofia politica “umanistica, o umanesimo politico”, essendo la sua concezione della società politica fondata sulla realtà della natura e

della persona umana, da cui procede “per via necessaria”<sup>44</sup>. Anche Moro concepisce la filosofia politica come umanistica e connota la democrazia come umanità e verità.

Dunque, sia per Moro che per Maritain la filosofia politica è inconcepibile se è intesa staccata dalla metafisica, dall’antropologia relazionale, dall’etica e dalla fede cristiana. Entrambi, pur avendo vissuto percorsi esistenziali diversi, condividevano l’idea di una democrazia che umanizza e che si regge su un leale rapporto tra cittadino e Stato, sulla verità che lo “Stato è per l’uomo” e non viceversa. Ritrovare la dimensione sociale, valoriale e morale della politica e della democrazia, riaffermare il senso profondo di un cristianesimo umano che s’invera nella storia rappresentano i capisaldi di Maritain e di Moro, di cui il tempo presente ha urgente bisogno, per sconfiggere una politica sempre più lontana dai bisogni e dalla domanda dei cittadini, perché sta diventando sempre una realtà tutta parlamentare e mediatica, che trascura i rapporti interpersonali e la ricchezza che può rappresentare la politica come vivaio costruttivo di relazioni umani. Se non si recupera la dimensione della verità, della socialità della politica, della democrazia intesa come libertà e umanità, si perderà l’umanità della politica stessa, l’essenziale della democrazia autentica, vale a dire quel rapporto arricchente di umanità che il filosofo francese e lo statista pugliese vedevano in modo lungimirante come la base più autentica della relazione politica. Scrive Moro:

La democrazia non può essere puramente politica, perché se non diventa sociale non può neppure essere umana, finalizzata all’uomo [...]. Se essa resta strettamente politica, angustamente politica, questo raccordo con l’uomo, ch’è per il cristiano ragione essenziale di accettazione, diventa estremamente

---

<sup>44</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Le droits de l’homme e la loi naturelle*, Editions de la Maison Française, New York 1942; tr.it., *I Diritti dell’uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1977, p. 47.

difficile e ove pure risultasse stabilito, si rivelerebbe effimero e poco costruttivo<sup>45</sup>.

Di qui l'invito a riprendere nelle mani l'umanità della politica, il suo essere un rapporto tra esseri umani, gli uni di fronte agli altri in un percorso che non può essere privato dell'etica della responsabilità e che può certamente essere ricco di valori per la formazione delle future generazioni.

Mi piace concludere con un monito di Aldo Moro di assunzione coraggiosa di responsabilità che già faceva nel giugno del 1945 ad un mese dalla fine della guerra e che, a mio avviso, è di un'attualità sconvolgente per il tempo che stiamo vivendo agli inizi del terzo millennio.

Abbiamo molte colpe, ripete Moro, ma ancora molte possibilità, per questo “cominciamo col riconoscere la verità eterna della democrazia, a vederla, non nella forma appunto, ch’è accessoria, ma nella sostanza, come un anelito perenne dell’umanità il quale si identifica con l’attesa ansiosa e continua di più alta rivelazione della vita, di una vita più buona [...]. Accociamoci a dichiarare il fallimento della democrazia, solo quando siamo pronti a dichiarare esaurita in una sconfitta la nostra vita morale. Cioè mai<sup>46</sup>.

### Summary

The essay rethinks the relationship that exists between the ethical-political thought of Jacques Maritain, with particular reference to the work *Man and the State*, and that of Aldo Moro, with the aim of verifying their impact on the ways of being, act and think of contemporary man, in particular on the consequences that can derive from it on the level of political responsibility.

---

<sup>45</sup> A. MORO, *Democrazia integrale*, in ID., *Al di là della politica e altri scritti*, (1942-1952) a cura di G. Campanini, Edizioni Studium, Roma 1992, p. 126.

<sup>46</sup> A. MORO, *Democrazia e vita morale* (1945) in G. LAMADDALENA (a cura di), *Aldo Moro. Alle radici della nuova democrazia italiana*, Liantonio Editrice, Palo del Colle, (BA) 2011, p. 101.

**Keyword**

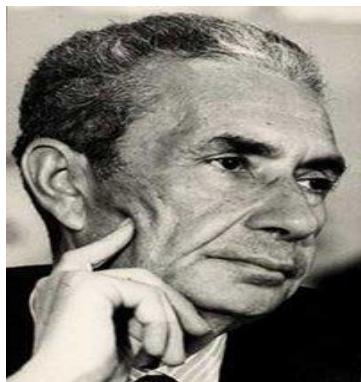
Jacques Maritain, Aldo Moro, political responsibility, democracy, law

**Sommario**

Il saggio ripensa il rapporto che sussiste tra il pensiero etico-politico di Jacques Maritain, facendo particolare riferimento all'opera *L'uomo e lo Stato*, e quello di Aldo Moro, con l'obiettivo di verificare la loro incidenza sulle modalità di essere, agire e pensare dell'uomo contemporaneo, in modo particolare sulle conseguenze che ne possono derivare sul piano della responsabilità politica.

**Parole chiave**

Jacques Maritain, Aldo Moro, responsabilità politica, democrazia, diritto



## Jacques Maritain: dialogo, politica e misericordia ne *L’Uomo e lo Stato*

di *Gennaro Giuseppe Curcio*

### *Introduzione*

Le grandi questioni relative ai temi della bioetica e della libertà individuale impegnano la politica e la cultura in un acceso dibattito sui temi della vita, della famiglia, dell'identità personale e del rapporto tra i diritti e i doveri per il buon vivere della comunità umana. Un confronto acuto che inevitabilmente coinvolge i rapporti tra lo Stato e la Chiesa, innalzando la discussione al confronto tra lo spirituale e il temporale, tra conservatori e progressisti. È possibile un confronto pacifico tale da evitare estremismi e strumentalizzazioni? L'opera *L'uomo e lo Stato* indica nella prospettiva della filosofia pratica, incentrata su dei principi generali immutabili, la strada per la conciliazione e il dialogo di posizioni assai differenti che non riuscirebbero ad intrecciarsi su aspetti di natura teorica. Maritain, durante la seconda Conferenza internazionale dell'Unesco, coglie nel pensiero pratico l'unico punto di incontro tra posizioni ideologiche e teoriche di natura diversa. Il 6 novembre 1947 a Città del Messico, il filosofo francese pronuncia parole tanto semplici quanto rivoluzionarie capaci di convogliare tutti le posizioni nella direzione comune dei Diritti umani. Si legge in *L'uomo e lo Stato*:

Come può essere concepibile un accordo di pensiero tra uomini riuniti per un compito di ordine intellettuale da realizzare in comune e che provengono dai quattro punti cardinali e appartengono non solo a culture e civiltà tra loro differenti, ma anche a famiglie spirituali e a scuole di pensiero antagoniste? Siccome la finalità dell'Unesco è una finalità pratica, l'accordo degli animi può attuarsi spontaneamente, non già su un comune pensiero speculativo, ma su un comune pensiero pratico, non sull'affermazione di una medesima concezione

del mondo, dell'uomo e della conoscenza, ma sull'affermazione di un medesimo insieme di convinzioni intese a guidare l'azione<sup>1</sup>.

Il discorso del filosofo invita a cogliere nel bene comune il *tèlos* pratico della laicità il senso per poter giungere in maniera condivisa all'accordo. Un'osservazione che ancora oggi si mostra essere profondamente valida nelle questioni a cui prima abbiamo fatto accenno e che rinvia a delle considerazioni sulle convinzioni e sulle responsabilità. Risulta evidente che sia le convinzioni che le responsabilità vivano di un legame stretto che definisce le conseguenze reali e tangibili del proprio agire nella comunità umana. La consapevolezza di doveri e responsabilità comuni realizza una comunità fraterna fondata sul dialogo tra persone appartenenti a posizioni apparentemente inconciliabili o integraliste.

Le pagine che seguono, attraverso l'opera di Maritain *L'uomo e lo Stato*, provano a definire una “strategia” per superare gli integralismi. Fondamentale per lo sviluppo di questa proposta sarà la teoria dei tre principi generali immutabili, che trova nel dialogo il metodo concreto per il superamento delle posizioni divergenti e le tracce pratiche per la sua attualizzazione nella misericordia come momento di fragilità e di forza per il superamento degli integralismi.

### *I tre principi generali immutabili de L'uomo e lo Stato per la laicità*

All'agire politico e sociale dei credenti, Jacques Maritain dedica una lezione, pubblicata con il titolo *La Chiesa e lo Stato*<sup>2</sup>. Trattando l'argomento «nella prospettiva di una filosofia pratica adeguata: vale a dire da filosofo, non da teologo, ma da filosofo cristiano, che tiene

---

<sup>1</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, Introduzione di V. Possenti, trad. it. di L. Frattini, Marietti, Genova 2013.

<sup>2</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 145-185.

conto dei dati teologici che permettono di cogliere nel loro pieno valore esistenziale le realtà concrete di cui parla»<sup>3</sup>, propone dei principi generali immutabili affinché Chiesa e corpo politico coesistano nel reciproco rispetto.

Appartiene, secondo il filosofo francese, a ogni persona la vocazione a ricercare il bene comune. Un bene che, trascendendo il bene politico, riguarda lo spirituale più che il materiale; eleva l'uomo a Dio e in esso ritrova la sua dignità. Questo accade perché tra persona e corpo politico intercorre una relazione particolare: «da persona umana è al tempo stesso parte del corpo politico e superiore ad esso»<sup>4</sup>. Come parte del corpo politico si impegna per il bene comune della società civile, ma, per la sua esistenza sovratemporale, ricerca un ordine che trascende il temporale.

Sappiamo che l'uomo e tutto l'uomo è impegnato nel bene comune della società civile. Ma sappiamo altresì che in quanto riguarda le cose “che non sono di Cesare”, la società stessa e il suo bene comune sono indirettamente subordinati alla perfetta realizzazione della persona e delle sue aspirazioni sovratemporali come a un fine di un altro ordine, un ordine che trascende il corpo politico<sup>5</sup>.

Nella stretta cooperazione tra i due poli, la laicità si propone come un punto di incontro su dei valori comuni e non negoziabili che riguardano tutti gli uomini. La laicità è un esercizio di inclusione tra persone impegnate nella ricerca di uno stesso fine civile. Affinché si pratichi la laicità inclusiva Maritain prescrive tre principi generali immutabili:

Il primo principio generale da formulare [...] è la libertà della Chiesa di insegnare, predicare e adorare; la libertà del Vangelo; la libertà della parola di Dio. [...] Il secondo principio generale [...] è la superiorità della Chiesa –

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

in altre parole, dello spirituale – sul corpo politico o sullo Stato. [...] Il terzo [...] è la necessaria cooperazione tra la Chiesa e il corpo politico o lo Stato<sup>6</sup>.

Si tratta di principi assoluti, immutabili e sovratemporalì, concepiti come degli ideali storici concreti che offrono l'immagine in prospettiva del bene per la nostra epoca.

Rispetto al principio della libertà, Maritain si sofferma sulla differenza tra la concezione della Chiesa per i non credenti e per i credenti. Per i non credenti la Chiesa, è un corpo o un'associazione che si dedica ai bisogni religiosi, alle credenze, ai valori spirituali di persone che le hanno affidato la propria vita e la propria integrità morale. Per i credenti, invece, è una società soprannaturale, divina e umana allo stesso tempo, perfetta che, considerando gli uomini cittadini del regno di Dio, li guida verso la vita eterna. Nella prospettiva del credente, la libertà della Chiesa deriva da Dio stesso. Per questo il primo principio generale immutabile sancisce la libertà di predicare, adorare e insegnare la parola di Dio. Non sempre nel corso della storia, alla Chiesa è stata riconosciuta la sua libertà. In epoca sacrale e fino al medioevo non esisteva la distinzione tra corpo politico e corpo sacrale. In età barocca, invece, la civiltà sacrale si disintegra consentendo all'ordine temporale di affermarsi fino a giungere nella modernità a definire una società profana o secolare che respinge Dio e il Vangelo dalla vita sociale e politica. In una società non più sacrale, come quella in cui viviamo, «uomini che professano credenze religiose e non religiose devono partecipare e lavorare allo stesso bene comune politico o temporale»<sup>7</sup>. Da questo emergono: l'autonomia e l'indipendenza del corpo politico; il riconoscimento dell'uguaglianza dei membri come fondamento dello Stato e l'importanza della coscienza individuale di fronte alle coercizioni esercitate da forze esterne. In questo modo, Maritain riconosce che la fede non può essere imposta con la forza. Allora quale relazione intercorre tra Chiesa e Stato?

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 149-151.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 158.

Affermando il principio della superiorità della Chiesa, il filosofo ne riconosce la presenza ma non l'appartenenza al corpo politico: «da Chiesa è nel corpo politico [...] nella sua essenza [...] è un tutto; è un regno assolutamente universale esteso al mondo intero: al di sopra del corpo politico e di ogni corpo politico»<sup>8</sup>. Una tale superiorità si manifesta attraverso la potenza morale che con cui la Chiesa influenza, penetra e vivifica l'esistenza temporale. Il corpo politico che non conosce altra verità se non quella che viene dal popolo, non può elevarsi alla conoscenza della verità più autentica. Potrebbe però lasciarsi ispirare dallo spirituale così da animarsi di «una sua propria moralità sociale e politica, una sua concezione della giustizia e dell'amicizia civica, del bene comune temporale e del compito comune, del progresso umano e della civiltà, vitalmente radicata nella coscienza cristiana»<sup>9</sup> al fine di rendere gli uomini moralmente buoni.

Riconosciuta la superiorità dell'una sull'altro, come può la persona vivere bene se allo stesso tempo è membro sia della società della Chiesa che dello Stato? Maritain ricorre al terzo principio immutabile generale della cooperazione. Scrive:

Le cose che sono di Cesare non sono soltanto distinte dalle cose che sono di Dio, ma devono anche cooperare. Quali sarebbero dunque, nel particolare modello di società politica cristiana oggetto del nostro discorso, i mezzi appropriati grazie ai quali il principio di necessaria cooperazione tra la Chiesa e il corpo politico verrebbe applicato?

La questione, mi sembra, ha tre implicazioni: la prima, che riguarda nello stesso tempo il corpo politico e lo Stato, attiene alla forma più generale e più indiretta di reciproca assistenza tra essi e la Chiesa; la seconda, che riguarda particolarmente lo Stato o l'autorità civile, attiene al pubblico riconoscimento dell'esistenza di Dio; la terza, che in un caso riguarda specialmente lo Stato, e in un altro specialmente il corpo politico, è relativa alle forme specifiche dell'aiuto reciproco tra la Chiesa e la società politica<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 168.

Il filosofo rinvia al compito materiale di promuovere la ricchezza e di assicurare, secondo giustizia, l'equa distribuzione dei beni materiali, sostegno dell'umanità. Dunque, la forma specifica dell'aiuto reciproco tra Chiesa e società politica è la reciproca assistenza che, nel rispetto delle libertà garantisce il rispetto dei diritti attraverso il dialogo.

### *Il dialogo tra identità e diversità*

Il filosofo, in ragione della sua stessa ricerca, deve interessarsi di politica:

non esiste infatti soltanto la filosofia speculativa, ma c'è anche una filosofia pratica, ed io credo, che essa debba discendere sino all'estremo limite in cui la conoscenza filosofica tocca l'azione<sup>11</sup>.

Maritain ritiene fondamentale l'intreccio tra lo speculativo e il pratico, tra l'intelletto e la volontà ed evidenzia come tutto l'agire del filosofo debba fondarsi sull'indipendenza e cioè sulla libertà dell'intelligenza di fronte all'istanza che passa. Restare liberi non significa restare indifferenti ed estranei, ma impegnarsi nel campo della propria competenza per cercare anche i principi regolatori dell'esperienza.

Bisogna superare lo schematismo della contrapposizione destra e sinistra, perché, soprattutto quando la storia giunge alla confusione del gioco delle parti e le formazioni politiche si riducono a dei complessi affettivi esasperati, non essere né di destra né di sinistra significa che si vuole conservare la nostra ragione<sup>12</sup> e accettare ogni possibilità di dialogo fra gli spiriti che si situano su posizioni molto diverse tra di loro.

Il dialogo nell'uomo tra individualità e trascendenza diviene, dunque, dialogo con l'altro nella sua essenza e nel suo essere più profondo.

---

<sup>11</sup> J. MARITAIN, *Lettere sull'indipendenza*, in ID., *Scritti e manifesti politici*, Morcelliana, Brescia 1978, p. 45.

<sup>12</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 61-64.

Nell’essere umano si coglie l’importanza del dialogo come fondamento delle relazioni e dell’amore verso l’altro. Valori che certamente tra gli altri esseri non possono sussistere.

La relazionalità è un elemento costitutivo dell’uomo, anzi del suo essere nel mondo, *Das Ein*<sup>13</sup>. Ancor prima di essere, l’uomo è relazione. Basti pensare alla nascita di questo “essere”, un atto di amore ma di profonda relazione intima tra due persone. Questa profonda relazione diviene fondamento del dialogo io-tu, e dove il Tu diviene il centro della coppia io-tu. L’io diviene libertà e responsabilità attraverso il Tu<sup>14</sup>. Il riconoscimento dell’io passa necessariamente attraverso un Tu, un “volto”<sup>15</sup>, e solo attraverso il volto dell’altro si diventa uomini in mezzo agli uomini<sup>16</sup>.

Questo dialogo, però, per poter essere autentica accettazione dell’altro, in una riflessione più ampia e più profonda, non può se non passare attraverso la natura stessa dell’essere “persona”. Una natura, quella dell’uomo, che nella sua essenza vive il caos della fragilità e della decadenza. Nonostante i suoi sforzi umani, la persona è ferita sin dall’origine per la sua limitatezza e ne porta le cicatrici nel corpo, nel cuore, nell’intelligenza e nello spirito.

Nello stato di natura, decaduta, l’intelligenza filosofica, quando opera da sola con tutto il suo equipaggiamento concettuale, ha un’inclinazione naturale al nozionalismo, ad un nozionalismo che ammette esso stesso i gradi più diversi, ma che fa ostacolo di sé all’intuizione intellettuale dell’essere<sup>17</sup>.

Una ferita che colpisce tutto l’essere, a cui, secondo Maritain, si

---

<sup>13</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, traduzione A. Marini, Mondadori, Milano 2011.

<sup>14</sup> M. BUBER, *Il Princípio Dialogico*, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo, 1993, p. 79.

<sup>15</sup> Cf. E. LÉVÍNAS, *La violenza del volto*, tr. it. di A. Bianchi, Morcelliana, Brescia 2010.

<sup>16</sup> E. DUCCI, *Essere e comunicare*, Adriatica Editrice, Bari 1974, p. 127.

<sup>17</sup> Cf. J. MARITAIN, *Riflessioni su una natura ferita* (1967), in ID., *Approches sans entraves*, Città Nuova, Roma 1978.

può trovare un rimedio grazie a una intuizione che, pur non avendo nulla di una grazia soprannaturale, diviene luce dell'intelligenza plasmendo la nostra volontà e incoraggiandoci a fare scelte verso la costruzione di relazioni vere e autentiche nel bene della persona. Questa intuizione o luce «di per sé supremamente naturale e di fatto, alla portata di ognuno se aiutato da un buon maestro»<sup>18</sup>. Questo *lumen naturalis* pone le basi su cui poter collocare un dialogo che non è solo incontro con l'intelligenza, ma attraverso di essa, anche con l'aspetto più contemplativo dell'essere umano insinuandosi nell'interiorità<sup>19</sup>.

In questo percorso umano, ma anche di contemplazione, nasce l'incontro con l'altro non come un segno di diversità nelle sue componenti più esterne, ma in quelle che conducono a un'azione intellettiva e contemplativa entrando nella spiritualità del “diverso”. Dove lo spirituale diviene incontro profondo e interiore con il “volto” dell'altro nella sua pienezza d'essere.

Siamo diversi, sin dall'origine, sin da quella ferita iniziale, che ci ha fatti tali da sempre, non per gettarci nel baratro della morte, ma per poter risalire attraverso il *lumen naturalis* a quella ricchezza di diversità interiore che non può se non trasmetterci la bellezza della vita nell'incontro con l'altro. Da questa ferita nascono paure, ma anche ricchezze. La diversità in questo modo diviene una caratteristica fondamentale della condizione umana. Siamo diversi in tutto e costruiamo la nostra società attraverso le nostre diversità. Essa, la diversità, può essere considerata come un risultato di un continuo processo dinamico in cui si formano le stesse identità. Dunque, parlare di diversità significa costruire anche la nostra identità, fortificarla nella sua essenza senza immergersi nelle paure dei cambiamenti geografici, economici, politici o altro; e rimanendo fermi alle proprie radici antropologiche. Dunque

La vita politica e la vita economica dipendono l'una e l'altra dalla natura e

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>19</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, in ID., *Opera Omnia*, cura et studio Fratrum eiusdem ordinis, ex Typographia Polyglotta, Milano 1891, I, q. 1, a. 1, ad 1.

dalla ragione. Voglio dire dalla natura in quanto dominate dalle forze e dalle leggi della materia e dal determinismo dell'evoluzione della materia, proprio quando lo spirito umano interviene nel processo con le sue scoperte tecniche; e dalla ragione in quanto questa giudica dei fini dell'esistenza umana, regola ciò che appartiene al campo della libertà e della moralità, e liberamente stabilisce, in consonanza con la legge naturale, un ordine delle relazioni umane<sup>20</sup>.

In questa relazionalità tra materia e spirito ci si accorge come la materia va più in fretta dello spirito e l'intelletto umano deve sempre più correre per poter recuperare lo svantaggio. Coscienza e intelligenza che guidano lo sforzo delle energie creative dovranno essere capaci di superare la cupidigia umana per trovare nella ragione collettiva il superamento del solo istinto.

Il passaggio dall'identità alla diversità certamente pone le condizioni per poter superare con il dialogo l'integralismo vera condanna per le società.

### *I fondamenti per un dialogo del superamento*

In questo contesto non possiamo se non dare spazio alla parola umanesimo, la quale mette al centro l'essere umano, la persona con le sue forme di essere. Da qui nasce la richiesta permanente dell'umanesimo di attribuire alla vita umana in generale e alla vita dei singoli uomini una qualsiasi forma di valore interiore. Questo rispetto per il valore interiore, non certamente di stampo solamente religioso ma umano, diviene la base per poter costruire rapporti con il diverso.

### *La volontà*

Nella fondazione della *Metafisica dei Costumi*, Kant pone come principio primordiale dell'agire umano la ragione che, a differenza dell'esperienza, evita che l'azione sia vissuta solo come un'inclinazione umana, un sentimento e sotto determinate condizioni.

---

<sup>20</sup> J. MARITAIN, *L'Uomo e lo Stato*, cit., p.188.

Oltre alla volontà buona, non c'è niente nel mondo, o al di fuori di esso, che si possa considerare buono senza limiti. Intelletto, umorismo, forza del giudizio o altri talenti dello spirito come coraggio, risolutezza, determinazione nei propositi sono senza dubbio buoni e desiderabili sotto alcuni aspetti. Possono però anche diventare oltremodo cattivi e dannosi se la volontà, che deve fare uso di queste doti di natura, e che nella sua costituzione specifica è chiamata carattere, non è buona.

Senza volontà buona non può esistere niente di buono, indipendentemente da quali altre doti o capacità una persona possegga. La volontà buona diviene un elemento fondamentale del carattere, indispensabile per poter vivere il dialogo autentico. La stessa deve passare attraverso la volontà buona di accogliere l'altro, di amare il diverso e di farlo entrare sempre più nella propria vita e in quella sociale<sup>21</sup>.

### *La ragione*

Il compito della ragione negli esseri umani e in genere nelle creature che possiedono volontà e ragione non sta nel solo raggiungimento della felicità, definita come benessere. La felicità potrebbe realizzarsi anche attraverso il solo istinto, ma la ragione ha un altro obiettivo più degno e più profondo. Infatti, la ragione riconosce come sua massima funzione pratica la creazione di una volontà buona, per quanto la ragione, raggiunto il suo obiettivo, riesca a godere soltanto di un tipo di soddisfazione a lei proprio<sup>22</sup>.

La felicità vera può realizzarsi in un dovere primario che è quello dell'apertura del cuore all'altro senza compromessi, nel semplice desiderio di rendere la miseria del "volto del tu" una ricchezza dell'io. In questo il dialogo diviene la ragione primaria dell'essere uomo.

### *Il dovere*

Comprendiamo come la volontà buona degli esseri umani diviene

---

<sup>21</sup> Cf. I. KANT, *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2016.

<sup>22</sup> Cfr. *Ibidem*.

la capacità di agire unicamente per dovere e non secondo qualsiasi circostanza o sentimento. I nostri sentimenti, le nostre circostanze possono cambiare in base al nostro umore, ai nostri capricci che tante volte sono radicati solamente nel desiderio e nel piacere. In questo modo non possiamo certamente crescere nel dialogo e neppure parlarne, poiché diverrebbe un diritto solamente di qualcuno e nei confronti di qualcuno. Magari non ci sentiamo di dire la verità e di trattare il nostro prossimo con simpatia e correttezza. Fondare il nostro agire nella ragione, nella volontà buona e nel dovere significa fondare la virtù del dialogo su basi ben solide.

### *Volontà, ragione e dovere: un'unità profonda*

Questi tre punti fermi possono certamente essere la base di un dialogo autentico. Un essere razionale, di volontà buona e di dovere è un essere che definisce, a partire dalla sua interiorità, che cosa sia il dialogo. Un tale essere che crea principi di valore con l'altro rappresenta in se stesso un valore e un bene. In questo rapporto, che esiste tra gli uomini, non ci può essere il male come fine, ma il bene di tutti gli uomini, l'innalzamento del loro valore. La miseria, pur uccidendo ogni uomo, può essere risollevata dalla bellezza del valore di ogni singolo individuo a cui bisogna riservare la misericordia proprio perché un valore unico e irripetibile.

Qualsiasi cosa che ha un prezzo si può sostituire con un'altra cosa equivalente; mentre qualsiasi cosa che è sopra ogni prezzo e non ha un equivalente allora ha una dignità. Tutto quello che si riferisce alle tendenze e ai bisogni umani ha un prezzo di mercato; [...] ma quello che costituisce la condizione sotto la quale solamente qualcosa può essere un fine in sé, allora non ha un valore relativo, cioè un prezzo, ma un valore interiore, in altre parole: una dignità<sup>23</sup>.

Il valore dell'uomo non è trattabile e non è svendibile, ma è un fine fondamentale per il bene della società. La miseria dell'uomo, attraverso

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 5.

la sua dignità, diviene punto di forza e di ricchezza per la crescita di ogni comunità e di ogni società.

In questo mistero così immenso, l'umanesimo diviene

una dottrina sull'amore e l'umanità che oggi giorno viene presentata con fin troppa leggerezza e che si lascia manipolare attraverso interpretazioni differenti [...]. Penso che sia difficile armonizzare il concetto dell'umanesimo con la difesa del principio di "pietà e misericordia" per coloro che alimentano anarchia e terrore per distruggere l'unità di un paese; o con il comportamento abnorme di coloro che uccidono innocenti nel contesto di antichi contrasti per danneggiare il benessere di un paese; e ancora di meno con il modo di procedere di certi gruppi che sostengono di fare tutto questo nel nome di valori religiosi; o, infine, con le affermazioni di coloro che sconsigliatamente incolpano l'Islam di approvare tali attacchi terroristici<sup>24</sup>.

Gülen, da una parte, richiama l'attenzione sull'ipocrisia profonda e sulla violenza di tanti movimenti modernistici che si definiscono umanistici, e dall'altra pone in discussione quei movimenti che eseguono atti altrettanto orribili nel nome della religione. In entrambi i casi, a essere smarrita è l'autentica "dottrina dell'amore e dell'umanità" sulla quale possono fare richiamo le vere e autentiche forme di questo movimento.

La vera istanza per un dialogo proficuo, autentico e profondo deve passare attraverso la misericordia dell'umano, in cui il valore interiore della persona diviene il perno su cui poggiare tutta l'esistenza. Le persone possono sventolare sulle loro bandiere qualsiasi tipo di ideale, come lo spirito d'umanità o i diritti umani ma, se non vivono un senso pieno di miseria nella propria coscienza, continueranno a commettere le peggiori atrocità e i più grandi genocidi della storia.

Valorizzare l'umanità significa coltivare i fondamenti di un dialogo che costruito con e nella misericordia non può se non condurre verso

---

<sup>24</sup> F. GÜLEN, *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance*, Tughra Books, New Jersey 2004; (tr. it. a cura di M. Guida, *Verso una civiltà globale di amore e tolleranza*, Tughra Books, New Jersey 2009), pp. 11-12.

un momento di crescita e di bene.

*La misericordia del dialogo e il superamento dei tecon e dei teodem*

La volontà e la ragione divengono i due perni su cui ogni persona costruisce l'incontro con l'altro. È solo attraverso il desiderio di incontrare l'altro e di accoglierlo nella propria vita che mi prometto di dialogare autenticamente. Un desiderio che nasce dal profondo della nostra vita interiore, ma che abbraccia anche la nostra parte più esterna che appartiene alla volontà. In questo atto interiore-esteriore s'incontra la gioia del volto dell'altro. L'autenticità dell'incontro non può se non richiamare la misericordia che, fuoriuscendo dalla vita interiore in un contatto profondo con la razionalità, analizza e riscopre un uomo limitato e corruttibile. Questo atteggiamento di misericordia che pone l'uomo innanzi alle proprie fragilità e alla propria pochezza diviene base ontologica per non lasciarsi cadere nel baratro della depressione e della morte. Questo sguardo misericordioso aiuta l'uomo a vedersi nella sua nudità, nel suo essere e a porsi innanzi all'altro nella verità più interiore. Un incontro tra ragione e volontà che pone le basi per scelte autentiche ed equilibrate e soprattutto per un senso pieno del dovere, dovere che nasce a sua volta da una profonda responsabilità verso l'altro.

Un atteggiamento quello del camminare verso l'altro che nasce anche da un senso profondo di fiducia nell'altro e nella diversità. Guardare con umiltà alla propria condizione significa anche fidarsi dell'altro, guardare l'altro come colui che può arricchire la nostra vita. Questa fiducia annulla la paura di incontrare il diverso includendolo nella propria esistenza e vivendo insieme nella costruzione di una buona società.

La verità va conosciuta non solo attraverso la ragione, ma anche attraverso una intuizione della volontà. Conoscere le cose e le situazioni secondo verità non significa raggiungere la verità solamente secondo ragione. La ragione accompagnata dalla volontà diviene un

modo umile di raggiungere assieme, attraverso un cammino interiore e di presa di coscienza del nostro limite, la verità dell'incontro con l'altro mettendo a nudo il nostro essere.

La coppia volontà-ragione, però, nell'interrogare l'esperienza pone un problema: tende a dirci che si escludono vicendevolmente e a ogni livello e non conducono a un dialogo di misericordia. Infatti il dialogo non è un fine, ma il luogo dove si può attivare la dimensione del "nostro incontro". Considerare il dialogo un luogo di relazioni profonde in cui emergono i fondamenti dell'umano (volontà, ragione, e dovere), significa imparare a conoscere l'altro non considerandosi una verità o considerarlo una verità, ma prepararsi a un cammino da fare insieme, verso la verità nonostante le diversità. In questo modo si mantiene vivo l'equilibrio anche della verità, che non depone a vantaggio di un vuoto sentimentalismo nell'incontro con l'altro e neppure di un vuoto senso assoluto di verità da parte di uno dei due dialoganti. Condizione essenziale di questo dialogo è solo la misericordia, riconoscersi poveri di cuore e miseri d'intelligenza. L'umiltà della miseria fonda l'incontro con l'altro e mi pone all'ascolto dell'altro in qualsiasi condizione sia e chiunque sia. Il vero dialogo si fonda sull'umiltà della ragione, che spazza via ogni integralismo. L'equilibrio si distrugge tra ragione e volontà da una parte quando la ragione avanza la proposta di possedere tutta la verità credendo di non aver bisogno di aprirsi all'altro e, dunque, al dialogo; dall'altra quando la volontà si propone come unico movente dell'agire, senza porre come fondamento l'umiltà del cuore.

In questo senso l'umiltà dell'intelligenza elimina l'integralismo che è

un abuso di fiducia commesso nel nome della verità: è cioè la peggiore offesa alla Verità divina e all'intelligenza umana. Si impadronisce di formule vere che vuota dal loro vivente contenuto e che congela nei frigoriferi di un'inquieta polizia degli spiriti. In queste formule vere non è la verità che gli sta realmente a cuore e che vede prima di tutto – la verità che chiede di essere compresa nella sua giusta misura e nel suo senso esatto, e che non è mai di tutto riposo.

[...] Nelle formule che congela, l'integralismo vede e predilige mezzi umani di sicurezza – sia per la comodità di intelletti che la fissità rassicura dando loro con poca spesa una bella piattaforma di fedeltà, di coerenza e di fermezza – sia per la protezione, ugualmente a buon mercato, che queste formule congelate offrono a persone costituite in autorità che si risparmiano qualsiasi rischio brandendole, prudentemente verso se stessi e rudemente verso gli altri – sia per le facilità di governo che procurano come strumenti di proibizione, di minaccia più o meno occulta e di intimidazione<sup>25</sup>.

L'integralismo è una posizione esistenziale, prima ancora che culturale e intellettuale, ed è nemico della misericordia. Esso non pone alla base l'umiltà dell'intelligenza e non è capace di cogliere il dinamismo della verità come accoglienza dell'altro e di tutte le sue componenti umane, religiose e culturali. L'integralista cerca di difendere la sua posizione annullando ogni dialogo per paura, insicurezza e debolezza. Non ama viaggiare con il compagno “diverso” sia per un orgoglio dottrinale sia per una debolezza della sua posizione. In questo senso la ragione si fa trasportare con umiltà dalla volontà, non perdendo come punto di riferimento la verità, ma riscaldandola attraverso il cuore. La misericordia si pone come antidoto a una intelligenza dura, distaccata e apparentemente forte attraverso la miseria dell'essere umano.

Dall'altra parte emerge invece la prepotenza della volontà che conduce al dialogismo, quando non viene condotta dall'umiltà del cuore. Un vero dialogo nasce da un cuore non solamente appassionato e sentimentale, ma da un cuore che con umiltà coglie l'azione come un movente anche dell'intelligenza. In questo modo la misericordia fa cogliere la solitudine del cuore, il quale non può se non essere guidato da una ragione in cammino verso la verità.

Diffidiamo dai dialoghi in cui ognuno va in estasi ascoltando le eresie, le bestemmie e le sciocchezze dell'altro. Non sono affatto fraterni. Non bisogna confondere “amare” con “cercar di piacere”. *Saltavit et placuit*, ha sgambettato

---

<sup>25</sup> J. MARITAIN, *Il Contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia 1969, p. 240.

ed è piaciuta. Questa danzatrice piacque agli invitati di Erode. Faccio fatica a credere che ella bruciasse d'amore per loro. Quanto al povero Giovanni Battista (che in prigione dialogava solo col Maestro), ella non doveva certo avvolgerlo nel suo amore<sup>26</sup>.

Se il dialogo s'impossessa del piacere, diviene pericoloso e certamente non pone come movente del suo cammino di ricerca l'umiltà del cuore. Solo la miseria del cuore prepara la persona ad accogliere l'intelligenza nel proprio percorso in una continua ricerca del bene e del giusto.

L'integrismo è una risposta rigida all'altro da parte di un'identità debole e che allontana ogni pericolo avvistato nella diversità; il dialogismo è la risposta molle di un'identità ancora una volta debole che non vuole fondare le scelte nell'autenticità lasciandole confuse da un abbraccio ipocrita.

L'equilibrio che nasce tra queste due correnti estremiste può essere ricercato solo nell'umiltà dell'intelligenza e nell'umiltà del cuore. Solo quando la ragione passa attraverso l'umiltà del cuore si vive la misericordia del dialogo e solo quando la volontà si bagna dell'umiltà dell'intelligenza ci può essere la misericordia del dialogo.

Maritain per intrecciare la ragione e la volontà e porre le basi per un vero dialogo riprendeva il pensiero di Cocteau, che molto bene esprimeva la vera misericordia del dialogo.

Secondo Cocteau, nella durezza dell'intelletto e nella tenerezza del cuore si riscopre l'importanza di un dialogo fecondo e accogliente, in cui l'altro diviene parte del mio io<sup>27</sup>.

Tra filosofi potrà esserci tolleranza, e più che tolleranza potrà esserci una specie di cooperazione e di buon *compagnonnage*, fondato sulla giustizia intellettuale e sul dovere filosofico di comprendere il pensiero degli altri nel modo vero e migliore. Anzi, meglio: non c'è giustizia intellettuale senza l'assistenza e

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>27</sup> Cf. J. MARITAIN, *Questioni di coscienza: l'uomo di fronte ai problemi del suo tempo*, a cura di L. Frattini, Vita e Pensiero, Milano 1980.

la carità intellettuale. Se non amiamo il pensiero e l'intelligenza degli altri in quanto pensiero e intelligenza, come potremo sforzarci di scoprire di quali verità questo pensiero e questa intelligenza sono portatori?<sup>28</sup>.

Maritain, negli anni prima della *Dichiarazione Universale dei diritti umani*, proponeva la *fellowship* come cammino per ritrovare un accordo che potesse mettere insieme persone di diverse culture, religioni e tradizioni senza eliminare il vero dialogo nell'incontro tra ragione e volontà. La vera amicizia può condurre a un dialogo autentico nell'amorevolezza dell'incontro con l'altro. Questa *fellowship*, questo incontro tra cuore e intelligenza, diviene il vero movente del viaggiare insieme attraverso la misericordia e nel ricercare continuamente la verità e la bellezza del volto dell'altro.

Vivere insieme non significa occupare lo stesso luogo nello spazio. Non significa neppure essere sottoposti alle stesse condizioni fisiche o esteriori, alle stesse pressioni, o allo stesso genere di vita; non significa *zusammenmarschieren*, marciare insieme. Vivere insieme significa partecipare come uomini, non come bestie, in virtù cioè di una libera accettazione fondamentale, a certe comuni sofferenze e a un certo compito comune. [...] Deve svilupparsi anche il sentimento di un'amicizia civica vasta quanto lo è quel popolo uno, perché l'amicizia civica è l'anima stessa o la forma animatrice di ogni società politica. [...] Vediamo così che la nascita di una società politica mondiale risulterebbe da un processo vitale di crescita in cui avrebbe la sua parte il lavoro di tutte le istituzioni ufficiali e private interessate ad una qualunque forma di avvicinamento e di collaborazione internazionale, ma in cui il ruolo essenziale sarebbe rappresentato dalla volontà delle persone di vivere insieme nel mondo<sup>29</sup>.

La voglia di vivere insieme spinge le persone a ritrovare l'altro e a realizzare nell'incontro quell'unità tra diversità resa possibile solo con la forza della misericordia che porta alla verità e dunque all'accoglienza. Nella condivisione del proprio vivere, gli uomini

---

<sup>28</sup> J. MARITAIN, *Tolleranza e verità*, in ID., *Elogio della democrazia*, a cura di P. Viotto, La Scuola, Brescia 2011, p. 69-70.

<sup>29</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit. pp. 204-207.

si impegnano a ricercare la bellezza delle proprie esistenze. Una bellezza che conduce alla verità e che necessita della misericordia per raggiungere quel superamento degli estremismi che, purtroppo, ancora oggi attanagliano le culture, le religioni e le tradizioni nel mondo.

### Summary

The text, through the work of Maritain *Man and the State*, tries to define a “strategy” to overcome integrity. Fundamental for the development of this proposal is the theory of the three immutable general principles, which finds in dialogue the concrete method for overcoming divergent positions and the practical traces for its actualization in mercy as a moment of fragility and strength for the overcoming of fundamentalisms.

### Keywords

Jacques Maritain, person, dialogue, politics, mercy

### Sommario

Il testo, attraverso l'opera di Maritain *L'uomo e lo Stato*, prova a definire una “strategia” per superare gli integralismi. Fondamentale per lo sviluppo di questa proposta è la teoria dei tre principi generali immutabili, che trova nel dialogo il metodo concreto per il superamento delle posizioni divergenti e le tracce pratiche per la sua attualizzazione nella misericordia come momento di fragilità e di forza per il superamento degli integralismi.

### Parole chiave

Jacques Maritain, persona, dialogo, politica, misericordia

