

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA DEL DIRITTO: ARTE E TECNICA
DELLA GIURISPRUDENZA - ERMENEUTICA DEI DIRITTI UMANI
XXIV CICLO 2008 - 2011

TESI DI DOTTORATO

Persona e Diritto nel pensiero di Jaques Maritain

Filosofia del diritto

Marcocci Giancarlo
[Anno accademico 2012/2013]

*«Dopo tutto, un cristiano può essere filosofo.
E se per filosofare, crede di dover chiudere la sua fede nella
cassaforte, - cioè cessare di essere cristiano mentre è filosofo - si
mutila da sé, cosa davvero malsana e si inganna,
giacché queste casseforti chiudono sempre male!».*

Jacques Maritain

*«Una persona non raggiunge la sua piena maturità
se non nel momento in cui sceglie qualcosa, cui restar fedele,
che valga più della vita».*

E. Mounier

Prefazione

Nel buio pesto che calò in Europa durante quelle guerre dei “trent’anni” del XX sec., il filosofo, qual è l’ultimo uomo dinanzi al tramonto dell’Umanità, dopo essere asceso alla luce della Verità, ebbe il compito di ritornare nella caverna per liberare quegli uomini con i quali prima era schiavo e sollevarli dalla loro pietosa condizione.

Riteniamo che siano stati molti i filosofi che in quel tempo abbiano assunto questo compito, ma che ve ne siano stati alcuni in particolare che abbiano saputo indicare una «terza via» che si costituiva già come lo *spartiacque* di due visioni del mondo totalmente contrapposte o, almeno, divenisse un argine alla immoralità che copiosa si riversava sull’Europa.

Le guerre mondiali lasciavano sul campo di battaglia lo spirito umano, mentre i corpi delle creature saltavano in aria o si spandevano sotto forma di cenere. Durante la Seconda Grande Guerra, sei milioni di ebrei e altrettanti soldati pagavano il tributo di sangue più alto al *nichilismo di Stato*, concepito, questo, escludendo o negando la condizione dell’uomo come creatura ed

accogliendo l'*idea pura* come unica realtà conoscibile essendo l'Essere (dell'uomo) ridotto a solo pensiero.

Negli anni a cavallo tra le due Guerre mondiali, nasce in Francia un movimento, attorno alla rivista «Esprit», sotto la guida di Emmanuel Mounier (1905-1950). Il movimento promuove una concezione filosofica detta *Personalismo comunitario*, che insiste sul valore assoluto della persona e sui suoi legami di solidarietà con le altre persone. L'umanesimo personalista di Mounier si oppone sia all'individualismo borghese, sia al collettivismo sovietico, non mancando tuttavia di simpatie per il marxismo, col quale intesse un intenso dialogo «spirituale».

Più che cercare di definire il *personalismo*, rischiando di limitare il concetto nel suo significato, possiamo provare a dare una descrizione dell'idea di *persona*, le cui origini si rinvengono nell'antica Grecia e in special modo nel cristianesimo primitivo. Si può dire che *attraverso il movimento personalistico*, il concetto di *persona* sia un'*aspirazione* sempre attuale, che ricerca e sperimenta le sue vie e che giunge fino a noi attraverso un cammino indeciso e tortuoso.

La proposta personalista è un contributo alla ripresa di una non ancora consolidata visione dello Stato in senso *non-assoluto*, che non entra in sterile competizione con le altre teorie le quali, ugualmente legittime sul piano meramente teorico, stentano ad incontrarsi sul piano pratico. Si finisce, perciò, nel far conflaggere le tesi *sui massimi sistemi*, su di un piano cioè *non-fattuale*, dimenticando che gli uomini e le donne coesistono invece su una porzione infinitesimale di terra, fluttuante all'interno di un sistema solare, inserito a sua volta in una galassia ai confini della quale a stento se ne riescono ad osservare, con sofisticatissime tecnologie, l'infinità di oggetti celesti in essa contenuti.

Nell'Universo incommensurabile nel quale siamo immersi, spetta senza dubbio alla *persona umana* estrinsecare tale grandezza operando per il *bene comune* ed attuando una precisa scelta morale di *regolazione* della coesistenza nel non-vuoto concetto, sebbene abusato, della *piena libertà di coscienza*.

Quella conoscenza che ha come riferimento l'insegnamento ispirato dalla fede in Cristo, riporta il rapporto su un piano verticale, affinché l'uomo, nel rispetto della propria trascendenza divina, possa rimanere ancorato saldamente alla verità. Essa solo guida l'uomo nella libertà, per la quale bisogna usare gran senso di responsabilità.

La fede sostiene la ragione perché questa, da sola, non arriverebbe a conoscere Dio e il mondo. Per tutte le persone di fede e buona volontà la Via è chiara, «ma coloro i quali il dono della fede non lo hanno ancora ricevuto, possono ricevere la *grazia* e quindi partecipare alla vita della Chiesa». (J. Maritain)

Nell'età *postmoderna* assistiamo esanimi al rovesciamento nei rapporti tra Spirituale e Temporale e questo ribaltamento, cominciato ormai già alcuni secoli fa, ci pone oggi dinanzi ad un fatto compiuto.

Il Concilio Vaticano II (1965), che ha inteso rinnovare la Chiesa ed operare un ulteriore rovesciamento, ha altresì indicato le strade percorribili e lecite sulle orme dell'insegnamento di Cristo.

Ciò che viene comunemente chiamato *pensiero debole*, cioè in sostanza una forma di pensiero che si adegua al mutamento incessante delle condizioni della realtà, lo si può definire ancor meglio con le parole illuminanti di Jacques Maritain, il quale vede un modernismo che porta i filosofi e i teologi verso una nuova «cronolatria epistemologica» e ad una «logofobia»¹, per cui si

¹ J. MARITAIN, *Il contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia 1969, pp. 25-31.

rifiuta la filosofia in nome del linguaggio, dimenticando che «non è il linguaggio a fare i concetti, ma sono i concetti a fare il linguaggio»².

Si è creato così lo spazio per le *piccole* narrazioni di contro alle *metanarrazioni* del cosiddetto pensiero forte, e soprattutto una nuova concezione di verità. Essa è segnata dal carattere del relativo e del convenzionale, collegata al soggetto, individuale o collettivo che sia, e storicamente visualizzato. Si è passati cioè dall'ideologia esasperata alla *ideopatia* come indebolimento e graduale svuotamento delle idee sottostanti.

Si rinuncia a ragionare per accettare ciecamente i fenomeni: le cose accadono e questo importa. Così facendo l'uomo non ricerca più la Verità, perché non ricerca più l'Essere e ci si accontenta di studiare i processi della conoscenza e il linguaggio. Tuttavia, possiamo studiare la realtà esistenziale anche se ammettiamo l'esistenza di Dio nella nostra vita e ammettendo l'esistenza di Dio, arriviamo alla Verità.

La fenomenologia contemporanea che è l'ultima delle versioni dell'idealismo – scrive Maritain –, ha rinunciato alla intuizione dell'essere e alla oggettività della verità.

Ma se l'uomo non vuole più conoscere o rifiuta la Verità, che cos'è quest'uomo in base a tale rifiuto? Come possiamo ripensarci se non come *creature* e come *persone*?

Volendo fare a meno di Dio, l'uomo vuole diventare «come Dio» senza Dio e non secondo Dio (*Gn 3,5*), solo perché asseconda in modo errato la propria “volontà di potenza” al *non-essere*. Ma il *non-essere* è il male come ente di ragione *fittizio* e, come tale, possibile solo alla creatura umana nella sua finitudine. Quindi

² Ivi, p. 29.

l'uomo può essere solo *ciò che è* anche per il solo fatto di fare il male; il vero dilemma è che non sempre vuole esserlo.

Il *politicismo* contemporaneo, inoltre, vuole negare l'uomo perché afferma sostanzialmente che questi coesista con l'altro solo sul piano giuridico-formale ed abbia relazioni sul piano economico, riducendo i valori del "vero", del "bene" e del "bello" ad aggettivi qualificativi riferiti rispettivamente al *culto* provvisorio dominante, all'*utile* ed al *soggettivismo*, squalificando l'altro da sé.

Alle domande su Dio, il secolo passato ha certamente risposto esibendo un certificato di morte, mentre quello aperto dinanzi a noi ha voluto eseguire un'autopsia sul suo cadavere per valutare le cause del suo decesso. Meno scoraggiante, tutto sommato, se pensiamo che almeno indagarne le cause per una riapertura del *caso*, ci invita a guardare criticamente se sia opportuno andare più a fondo. Il laicismo di Stato ha mandato i credenti al confino nelle rispettive sagrestie, rendendo un fatto privato la religione e spalancando, così, le porte a nuovi spiritualismi che si intrecciano con la cultura del benessere.

Quale uomo oggi? Se nell'antichità era considerato parte della natura, interno al destino del mondo, più avanti, in epoca cristiana, l'uomo si percepisce come peccatore salvato, fino al Medioevo, tempo in cui si sviluppano i pellegrinaggi. L'uomo medievale si è pensato come *Homo viator*, pellegrino. Mentre nel labirinto antico, come ad esempio il labirinto di Cnosso, progettato dall'architetto ateniese Dedalo su richiesta di Minosse, in cui venne rinchiuso il tremendo Minotauro, era impossibile per l'uomo, una volta entrato, uscirne, in quello medievale, come il labirinto della cattedrale di Chartres, l'*homo viator* è condotto fino al suo centro, identificato con la Città Santa, ove ritrova la sua salvezza. In epoca moderna, dal '600 in poi, l'uomo è *turista* o

curioso del mondo, si posiziona al centro della Terra, ma anche del cielo. Quando Galileo ha puntato il cannocchiale verso l'alto, ha voluto scrutare il trascendente e determinarlo attraverso le leggi matematiche. Ma nulla di tutto ciò aveva più a che fare col divino. Non fu un atto blasfemo in sé quello di Galileo, ma una sfida condotta coi mezzi tecnici della *scienza*.

L'uomo contemporaneo, invece, è un *naufrago*, perché ha smarrito le coordinate di orientamento. La globalizzazione dei mercati ha messo in evidenza che il potere economico domina quello politico e che le merci e i servizi attraversano le frontiere più facilmente delle persone che trovano, invece, sempre più impedimenti all'ingresso nei Paesi più ricchi. La comunicazione in tempo reale, ha permesso di guardare più da vicino ai disagi, alle povertà dislocate anche fuori dei propri confini territoriali. Comprendiamo, allora, di essere sempre più ostaggi dello smarrimento e della paura nei confronti dello *straniero*, perché ridelinea la nostra identità. Nello stesso tempo, siamo consapevoli di una impotenza collettiva d'amore.

Quale mondo? Questo è il secolo che ha maggiormente devastato il creato e la coscienza ecologica è la "cifra" distintiva di questa nuova consapevolezza. Alcuni pensatori fanno discendere questa crisi proprio dal cristianesimo, perché al fondo c'è l'idea di un uomo che domina la natura, sia nell'etica protestante che cattolica e ortodossa. Questa dominazione del cosmo avrebbe determinato la devastazione del mondo. Seppur vero che nell'esegesi testamentaria della Genesi vi è questa immagine, è altrettanto vero che, ad una più autentica interpretazione, l'uomo, posto al centro del *giardino*, ne è il custode. Il pensiero cristiano contemporaneo ha maturato la convinzione che il creato è il libro aperto di Dio.

Se non si modificano gli stili di vita, i comportamenti devianti condurranno inevitabilmente alla catastrofe. Anche l'idea di progresso è andata in crisi, perché ne cogliamo l'elevato prezzo della distruzione annessa, essa è *idea-limite*. Pertanto, l'immagine stessa del cataclisma diventa di tipo regolativo. Si matura, dunque, la conclusione che il mondo più che studiato, va custodito; che l'uomo va semplicemente rispettato e più che domandarsi se esiste Dio, va invocato: dove sei?

Introduzione

«[...] 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

L'etica del Novecento ha molto insistito sulla necessità della scelta, una scelta che non è però scelta tra i valori, si tratta piuttosto di una decisione che per ogni soggetto riguarda *in toto* la pienezza della sua condizione e che investe tutto l'uomo. È un'etica della responsabilità totale presa in sé stessa come tale, la Responsabilità come Bene stesso, così come gli Stoici identificavano la Felicità col Bene supremo. In questa visione la morale si presenta infatti sempre più chiaramente come realizzazione dell'umano. Una costruzione etica a partire dalla mancanza di garanzie o di ordine stabilito *a-priori*. “L'azione – scrive Simone de Beauvoir – deve essere vissuta nella sua verità, cioè nella coscienza delle antinomie che comporta”³. Mentre per Jaspers anche quando nella concretezza della situazione si avverte

³ S. De Beauvoir, *Per una morale dell'ambiguità*, trad. it. A. Bonomo, Milano 1964, p. 126.

di non-poter-che-fare-così – qui il Bene svanisce, perché la Responsabilità costituisce il principio stesso della decisione; «ed è una morale senza bussola»⁴ –, non si cancella mai totalmente il senso dell'incertezza. «Nella stessa certezza della decisione, realizzantesi nel mondo, non può fare a meno di annidarsi un velo di dubbio»⁵. Un agire morale costruito intorno alla singolarità della situazione, anche se interamente ed esclusivamente riferito ad essa, non è però destinato a rimanere chiuso nel soggetto agente e per esso unicamente valido. Si intravede una certa aspirazione all'universale che si ripropone come tensione all'universalizzazione del riferimento, cioè permane una ineliminabile dimensione normativa dell'esperienza morale che si manifesta nel riaffacciarsi della questione della *fondazione* dell'etica e del diritto. Afferma in merito Cantillo:

«L'azione dell'uomo, per essere e qualificarsi come tale – azione all'altezza della dignità dell'uomo – esige una norma, una misura, una *ratio* dell'atto. In mancanza di essa l'auto-fondazione dell'atto non sarebbe altro che il suo rinserrarsi nella puntualità e nell'immediatezza di una decisione e di un gesto assoluti e perciò prevaricatori»⁶.

La norma assume la funzione di salvaguardare insieme l'irriducibile individualità di ogni uomo e della singola azione e l'universalmente umano, consente cioè di tenere insieme la particolarità di un agire che è sempre in situazione e l'indispensabile riferimento ad un criterio, ad una misura che aspiri ad una più ampia validità. Con un'efficace formulazione di ispirazione rosminiana anche Piovani sostiene che la norma rivela

⁴ J. MARITAIN, *La filosofia Morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 195.

⁵ K. Jaspers, *Introduzione alla filosofia*, trad. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1959, p. 111.

⁶ G. Cantillo, *Fondabilità dell'etica*, in F. Botturi (a cura di), *Le ragioni del bene. Natura del bene e problema fondativo*, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 82.

di per sé una presenza metafisica nella natura umana. In questa avventura teoretica si trovano i caratteri nuovi del diritto, cioè *l'universalità* e la *concretezza*. La norma sta ad indicare per l'agire e per l'uomo stesso, che è il soggetto di un *dover essere*, ciò che non è ancora, ma che deve essere, *un termine ideale*, un essere ideale a cui deve aspirare e tendere l'esistente. In tal senso la norma è condizione essenziale del darsi stesso della libertà, della responsabilità e del diritto. In questa concezione, seppure la norma conserva la sua centralità in ordine alla responsabilità dell'uomo, si pone però la questione della *fondazione* dell'etica – non il fondamento – e della legalità, la questione cioè di una fondazione razionale che consenta il riconoscimento di norme, criteri o misure universali e intersoggettive della valutazione. Ma un'etica decorativa, che si appropria dei traguardi storici dell'*etica rivelata*, diventa pericolosa perché non fa capire cosa questa possa significare realmente. Di conseguenza, la legge morale si indurisce e diventa arrogante conservando solo l'impronta dei precetti comandati e li fa dimorare sul trono della *Ragion Pura*. Si tratta, come afferma ancora Cantillo,

«[...] di ricercare un fondamento dell'umano che non sia alle spalle della storia ma che emerga dalla storia stessa come dovere e come *telos*, una dimensione metafisica assolutamente non sganciata dall'esistenzialità, ma immersa in essa e capace perciò di orientarla in un incessante dinamismo di trascendimento»⁷.

In tal caso, ci sembra di capire che l'intelligibilità del *termine ideale* rimane nascosto nella storia e si presenta come *possibilità* dell'esperienza. Ad ogni modo, è indispensabile lo sforzo di riflettere sul significato della legalità e sulla sua ineliminabile connessione con la morale per contrastare non tanto

⁷ Cfr. G. Cantillo, *Natura umana e senso della storia*, Luciano, Napoli 2005.

l'idea, quanto la pratica nichilistica della politica come mero esercizio del potere e mero scontro di interessi particolari. Ma questa riflessione non può poi evitare di investire la questione più ampia di una complessiva visione dell'uomo e del mondo umano, di una antropologia entro cui si situano anche l'etica ed il diritto, la questione cioè del fondamento della legalità.

La ricerca novecentesca sull'etica, dunque, si trova polarizzata o sul versante di un'epistemologia moderna detronizzata o sul versante dell'ontologia classica che conserva i caratteri di una *philosophia perennis*, anche se molto contestata. Nel primo caso ritroviamo la filosofia ermeneutica che si preoccupa della condizione nella quale il soggetto pensante si trova in rapporto alla conoscenza; essa è intrisa di temporalità perché si basa su una coscienza radicalmente storica, esposta cioè alla storia ed alla sua azione in modo strutturale. Nell'altro caso, successivamente all'affievolimento e poi abbandono delle questioni epistemologiche, l'attenzione si sposta di nuovo sulle questioni di etica normativa, volta a determinare i criteri di scelta del bene e del male per poi applicarli ai concreti problemi etici.

A nostro giudizio la via metafisica di ispirazione aristotelico-tomista, cioè la via che postula la possibilità di fondare l'etica ed il diritto sulla natura e sulla struttura ontologica della persona umana, è ancora valida e convincente ed è qualcosa di più di una "semplificazione" poiché è un fatto che la vissuta esperienza morale ci insegna che non si può fare a meno del principio di universalità, del suo essere avvertito come dovere, che sentiamo come un inevitabile contraccolpo quando ci chiudiamo nel cerchio del nostro sé, del nostro egoismo. Si tratta pertanto di salvaguardare insieme con l'individualità e l'unicità dell'uomo – bisognosa certo di essere difesa di fronte alle tragiche esperienze

totalitarie novecentesche – anche l'elemento comune, universalmente umano, e insieme con la spontaneità e l'irripetibilità dell'azione anche l'indispensabile riferimento ad un criterio oggettivo di valutazione, ad un valore trascendente, che ne assicuri l'universale validità. Tale visione muove dalla convinzione che nell'uomo siano rintracciabili dei caratteri e delle proprietà che fondano una particolare considerazione e rispetto, in conseguenza del riconoscimento di uno *status* privilegiato nella gerarchia degli esseri e di una sua particolare dignità da cui scaturiscono immediatamente diritti e doveri. Sua caratteristica fondamentale è pertanto la derivazione, di ciò che si deve fare, dalla natura umana in quanto tale. All'interno di questa tradizione l'uomo è inteso nella sua integralità, insieme di corpo e di spirito, come persona che manifesta una sua dignità intrinseca da cui scaturiscono diritti e doveri. Questi, come manifestazione visibile e positiva del diritto naturale, si riverberano poi nella storia umana progressivamente ed in relazione alle capacità che l'umanità dei vari periodi storici ha di percepire gli immutabili precetti della legge naturale. L'uomo, dunque, è persona, dove persona dice collegamento alla razionalità e alla capacità di conoscere e di istituire un rapporto con la legge naturale; ed è proprio per questa sua capacità che all'uomo appartiene quella specifica dignità da cui immediatamente scaturiscono i suoi diritti e i suoi doveri. Maritain ha insistito molto sulla possibilità della riscoperta dell'Assoluto da parte dell'uomo contemporaneo attraverso la vita pratica, cioè proprio a partire dai suoi diritti.

Pur soffocata sotto la fitta cenere, dunque, la legge naturale non muta al mutar dei costumi del tempo perché fondata e partecipata dalla *lex aeterna*. Essa rimane come adagiata sul letto del fiume e ricompare ad ogni esondazione. Ciò sta ad indicare che

la natura umana non cambia per analogia o in rapporto al progresso tecnologico. La fede incondizionata nella tecnologia, lascia sempre insoddisfatti perché, ad esempio, non risolve il problema della salvezza dell'anima, nonostante il prolungamento della vita del corpo in modo artificiale. Se Dio ci ha creati per un atto di Amore e liberamente, mentre l'uomo inventa oggetti perché siano assoggettabili, allora la realtà della relazione con Dio non è più necessaria. La relazione dell'uomo con le sue "cose" è necessitata da un intento di dominio, perché tutto sia riconducibile al suo inventore. Per giungere a tale scopo, la *nuova fede* nel progresso tecnologico piega e modella l'uomo, come avviene col metallo nelle fornaci alle alte temperature, perché poi diventi manipolabile. Un'etica senza fondamento, ecco cosa serve per qualificare la "libertà da" ogni cosa! L'esigenza legittima di dare risposte adeguate ai mondi moderni, rivela al fondo quella fedeltà inconsapevole alla verità sepolta sotto le macerie del dopo terremoto della scoperta della *soggettività*. Insomma, la domanda è ben posta ma le molteplici risposte sono quanto meno discutibili.

Nella trattazione che segue prenderemo in esame specialmente le opere del periodo americano – dal 1940 al 1960, tranne la parentesi del 1944-48 come ambasciatore presso la Santa Sede – durante il quale il filosofo francese approfondisce i temi propri della filosofia del diritto. Egli insegna in varie università americane: Toronto, Pennsylvania, Princeton, Columbia, Chicago, Yale ecc., e appartengono a questo periodo importanti testi come: *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942), *La personne et le bien commun* (1947), *Man and State* (1951), *Le philosophe dans la cité* (1960), *La philosophie morale* (1960). Il suo pensiero è molto vasto e, per tale natura, vedremo come i prodromi della filosofia del diritto siano rintracciabili in opere precedenti che preparano i

temi tipici quali: la persona, il personalismo comunitario, la questione dell'autorità, la democrazia, l'arte giuridica, le questioni politiche.

Abbiamo ritenuto opportuno suddividere il percorso filosofico di Jacques Maritain in tre periodi, ove si narrano i fondamenti filosofici del pensatore sia per quanto riguarda la concezione personalista dell'uomo, sia per quanto riguarda la dottrina tomista su cui è stata ampliata e rinnovata la concezione della legge naturale ed evidenziata la razionalità del diritto naturale, sia per quanto attiene la prospettiva possibile per una politica più umana. Ciò è suscettibile di molte critiche ma, comunque, è stato reso necessario per abbordare la vastità del pensiero del filosofo francese in funzione della presente ricerca. Ad una diversa analisi i periodi potrebbero essere addirittura cinque⁸, senza, però, che sia messo in questione l'impianto originario che ha contraddistinto tutta l'opera dello studioso: la restaurazione dell'intelligenza umana, attraverso la ricerca della Verità e la riscoperta dell'Assoluto.

⁸ F. Gabrielli, *I fondamenti dei diritti dell'uomo nel pensiero giuridico di Jacques Maritain*, Sovera Editore, Roma 2000, pp. 18-19.

Parte Prima: *la persona*

CAPITOLO I

1.1 Il percorso filosofico di Jacques Maritain

«L'ideale supremo cui deve tendere l'opera politica e sociale dell'umanità è l'inaugurazione di una città fraterna, la quale non comporta la speranza che tutti gli uomini saranno un giorno perfetti sulla terra e si ameranno fraternamente, ma la speranza che lo stato esistenziale della vita umana e le strutture della civiltà si avvicineranno sempre più alla perfezione, la cui misura è la giustizia e l'amicizia».

J. Maritain

Jacques Maritain fu sicuramente uno dei più importanti filosofi *cristiani* del secolo trascorso, che seppe rivestire di autenticità la sua appartenenza alla Chiesa cattolica, dal momento che, al di là dell'ispirazione fondamentale orientata da una fede rinnovata, genuina, perfino straordinaria, Maritain rimase un filosofo e non fece mai della filosofia un travestimento per contrabbandare una teologia dogmatica.

Sono essenzialmente due le peculiarità che contraddistinguono la filosofia maritainiana: essa risulta caratterizzata per un verso da unitarietà di ispirazione e per altro verso da articolazione di percorso. Infatti, nell'itinerario speculativo di Maritain possono essere individuati tre periodi diversi e, insieme, può essere rintracciato un filo conduttore che li accomuna. La costante è data dal fatto che Maritain si caratterizza come *antimoderno* (titolo di una delle sue prime opere), nel senso che sviluppa una decisa critica alla modernità che, peraltro, non gli impedisce di coglierne gli aspetti positivi, di operare cioè una valutazione che ne mette in luce non solo le “verità impazzite”, ma

anche i “guadagni storici”. Infatti, non la sua valida esigenza di umanesimo, ma il suo carattere antropocentrico è ciò che Maritain critica. Pertanto, il suo programma può essere sintetizzato con il titolo di un'altra sua opera, *Umanesimo integrale* (1936): si tratta di un umanesimo antimoderno che attraversa la modernità pervenendo alla ultra-modernità, operando così una serie di acquisizioni oltre che di rifiuti.

Quest'opera di discernimento è effettuata grazie al tomismo, inteso come una filosofia cristiana che, ispirandosi a Tommaso, è capace di accogliere e assimilare le anime di verità che si trovano nella cultura moderna e che, liberate dalla loro caratterizzazione immanentistica (o antropocentrica), sono conciliate con altre acquisizioni classiche, producendo un'inedita sintesi che va al di là del *pre-moderno* e del *moderno* e caratterizza la posizione maritainiana come *ultra-moderna* (una filosofia per i tempi nuovi). «Così va inteso l'umanesimo integrale, che è prima di tutto valorizzazione dell'uomo in termini di integralità dell'uomo in termini di *integralità antropologica* e *integrazione assiologica*. Si tratta infatti di un umanesimo che vuole porre al centro dell'attenzione tutto l'uomo, e dunque essere rispettoso dell'integralità della persona umana, valorizzare quanto vi è di positivo nelle diverse concezioni dell'uomo realizzando una loro feconda integrazione. È questo il duplice significato dell'aggettivo *integrale* con cui Maritain qualifica il suo umanesimo, connotato come un *ideale storico concreto* da individuare attraverso una *pars destruens* (la critica alla «tragedia dell'umanesimo») e una *pars construens* (la proposta di una nuova cristianità)⁹.

La *continuità* del pensiero maritainiano la si può cogliere nonostante la *diversità* dei momenti in cui si articola. Tre sono

⁹ G. FORNERO e S. TASSINARI, *Le filosofie del Novecento*, Mondadori, Milano 2002.

quelli fondamentali: il primo si colloca negli anni Dieci e Venti del Novecento; il secondo va dagli anni Trenta agli anni Cinquanta; il terzo comprende gli anni Sessanta e Settanta. È nella prima fase, quella giovanile che va dal 1900 al 1906 e comprende anche il momento della conversione al cattolicesimo, avvenuta nel 1905, che ebbero importanza pensatori come Charles Péguy, Henri Bergson e Léon Bloy.

Nel primo periodo, in cui la critica è svolta soprattutto contro il positivismo e l'idealismo, Maritain contribuì alla rinascita del tomismo essenzialmente con tre lavori: *La filosofia bergsoniana* nel 1913, *Introduzione alla filosofia* del 1920 e *Antimoderno*, del 1922, *Tre Riformatori*, del 1925. Fu un periodo caratterizzato dalla vicinanza al movimento reazionario *Action française* di Charles Maurras, che aveva affermato l'esigenza di ripulire il Vangelo "dal suo veleno rivoluzionario". La sua collaborazione alla «Revue Universelle» prossima al movimento, come lui stesso scrive ad H. Bars, fu solo occasionale, perché la rubrica da lui tenuta fu direttamente sotto la sua responsabilità; non fu mai iscritto. Maritain abbandonò Maurras nel 1926, *dopo* la condanna pronunciata da Pio XI nei confronti di *Action française*. Ma questa svolta non è da considerare come un atto di obbedienza alla gerarchia ecclesiastica. Fu invece il frutto di una riflessione sul senso del cristianesimo e del Vangelo che finì con l'andare ben oltre le posizioni moderate di Pio XI.

Nel secondo periodo la critica riguarda per un verso l'individualismo (borghese) e per altro verso il collettivismo (marxista), e la proposta è quella di una nuova cristianità. Escono le opere della maturità: oltre a *Religione e cultura* (1930), Maritain pubblicò *Distinguere per unire: o i gradi del sapere* (1932) – in cui propone una metafisica e una epistemologia a carattere marcatamente esistenziali, che superino sia l'ontologismo assoluto,

sia lo scientismo relativistico – e *Umanesimo integrale* del 1936, sicuramente l'opera più famosa.

Nel terzo periodo la critica concerne il relativismo e il nichilismo e la proposta va in direzione della liberazione dell'intelligenza e di una nuova spiritualità. Sono di questo periodo le opere scritte da Maritain negli Stati Uniti dove si trasferì con la moglie Raissa Oumançoff, a causa delle persecuzioni razziali naziste. Pubblicò *I diritti dell'uomo e la legge naturale* (1942), *Da Bergson a Tommaso d'Aquino* (1944), *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente* (1947), *La persona e il bene comune* (1947). Il lungo soggiorno americano, durato fino al 1960, fu solo brevemente interrotto dal 1944 al 1948, quando Maritain fu ambasciatore della Francia libera presso la Santa Sede. Nel 1951 uscì il libro di filosofia politica *L'uomo e lo Stato* che rappresenta la *summa* del pensiero politico di Maritain e che poneva con forza il problema dell'inscindibilità del rapporto tra democrazia ed educazione, sviluppando insieme una critica nei confronti della *pseudodemocrazia* nonché una evidenziazione del carattere *cristiano* della democrazia moderna.

L'ultimo periodo della vita di Maritain fu segnato dal ritiro presso i Piccoli fratelli di Gesù a Tolosa. Durante il Concilio ecumenico Vaticano II fu più volte interpellato da Paolo VI per la migliore definizione di alcune importanti questioni teologiche. Alla fine dei lavori conciliari ricevette il Messaggio del Concilio destinato agli intellettuali di tutto il mondo. Nel 1966, Maritain pubblicò *Il contadino della Garonna*, un'importante riflessione sul Concilio e sulle prospettive post-conciliari. Morì a Tolosa nel 1973.

1.2 Maritain antimoderno: contro l'individualismo e il collettivismo

Nel 1982, l'Università Cattolica di Milano organizzò un convegno su Maritain e, nell'occasione, Giovanni Paolo II inviò un messaggio nel quale si esprimeva un generoso e ponderato riconoscimento del valore e dell'importanza del pensiero di Maritain, centrato su caratteri quali il *primato* della sfera spirituale, l'affermazione dei diritti della persona e la ricerca dei mezzi di azione corrispondenti alla dignità umana. «Senza dubbio - osservava Nicola Abbagnano - questi temi sono anche quelli sui quali oggi lavora la filosofia laica positiva, cioè quella che non si chiude nella critica distruttiva della società contemporanea o nell'attesa dell'Apocalisse. Solo che Maritain scelse come punto di riferimento costante per lo sviluppo di quei temi la filosofia di San Tommaso che, con il suo solido realismo, gli forniva un appoggio sicuro contro tutte le negazioni e le intemperanze».¹⁰

La scelta tomista di Maritain può essere ovviamente valutata in modi diversi, non ultimo quello dell'assoluta *inattualità* e *antimodernità* di un pensiero cresciuto in epoca medioevale. E ciò anche alla luce del fatto che nella Chiesa cattolica, ma non solo, la filosofia di San Tommaso ha cessato di essere la sola filosofia ammessa dall'autorità religiosa. «Eppure - osserva ancora Abbagnano - il richiamo a San Tommaso o a certi punti cardine della sua dottrina, è valso spesso, e ancora vale, a impedire gli scantonamenti teologici o a limitarne gli effetti negativi sulla fede religiosa. A rendere più efficace questo richiamo hanno contribuito soprattutto pensatori cattolici che hanno visto nel tomismo, non già l'antitesi alla filosofia moderna ma un modo per comprenderla e

¹⁰ N. ABBAGNANO, *La saggezza della filosofia*, Rusconi, Milano 1993.

valutarla, cogliendone gli insegnamenti essenziali. Maritain si può ritenere difatti il miglior mediatore che la filosofia cattolica abbia avuto con la filosofia laica contemporanea».¹¹

Maritain ha negato l'idealismo e l'immanentismo, rifiutando così di riconoscere nella soggettività umana una sorta di *principio* creatore del mondo.

Scegliendo il "realismo critico", non ha fatto altro che porre come solida base di ogni conoscenza valida la realtà oggettiva così come si manifesta all'uomo. Maritain riscopre un'epistemologia che riabilita l'intelletto.

I compiti della filosofia erano, per Maritain, risolvibili nella: «conoscenza scientifica che, mediante la luce naturale della ragione, considera le cause prime o le ragioni più alte di ogni cosa»¹². «San Tommaso e Aristotele (al quale San Tommaso si ispirava) sono, perciò, secondo Maritain, i maestri filosofici che non subiranno tramonti finché l'uomo vorrà porre su solide basi, non solo la sua conoscenza, ma l'intera sua vita spirituale. E da questo punto di vista - prosegue Abbagnano - il tomismo non è un sistema chiuso da prendere o lasciare ma una saggezza essenzialmente aperta e senza frontiere che può affrontare ogni nuovo problema che nel campo della conoscenza o della vita si presenti all'uomo. Esso non si oppone alla scienza, ma dal suo canto la scienza, con tutti i suoi progressi e le sue innovazioni, non può contraddirlo perché parte dal riconoscimento preventivo della realtà dei suoi soggetti: riconoscimento che è per l'appunto il realismo tomistico»¹³.

¹¹ *ivi*

¹² J. MARITAIN, *Introduzione alla filosofia*, Città Armoniosa 1981.

¹³ N. ABBAGNANO, *La saggezza della filosofia*, op. cit.

L'approccio antimoderno non sfocia in Maritain in un'affermazione dogmatica del tomismo, ma pretende di pervenire ad un superamento *ultramoderno* delle aporie e dei limiti del pensiero moderno da Cartesio in poi. *L'Antimoderno* di Maritain diventa così: «una filosofia per i tempi nuovi».

La presa di posizione antimoderna di Maritain si caratterizza come reazione alle culture della *separazione e dell'identità*. Maritain imputa la separazione ai *tre riformatori*: Lutero, Cartesio e Rousseau. Secondo Maritain, essi hanno separato e contrapposto, rispettivamente, natura e grazia, ragione e fede, natura e ragione. Quanto all'identità, è evidente per Maritain che essa sia opera dell'idealismo e del positivismo congiunti. Il tomismo è in grado di difendere l'uomo e la persona dal rischio dell'individualismo e dal pericolo di ogni forma di trascendentalismo. In questa prima fase la concezione maritainiana è essenzialmente anti-individualista (contro i tre riformatori) per un verso e anti-monista (contro l'idealismo e il positivismo) per l'altro.

In un secondo tempo, specie dopo l'allontanamento dall'organizzazione reazionaria di Maurras, Maritain è impegnato contro gli imperialismi culturali antichi e moderni e contro i totalitarismi ideologici di destra e di sinistra: si viene precisando come antitotalitario, ugualmente critico sia dell'ideologismo fascista che del comunismo. «Maritain propone un'epistemologia e una metafisica essenziali, improntate a un pluralismo noetico e realistico alternativo nei confronti dell'ontologismo classico e dello scientismo moderno, sia dell'idealismo e del positivismo, e si fa assertore di un personalismo che, caratterizzato in senso solidaristico, va inteso come difesa della dimensione individuale contro il collettivismo, e della dimensione comunitaria contro ogni deriva individualistica, quindi come valida alternativa al

liberalismo e al socialismo, che approdano, nei loro esiti estremi, al totalitarismo nazista e sovietico»¹⁴.

Dunque, *nelle tre fasi* dell'itinerario maritainiano troviamo prima un'impostazione prevalentemente anti-individualistica, poi anti-ideologica e infine anti-relativistica: di volta in volta si è configurato un bivio, di cui una delle due possibilità è quella umanistica in opposizione rispettivamente all'individualismo, all'ideologismo e al nichilismo. Tre espressioni, queste, che a ben vedere hanno qualcosa in comune: l'incapacità di tenere insieme elementi che, invece, sono coesenziali: la verità e la libertà, senza le quali l'idea stessa di persona è compromessa. Da parte di Maritain c'è dunque il rifiuto dell'enfatizzazione dell'individuo (come nei tre riformatori), dello Stato (come nei totalitarismi) e della massa (come nella società dei consumi): la persona è più che l'individuo egocentrico, è più che lo Stato totalitario, è più che la società massificata. La persona è soggetto, che "ha fame e sete dell'essere" ed è impegnato nella "conquista della libertà". Da quanto detto, dovrebbe risultare chiaro come Maritain, dagli anni Venti agli anni Trenta agli anni Sessanta, sia stato impegnato in un'inedita riproposta del tomismo, finalizzata a rendere possibile una conciliazione di pre-moderno e moderno (in quello che l'uno e l'altro hanno di positivo) per una concreta difesa della persona umana nei diversi campi del conoscere, dell'agire e del fare.

Comprendiamo, così, come per uno starno gioco del destino il «collettivismo» si trovi diffuso, sotto mentite spoglie, in un ordinamento giuridico che privilegia la decisione *hic et nunc* e non il valore, pur riabilitando in qualche maniera l'*intenzione* che,

¹⁴ G. FORNERO e S. TASSINARI, *Le filosofie del Novecento*, Mondadori, Milano 2002.

con Hegel, era stata smarrita! Ora, se il diritto persegue un risultato collettivo, il valore viene assicurato relativizzandolo in una dimensione pluralista. Dall'altro lato, l'«individualismo» viene premiato col successo attraverso un'economia liberista, in cui il primo profitto è di far profittare sé stessi. Così, ci troviamo dinanzi ad uno straordinario sistema monodimensionale in cui le due facce della stessa medaglia si fondono in una linea retta.

Per avere un'idea più chiara di ciò che accade nell'epoca presente ce ne offre un quadro perfetto il titolo maritainiano: «La Legge Naturale Vendicativa», in cui le due visioni della società e del mondo, che per un cinquantennio sono rimaste separate, vengono *felicemente* rappresentate oggi dalla più grande contraddizione esistente: la Cina contemporanea, un paese con due regimi, collettivista e capitalista allo stesso tempo.

Questa post-modernità indecifrabile non è altro che una modernità realizzatasi in tutte le sue contrapposizioni e contraddizioni.

1.3 Il Personalismo e i Personalisti degli anni '30

A causa dell'ampiezza argomentativa del tema, non è facile dare una risposta definitiva riguardo alla possibile definizione da dare al *fenomeno personalistico*. Forse siamo più in grado di definire ciò che non fu e che non è, nella nostra attualità, rappresentativo del movimento personalista europeo. La punta dell'iceberg dell'argomento consiste nel definire le *matrici speculative* del movimento personalista.

J. Maritain scriveva: «Nulla sarebbe più falso che parlare del personalismo come di una scuola o di una dottrina. È un fenomeno di reazione contro due opposti errori (*totalitarismo ed individualismo*), ed è fenomeno inevitabilmente molto misto. Non

c'è una dottrina personalistica, ma ci sono *aspirazioni personalistiche* e una buona dozzina di dottrine personalistiche, che non hanno talvolta in comune se non la parola persona e delle quali alcune tendono più o meno verso uno degli errori contrari tra i quali sono situate. Ci sono personalismi a tendenza *nietzschiana* e personalismi a tendenze *proudhoniane*, personalismi che tendono alla dittatura e personalismi che tendono all'anarchia. Una delle preoccupazioni del personalismo tomista è di evitare l'uno o l'altro eccesso».

Non dottrina ma *aspirazione*, non una filosofia, non un'ideologia, ma semmai una *anti-ideologia*, un *fenomeno di reazione*. Jean Lacroix segue Maritain in questo percorso ricostruttivo e si manifesta attraverso il saggio *Le personalisme comme anti-idéologie*, riaprendo il problema dell'identità dello stesso personalismo. «Per Lacroix il personalismo è espressione di un modo *pre-comprensivo*, potremmo dire usando l'espressione nel senso in cui l'usa Ricoeur, un mondo che *urge nell'esistenza*, un *mondo della vita* da cui nasce la filosofia ma che ancora non è filosofia».¹⁵

Preliminarmente, abbiamo detto che il problema centrale è quello che investe “l'idea di persona”, al quale è connesso l'espressione tecnica – della storiografia filosofica – “personalismo”, che può essere inteso in due accezioni diverse.

La sintesi di Armando Rigobello ci aiuta a concentrare l'attenzione, per poter dare una definizione del personalismo, su due punti importanti del discorso: in primo luogo – egli scrive –, *personalismo* può indicare una filosofia il cui centro teoretico è costituito dalla *persona*, che diviene in tal modo un'intuizione metafisica originaria. Da questo centro teoretico discende un

¹⁵ A. RIGOBELLO, *Il Personalismo*, Città Nuova, Roma 1978, pag. 14.

universo di valori morali, di programmi, di interventi pratici, che caratterizzano il personalismo nei suoi aspetti più noti, come dottrina etica, sociale e politica. In tal senso si può parlare di un filone del discorso filosofico che inizia come chiarimento dell'esperienza originaria, come esperienza della realtà personale. La prospettiva di Emmanuel Mounier in Francia e di Luigi Stefanini in Italia appartengono al personalismo inteso in questa prima accezione.

In secondo luogo, *personalismo* indica una filosofia ove la persona trova un suo riconoscimento teoretico ed etico di grande rilievo senza avere, però, una sua posizione originaria. *L'inizio del filosofare è un discorso intorno all'essere*. La dottrina di Jacques Maritain o quella, ricca di echi rosminiani di Michele Federico Sciacca, si inscrivono nel concetto di personalismo conforme a questa seconda accezione.¹⁶

Rigobello coglie il senso di essenzialità del concetto di personalismo soprattutto nella *distinzione-unità* tra la valenza teoretica e metafisica e quella della praticità esistenziale. Soprattutto su quest'ultima cade l'attenzione dell'autore. Sarà di grande importanza quest'ultima valutazione sulla *natura teorico-pratica* del personalismo che si ricongiungerà all'aspetto pedagogico, essendo la pedagogia una disciplina che può vantare la stessa duplice valenza.

Teoretica ed etica si incontrano nel postulato personalista del *primato della persona sull'individuo*, tema tanto caro a Emmanuel Mounier e a tutto il personalismo di stampo cattolico che ne seguirà. *Agire secondo coscienza* sarà il primo imperativo del personalismo morale.

¹⁶ A. RIGOBELLO, *ivi* p. 15.

Il *Personalismo*, come fenomeno storico, nasce in Francia con Emmanuel Mounier (1905-1950) e la rivista da lui concepita: «*Esprit*», il cui primo numero esce nell'ottobre del 1932.

Nel mezzo delle due guerre la situazione politica, economica e culturale dell'Europa si trova nella crisi più profonda anche a seguito del *crack* di Wall Street del 1929 «che ha sonato – afferma Mounier – cupamente la fine della prosperità europea». «Il Personalismo – scrive Jean Lacroix – vorrebbe in qualche modo porsi come successore delle filosofie dell'io per rituffarle nel mondo fisico e sociale». Mounier e la sua rivista si inseriscono in questo contesto, in cui urge una ricostruzione del modello umano. Mounier indica nella *persona* il termine risolutivo di riferimento e di confronto.

Di fronte al male economico e morale alcuni giovani pensarono dunque che la via d'uscita dal “disordine stabilito” consistesse non in una rivoluzione economica che ignorasse i fondamenti morali e religiosi della crisi, né in una rivoluzione puramente spirituale disinteressata ai drammi che intessono le effettive vicende storiche, quanto piuttosto nella teorizzazione e nella costruzione di una “comunità di persone”. Dunque, una “rivoluzione personalista e comunitaria” basata su tre idee fondamentali:

- a. Istituzioni comunitarie che permettano all'uomo di inserirsi e di svilupparsi in seno agli “organismi intermedi”;
- b. un'economia al servizio dell' uomo;
- c. un internazionalismo personalista.

Per questo *Esprit* non fu soltanto il punto di raccolta dei contributi teorici dei Personalisti, ma anche il centro di irradiazione di una serie di iniziative politiche come quella a favore dei repubblicani spagnoli, la breve posizione d'attesa verso il governo

di Vichy e poi, invece, il passaggio alla Resistenza, o l'altra dell'appoggio alla libertà algerina e poi ancora – dopo la morte di Mounier – alla rivoluzione ungherese (1956). In ogni caso, il Personalismo nacque per testimoniare sempre e in ogni caso *la verità* e non poteva legarsi, e non si legò, ai particolarismi tattici di un partito o di un altro. Esso si sviluppò come *movimento*, fatto di idee, critiche, stimoli, di controversie e di iniziative, e non intese mai sclerotizzarsi in un partito bloccato in una ideologia fissa e imprigionata negli apparati burocratici. È questo che ci fa capire Mounier quando afferma che: «il Personalismo è una filosofia; non è un semplice atteggiamento. È una filosofia, ma non un sistema».

Ma chi erano questi *giovani* che pensavano tutte queste cose? Da chi era costituito, insomma, il gruppo di *Esprit*? La rivista era nata dopo laboriosi incontri tenutisi a Meudon tra Mounier, Georges Izard, André Dèlèage, e vi collaborarono Jean Lacroix, André Philip, René Biot, Pierre Vérité, Pierre-Aimé Touchard. Ricordiamo anche la presenza partecipante di Jacques Maritain e Paul-Louis Landsberg.¹⁷

È chiaro che nel primo nascere dell'apporto del personalismo non fu difficile confondere tale Movimento di ispirazione cristiana con una sorta di politicizzazione dello stesso, vista soprattutto la delicatezza del momento storico. J. Conilh afferma che la rivista nacque con l'intento di «ispirare, risvegliare e riunire il più gran numero di persone, in uno spirito di universalità, per testimoniare la verità in ogni circostanza e non poteva quindi legarsi al particolarismo tattico di un movimento politico, per generoso che fosse»¹⁸.

¹⁷ Sia per le traduzioni in lingua italiana, sia per la letteratura critica si veda: A. Rigobello, *Il Personalismo e Mounier*, in *Questioni*, cit., vol. V., pp. 355-384. Inoltre: AA. VV., *Persona e norma nell'esperienza morale*, a cura di A. Rigobello, Japadre, L'Aquila 1982.

¹⁸ J. CONILH, *Emmanuel Mounier*, trad. it., Roma 1967, p. 17.

Tracciare la storia del personalismo in generale significa sostanzialmente ripercorrere l'intera storia del pensiero cristiano (e non solo di esso, perché vi è un personalismo laico ed un personalismo ebraico). Ma l'aggettivo "comunitario" aggiunto al termine personalismo fa soprattutto riferimento ad una specifica stagione, ad una grande stagione di pensiero, quella che si svolse soprattutto nel ventennio 1930-1950 e i cui punti rispettivamente iniziale e terminale potrebbero essere considerati il primo numero della rivista di Mounier, «Esprit» (ottobre 1932) e *L'uomo e lo Stato* (1951) di Jacques Maritain. In questo ventennio compaiono i capisaldi della letteratura personalista quali: *Umanesimo integrale* di Maritain (1936), il *Manifesto a servizio del personalismo* (1936), la rivista «Principî» di Giorgio La Pira (1939-1940); si succedono eventi come la drammatica esperienza della resistenza, spirituale e morale prima ancora che politica e militare, al fascismo e al nazismo, e subito dopo la non meno feconda fase dell'elaborazione delle Carte costituzionali dell'Europa del dopoguerra.

Il movimento del Personalismo trova dunque i suoi natali in Francia ma, sebbene a volte con peculiarità distinte legate ai contesti in cui si diffuse, ebbe ben presto una importante espansione in tutta Europa e in particolare in Italia, Spagna e Polonia.

1.4 Breve storia della nozione di Persona

«[...] *persona non è colui che ha certe proprietà o compie certe azioni, ma ogni uomo che **esiste** in un corpo*».

Laura Palazzani

La *persona*, come si sa, ha illustri natali - teatrali, filosofici, teologici - su cui si sono intrattenute schiere nobili di pensatori, che qui ci occupiamo solo di richiamare di volta in volta. Ma bisogna dire che essa conosce, col personalismo mounieriano (e sulla scia di alcune coordinate di pensiero ben radicate in Nikolaj Berdjaev), un preciso mutamento di paradigma, una svolta. Questa svolta costituisce *l'atto di nascita*, iscritto all'anagrafe della storia della filosofia, con il quale la *persona* acquisisce la condizione di possibilità e di visibilità. Se si fosse mancato questo appuntamento con la storia, probabilmente la *persona* si sarebbe per sempre diluita nel concetto disordinato di *individuo*. Nel corso dei secoli, si è passati dal paradigma *sostantivo* al paradigma *soggettivo* e, da qui, lungo lo svilupparsi di un paradigma *fenomenologico*, al paradigma *esistenziale* dell'*esserci concreto del sé*.

Il problema vero è la *persona*, che gran parte della vulgata ha ridotto al *dover essere*. Una tale *persona* diventa un concetto speculativamente neutro, per non dire insignificante. Si dissolve nell'ovvietà, nella finzione manieristica del sentimentalismo celebrativo, per poi divenire scientificamente inutilizzabile.

Nel dizionario francese di filosofia di *André Lalande*, pubblicato a Parigi nel 1926, alla voce *Personne*, si rinvencono tre significati che circoscrivono il concetto all'interno di qualità che attengono all'uomo - si può dire - nel pieno sviluppo delle sue facoltà. Oltre l'accezione classica ricavata dal latino *persona* come maschera teatrale, ritroviamo al punto A: la *persona morale*, quale essere individuale, in tanto che esso possiede le caratteristiche che

gli permettono di partecipare alla società intellettuale e morale degli spiriti; al punto B: troviamo la *persona fisica*, quale manifestazione “fenomenologica” della persona morale; e al punto C: si legge della *persona giuridica*, cioè essere che possiede dei diritti o dei doveri determinati dalla legge. In tale ultimo orizzonte di senso la persona è determinata dalla volontà del legislatore.

Il tema che intendiamo trattare affronta alcune controversie presenti lungo tutta la storia della filosofia, che, in qualche modo, toccano anche l’area etica, per il suo stretto legame con la filosofia. I punti più importanti, che determinano lo scorrere dell’argomento, potrebbero essere sintetizzati in alcuni scogli che affiorano lungo la storia del pensiero e che determinano l’acuirsi della problematica legata al concetto di *persona*. Anzitutto il binomio dualistico individuo-persona, che, a partire dall’età classica, giunge sino ai nostri tempi, al *postmoderno* e all’attuale considerazione che vede spesso fraintendere il termine-concetto *persona* e che lo sostituisce al principio di individualità, che nella storia ha matrici assai differenti e postulati che si rifanno alla sola dimensione “materiale” dell’*humanum*. La realtà ellenica non presentava ancora questa accezione e differenziazione concettuale, per questo non possiamo trovare nella cultura greco-romana il principio di personalità così come lo intendiamo noi o come lo hanno inteso in epoca medioevale, soprattutto a partire da Tommaso d’Aquino in poi. I greci usavano semplicemente il termine *pròsopon* per descrivere quella realtà della persona legata alla “maschera” del teatro e San Tommaso quando spiega la derivazione del termine ricorda che questo è assunto da quella cultura antica e che il suo significato stava nel *per-sonare* (suono emesso dalla voce all’interno della maschera, *pròsopon* appunto). Certo, era solo un termine utilizzato per descrivere una condizione ma non ancora un concetto racchiudente un microcosmo spirituale. Per i greci, infatti,

erano persone solo coloro che appartenevano ad un ceto sociale distinto, i figli legittimi di Roma e della Grecia, mentre si ricalcava che «*servus non habet personam*» e che l'uomo era più persona della donna, l'anziano lo era più del giovane, ecc. Il merito del cambiamento radicale di questa impostazione ellenica lo si deve al cristianesimo primitivo, il quale soppianta completamente l'idea classica e la distinzione per ceto d'appartenenza, annunciando per gli schiavi una liberazione morale, una rivalutazione della persona e dichiarando il principio di libertà morale (dovuta al primato della coscienza) anche se essi mantenevano la loro condizione giuridica di schiavi.

Comincia in questo modo il lungo percorso della storia di un concetto nuovo, che si distingue dal principio che determina ogni individualità. Tommaso d'Aquino riprende la descrizione di Severino Boezio (nel *Contra Eutichen et Nestorium*, 500 d.C. circa) che definiva così la persona: «*Personam est rationalis naturae, individua substantia*». L'Aquinate si sofferma soprattutto a considerare ciò che distingue l'individualità dal principio che determina la persona in quanto tale e cioè la sua *natura razionale*, poiché l'individualità la posseggono tutti gli altri esseri materiali. Per questo Tommaso afferma che «*la persona è quanto di più perfetto si trovi nella natura*». Tommaso ricapitola il pensiero dei Padri della Chiesa e supera persino il concetto di Hypostasis annunciato da S. Agostino. *Per analogiam* la persona umana è riflesso del processo personale della Trinità e ne gode i medesimi schemi nella dimensione dell'alterità, della reciprocità e della co-appartenenza. (Agostino, *De Trinitate*).

Superato il dualismo individuo-persona? Purtroppo no, perché permane sempre nella storia del pensiero una sottile differenza, la cui punta dell'iceberg risiede nella concezione dell'individuo

immesso nella dimensione collettiva, risultato delle analisi di diversi moderne correnti filosofiche.

Altro scoglio da superare è rilevato nel dualismo *teoria-prassi*. Nascono in epoca moderna, soprattutto immediatamente prima e dopo la Prima Guerra, i sostenitori del concetto per cui ogni comprensione avviene attraverso la prassi (un concetto di aristotelica memoria). L'esperienza determina la strada per la comprensione anche teoretica. Nasce in America il *Pragmatismo* di Pierce e James, a cui si lega il filosofo e pedagogista Dewey. Questi, trasformò questa corrente filosofica in una sorta di filosofia etico - pedagogica che influì molto sulla politica sociale americana. Egli scelse di chiamare la sua filosofia *Strumentalismo*, la quale si differenzia, innanzitutto, dall'Empirismo classico per il fondamentale concetto di *esperienza*. L'esperienza non si riduce né ad uno stato di coscienza né alla conoscenza, seppur questa sia parte dell'esperienza stessa. Essa è idea *onnicomprensiva* che si traduce nell'esistenza stessa.

Nascono nuove forme di *idealismo*, soprattutto nell'*attualismo* di Giovanni Gentile, tutte a sostenere la dimensione di un sapere pratico. In questo tipo di approcci, il concetto di persona viene a essere attaccato alla sua radice, soprattutto nella perdita di una dimensione metafisica, propria del principio di personalità, che supera appunto la materialità-praticità dell'individuo. Dunque la domanda che ci viene spontanea nell'affrontare tale argomento potrebbe essere la seguente: alla persona necessita solo la dimensione teoretica per fondare postulati su sé stessa, o può trovare la sua interpretazione anche nella prassi vissuta?

Scartando l'idea-pericolo proposta dalla filosofia deweyana (secondo cui per l'uomo non esiste un fine ultimo, fondamento questo dell'etica laica), superando la dimensione

dell'unico rapporto accettato da questa filosofia (e cioè il legame uomo-natura), differenziandoci sia dall'apporto dell'attualismo gentiliano (secondo cui, ripercorrendo la strada di Hegel, *verum et factum convertuntur*, e dunque si privilegia una filosofia dell'atto), sia da una dialettica sull'azione dell'uomo che fonda i presupposti per la sua interpretazione (ermeneutica dell'azione); andando oltre, dunque, troviamo il sorgere di una reazione a tutto questo: il *personalismo* di Emmanuel Mounier, di Jacques Maritain (in Francia), di Luigi Stefanini, di Flores D'Arcais (in Italia). Reazione assai positiva, visti i presupposti di ricostruzione dell'identità personale attraverso la reazione ai fenomeni dell'immediato secondo Dopoguerra. Il personalismo ristabilisce la differenza e il primato della persona sull'individuo, rivendicando una dimensione teoretica nella considerazione del concetto di persona. Inizialmente la cosa appare abbastanza marcata e tutti gli autori del personalismo di stampo mounieriano evidenzieranno questa dimensione teorica che supera anche ogni considerazione umana. In una frase molto bella Mounier così definisce la persona: «La Persona è al di là, al di là della coscienza, e al di là del tempo, è una unità data, non costituita, più vasta delle visioni che io ne ho, più intima delle ricostruzioni da me tentate. Essa è una presenza in me».¹⁹

Lo svilupparsi, in epoca contemporanea e postmoderna, di un personalismo che tenta una sintesi equilibrata ci offre la possibilità di rispondere alla domanda precedente sulla duplice valenza teorico-pratica nell'opera di ricostruzione del concetto di persona. I nuovi autori impegnati in questa ricerca, soprattutto Armando Rigobello (discepolo di Luigi Stefanini), tentano una

¹⁹ E. MOUNIER, *Rivoluzione personalistica e comunitaria*, trad. it., Milano 1955, pp. 80-81.

rivalutazione dell'aspetto *fenomenologico e metafisico* della persona, definendo i confini tra ciò che è teorico e ciò che è prassi, ma valutando una possibile visione unitaria e totale della persona, che accolga la dimensione della *co-appartenenza*, di una ontologia personalistica già annunciata da Mounier, e dell'aspetto di *relazionalità-alterità*: è questa una nuova visione della persona che non può rinunciare all'impalcatura teorica, ma che riconosce nella prassi la possibilità di attuazione di ogni enunciato teorico. Nuova bussola ermeneutica che ci aiuta a sostenere l'unicità di ogni persona, la sua *Humanitas* insostituibile e la possibilità di vedere in ogni singola persona *lo specchio di ogni umanità*.

1.5 Ontologia della persona

È opportuno, prima di procedere nella trattazione della filosofia del diritto in Maritain, operare una digressione sul concetto classico di *persona*, ancora in uso nell'attuale dibattito filosofico, mettendo in luce i fattori necessari al suo perfezionamento, tra i quali, soprattutto, la libertà, come condizione imprescindibile perché questo perfezionamento possa avere luogo, cercando di capire insieme qual è la differenza tra "libertà da", come è intesa oggi dalla cultura dominante, e "libertà per" e, infine, per che cosa valga la pena impegnare la nostra libertà.

S O S T A N Z A

Unione di essere ed essenza
Sostrato permanente e stabile

Quella realtà alla cui natura compete essere in sé e non in altro

Ente individuale —————> Sostanza prima

Abbiamo già parlato brevemente delle origini del concetto di persona e abbiamo visto come si debba giustamente risalire al pensiero aristotelico riguardante la nozione di “sostanza” e la nozione di “soggetto” (in greco: *hupokeimenon*, reso poi in latino con il termine: *subiectum*). Queste nozioni hanno poi portato alla famosa definizione della persona (da parte di Boezio (V-VI sec. d. Cr.) così formulata: «*rationalis naturae individua substantia*» (persona è una “sostanza individuale di natura razionale”). Occorre precisare che il concetto di “sostanza individua” corrisponde a quella che Aristotele, nelle *Categorie* (opera di logica, ben nota a Boezio), chiamava: *ousia prôte* (sostanza prima)²⁰, ossia “ciò che non è né predicato di un sostrato, né inerente ad un sostrato”, in quanto è esso il “sostrato” (*hupokeimenon*), che soggiace ad ogni divenire e mutamento, così che esso permane durante ogni processo di crescita e di mutamento.

Questa *ousia prôte*, questa “sostanza prima” dovrebbe essere resa con il termine *subiectum* (soggetto), ma la filosofia moderna e contemporanea ha convenuto di usare questo termine solo per il soggetto umano, mentre il “sostrato” di cui parlava Aristotele indica qualunque realtà diveniente, sia vivente, sia non vivente.

Il sostrato o *substantia*, per Aristotele, è quindi ogni “sostanza individua” di cui si predicano concetti universali come la specie (ad es. uomo) e il genere (ad es. animale); pertanto “sostanza” è ciò a cui ineriscono proprietà accidentali come l’essere bianco o nero, l’essere istruito o non-istruito (detto ad es. di un uomo).

²⁰ Il termine *sostanza* ha una doppia etimologia: *sotto-stante* e *a sé-stante*.

Il sostrato o la substantia è “in sé” e non inerisce ad altro e solo questo viene detto giustamente: ousìa, cioè letteralmente: essere in senso pieno e forte del termine, ousìa prôte, o anche, greicamente, ‘hupostasis’ come sostanza fondamentale che, in questo caso, costituisce la realtà della “persona”.

Da Aristotele in poi è stato chiaro che l’ente è “ciò che è”, l’unica cosa che veramente esiste e quindi l’analisi dell’ente ci permette di scandagliare l’essere nelle sue dimensioni più profonde e reali. E quando parliamo di enti intendiamo enti in atto, non semplici idee. Ricordiamo qui, invece, che sia l’empirismo (Locke, Hume e gli altri empiristi) che il razionalismo (da Cartesio in poi) hanno in comune la perdita dell’essere oggettivo, cioè della realtà, non come idea, ma nelle sue manifestazioni, nelle sue determinazioni, che sono gli enti. Per Aristotele invece gli enti sono l’unica cosa che veramente esiste, dal che il nome di “sostanza prima”. Sono “in atto” perché realizzano nella loro vita le perfezioni²¹ a cui sono chiamati dalla loro natura.

Atto e potenza sono due concetti propri della filosofia di Aristotele. Ogni ente può essere considerato in potenza, ossia avere delle possibilità di perfezionamento relativo – perché gli enti sono sempre realtà limitate –, possibilità di realizzazione di sé, diremmo oggi. Facciamo qualche esempio: il seme che può diventare albero, il blocco di marmo che può diventare statua, ma anche, nella prospettiva di un perfezionamento etico, il bambino che ha la possibilità di diventare uomo completo dal punto di vista delle virtù in atto. Non si può dimenticare che la perfezione assoluta è storicamente irraggiungibile.

²¹ Secondo Aristotele il termine *perfezione* ha più di un significato. Ne indichiamo due: a) è perfetto un ente che non manca di alcuna sua parte integrante, ossia è completo. In questo senso l’esistente è la prima perfezione; b) è perfetto un ente che ha raggiunto il suo fine (*Met.*, V, 16, 1021 b 12 segg.).

L'atto di essere (actus essendi secondo l'espressione di S. Tommaso) è l'essere dell'ente che da semplice idea, mera possibilità, diventa realmente esistente, diventa realtà. L'essere dell'ente porta in sé la prima perfezione che è quella dell'esistere. La perdita dell'atto di essere, che caratterizza la filosofia moderna, almeno nelle sue correnti più note e vincenti, porterà al nichilismo contemporaneo, esplicito o implicito, per il quale, appunto, essere e nulla coincidono e la conseguenza prima è l'ateismo.

Sappiamo che il soggetto è definito, nella filosofia medievale, ens suppositum, ossia posto in sé stesso, con tutte le sue perfezioni, ente che sussiste in un unico atto di essere, padrone del suo essere.

Ed è, appunto, nell'unico atto di essere che si fonda l'unità del soggetto, con tutte le sue perfezioni.

Nell'idealismo il soggetto sussistente è l'Universale indeterminato, l'Idea. E, infatti, lo Stato è considerato la fonte del bene e del male. Per questo viene definito Stato etico. Lo Stato etico non è solo lo Stato che promuove il bene, ma la fonte stessa del bene. Marx si muove su una linea di sostanziale continuità rispetto ad Hegel: l'individuo, la persona, troverebbe il senso della sua esistenza nel comprendere e nell'assecondare la dialettica della storia, che è lotta, la cui protagonista assoluta è la Classe. Siamo sempre davanti ad Idee astratte che sono surrogati dell'assoluto e usurpano la libertà e la dignità delle persone.

E' opportuno ricordare, ora, che secondo la definizione classica: "Sostanza individuale di natura razionale", la persona risulta composta, come tutti gli enti creati, dell'atto di essere e di essenza. L'essenza dell'uomo ha come "accidenti necessari" l'intelligenza e la volontà. Accidente significa che non ha l'essere in sé, ma lo deriva da quello di un soggetto: non è l'intelligenza che comprende, ma è sempre una persona che intende qualcosa.

Dell'intelligenza e della volontà dobbiamo dire anche che sono “necessari”. Ciò significa che è proprio dell'essenza della persona, del suo progetto, la necessità di mettere in atto le sue “potenze operative” per poter raggiungere i suoi fini e quindi le sue perfezioni. In altre parole, l'essenza dell'uomo non può che esprimersi attraverso l'intelligenza e la volontà. Grazie ad esse la persona può compiere atti, indirizzati alla verità e al bene, ma può anche non compierli, può dare l'essere alle sue azioni, ma può anche non darlo. In questa radicale contingenza della persona (contingente è ciò che può ricevere l'essere), e in particolare dei suoi atti, è la radice della nostra libertà. Infatti, noi possiamo compiere certi atti in relazione a certi fini, ma possiamo anche non compierli, non dare l'essere alle nostre azioni, anche se la nostra intelligenza ci dice che quei fini dovrebbero essere perseguiti per il bene nostro e degli altri.

A questo punto possiamo chiederci: quali sono le caratteristiche che scaturiscono dalla struttura metafisica della persona?

Adesso sappiamo che se intelligenza e volontà sono accidenti che possono operare in direzione del perfezionamento della persona, ma possono anche non operare, ciò vuol dire che la dignità ontologica dell'essere umano non è vincolata al fatto che l'intelligenza e volontà agiscano e permettano alla persona di entrare in rapporto con il mondo esterno. L'essenza dell'uomo prevede che l'intelligenza e la volontà siano “potenze” operative, dunque non necessariamente in atto. La dignità dell'uomo, il suo valore ontologico, sta nell'essenza e nell'essere della persona. È qui che si radicano i diritti primari dell'uomo: nel fatto di esistere (per aver avuto l'essere) e nel fatto di appartenere al genere umano (per avere l'essenza o natura di uomo), non nel fatto che intelligenza e volontà, per i motivi più vari, siano o meno in

condizioni di operare. Da ciò si comprende facilmente perché l’embrione o il malato terminale hanno lo stesso diritto alla vita di una persona adulta.

Innanzitutto ricordiamo, tra le caratteristiche più importanti della persona, la libertà. Non si tratta però della “libertà da” tutti i limiti, così come declinata nell’uso comune nel diritto positivo. Usare la libertà, che è uno strumento indispensabile per realizzare i fini della persona, significa essere padroni dei propri atti; vuol dire che essa è un mezzo “infravalente” – così come afferma Maritain per il pluralismo in democrazia – che presuppone la conoscenza dei fini verso cui dirigersi, ed in particolare verso il nostro fine ultimo. La persona è l’unico ente storico-materiale che ha la caratteristica di essere padrone del proprio essere, per poter perseguire i suoi fini, appunto, con libertà. Per fare ciò ha il diritto di usare certi strumenti in modo esclusivo. Di qui scaturisce il diritto alla proprietà, che è solo delle persone e non degli animali, perché questi non sono padroni del proprio essere e quindi non hanno il diritto ad avere l’uso esclusivo di strumenti che permettono loro di perseguire in modo libero, ossia autonomo, i fini della loro natura.

Anche la responsabilità delle azioni è individuale. Se affermiamo che il soggetto delle azioni è la Classe sociale, la Razza, lo Stato, riduciamo la persona a semplice strumento, manifestazione puramente fenomenica di un principio universale. In questa prospettiva la responsabilità personale svanisce. Sappiamo, invece, che la responsabilità è sempre del soggetto sussistente, sul quale poggia l’accidente delle potenze operative e la contingenza delle azioni. Se si assume come soggetto sussistente “la società”, o la “comunità politica”, è chiaro che l’individuo non può avere la responsabilità delle sue azioni, è la società che determina il suo modo di agire. L’individuo diventa libero soltanto

se si identifica con questa “volontà generale”, i cui fini vanno al di là del bene e del male, rispetto al quale tutto è giustificato. “Responsabilità” viene da *respondeo*, ma se non c’è chi risponde dei suoi atti svanisce ogni responsabilità.

Il pensiero filosofico moderno si è mosso nella direzione in cui l’uomo è arrivato a giustificare sé stesso partendo da sé stesso, nel senso sofisticato. Questa linea di sviluppo ha portato ad un allontanamento dalla metafisica per privilegiare la conoscenza empirica. Nella filosofia moderna, il concetto di libertà perde progressivamente i suoi riferimenti ontologici, fino a dissolversi nella necessità del fluire cosmico e nell’irrelevanza dell’atto singolare privo di senso. Difatti nell’Idealismo, dove tutto si riduce alla dialettica universale dello Spirito che si esprime nella storia, gli enti perdono la propria libertà, poiché le persone sono solo momenti di essa in cui ogni cosa è già determinata e, quindi, non c’è libertà. Se lo Spirito assoluto pone l’essere come momento del suo processo, e il bene e il male sono solo necessari nella dialettica, allora viene meno il bene come fine della persona ed anche la sua libertà. D’altro canto, con l’Esistenzialismo, svanisce l’essere del soggetto come sostanza metafisica, tale che il volontarismo puro presiede all’agire dell’uomo, senza fondamento e senza scopo, dunque la libertà della persona si dissolve nella perdita di significato dei suoi atti. Con Sartre, ad esempio, l’assioma della *libertà radicale* squalifica l’*esse*, fino a dissolverlo nell’acido della fenomenologia. Nella filosofia dell’essere, invece, la libertà è una proprietà, un elemento originario dell’essere dell’uomo, mediante il quale una persona si pone come diversa rispetto al resto della natura creata. Per San Tommaso, essere liberi significa essere principio delle proprie azioni e godere dell’arbitrio e del *potere* su di esse, perché la natura intellettuale ha dominio

sulle proprie inclinazioni e in essa la sua inclinazione non è dominata da altro che da sé stessa (De Veritate).

Il principio di libertà messo a fondamento del personalismo e dell'ontologia personalistica, è un'esperienza vissuta che coniuga ciò che è teoretico e ciò che è etico. Scrive Mounier: «È la persona che si fa libera dopo aver scelto di essere libera; la libertà infatti non le è mai offerta come un dato già costituito; e nulla al mondo può darle la sicurezza di essere libera; se essa non si slancia audacemente nell'esperienza della libertà».²² Anche per Mounier l'impostazione è quella del riscontro pratico-morale della realtà umana.

La libertà trova dunque la sua strada di compimento nella *condizione totale della persona*. Dunque non è *un assoluto* come diceva Sartre, né *un dato* come voleva la metafisica classica.

«La libertà non è l'essere della persona, ma il modo con cui la persona è tutto ciò che è e lo è più pienamente che per necessità; la persona non è l'essere ma il movimento dell'essere verso la pienezza dell'essere, essa non acquista consistenza che nell'essere cui aspira».²³

²² E. Mounier, *Il Personalismo*, trad. it., Milano 1952, p. 88.

²³ E. MOUNIER, op. cit., p. 89.

CAPITOLO II

2.1 L'Antroposofia di Maritain

Raissa e Jacques Maritain, giovani fidanzati, vissero un momento tragico di lotta spirituale. Insoddisfatti della cultura ufficiale parigina, presi da angoscia metafisica, disposti ad accettare una vita dolorosa ma non assurda, si decisero per una scelta radicale. Durante una passeggiata nell'Orto botanico, in un pomeriggio d'estate fecero una promessa solenne: serbare ancora per qualche tempo fiducia nell'incognito e, se l'esperienza non fosse riuscita, la soluzione sarebbe stata il suicidio. Disposti dunque a togliersi la vita, piuttosto che vivere non secondo verità.

Questo episodio manifesta l'estrema sincerità con la quale Maritain (1882-1973) affrontò i problemi filosofici, la delusione provocata dalle proposte speculative dei Positivisti, l'inizio di quel cammino di conversione in cui tanta parte ebbero Bergson e Léon Bloy. Maritain è il più conosciuto tra i filosofi francesi che ripropongono il tomismo per risolvere i problemi caratteristici del nostro tempo. «Distinguere per unire» (titolo di una sua opera fondamentale, *Distinguere per unire: o i gradi del sapere*, 1932) è il motto che sintetizza tutto il pensiero di Maritain, perché l'essere è comprensivo dell'intera realtà, ma è analogico e quindi permette l'unità del tutto insieme alla distinzione delle parti. Il *principio analogico* costituisce la chiave di volta che permetterebbe alla ragione l'impresa suprema di parlare dell'intera realtà giacché tutti gli esseri sono simili; d'altra parte non permette alla ragione di confondere le nature diverse delle cose perché tutti gli esseri sono anche dissimili. L'analogia è dunque quel modo di giudicare la realtà che vede negli esseri aspetti uguali e aspetti diversi. Secondo Maritain nella conoscenza la cosa è immediatamente presente al

soggetto conoscente. Ed è presente non in una adeguatezza assoluta, ma sempre sotto qualche aspetto.

Maritain, ispirandosi a questa antica ontologia aristotelica-tomista, offre studi notevoli sulla pedagogia (*Educazione al bivio*, 1943), sull'arte (*Arte e scolastica*, 1920; *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, 1953), sulla politica (*Umanesimo integrale*, 1936). Per Maritain l'educazione è una saggezza pratica che tende alla formazione della *persona*, un'arte ministeriale che serve la natura umana per renderla più libera, procura il raggiungimento della pienezza personale e sociale ed è, dunque, *formazione alla vita democratica*.

L'arte, per Maritain, è *radicata nell'intelletto*, perciò inutilmente l'arte moderna tenta di liberarsi dalla ragione. Qui si intende non la ragione logica e discorsiva, ma quella intuitiva, animata dall'immaginazione, vitalizzata dai fattori inconsci e preconsoci dell'anima.

L'ambito politico è impiantato sulla netta separazione tra Stato e Chiesa, istituzioni autonome e inconfondibili per natura propria. Ancora una volta riscontriamo l'unità di due realtà, Chiesa e Stato, cooperanti per la comunità umana, ma nella distinzione più netta delle istituzioni. Lo Stato è lo strumento in mano al popolo per l'*esercizio* della sovranità e la realizzazione dei fini sociali; la Chiesa invece serve questi fini ma a *suo modo*.

La democrazia è "l'onda lunga del Vangelo", il cui fine sono la giustizia e la libertà. L'uso dei mezzi incompatibili con la giustizia e la libertà dovrebbe essere per ciò stesso un'operazione di autodistruzione. E, conseguentemente, la giustizia e il rispetto dei valori morali non sono indice di debolezza. Se la forza diviene la regola dell'esistenza politica, essa non è forte perché non è fondata sulla suprema regola della giustizia. Maritain credette fino in fondo alla necessità *dei valori morali per sorreggere lo Stato* e,

proprio per questo motivo, non volle che lo Stato venisse considerato *sovrano*. Neppure il popolo è sovrano, perché la *sovranità* appartiene solo a Dio, che è la sorgente dell'autorità con cui il popolo investe uomini e organi. Questi non sono vicari di Dio, ma del popolo stesso e da esso non possono essere divisi per alcuna qualità superiore essenziale. Tutti devono render conto del loro operato: non c'è potere senza responsabilità. C'è una legge naturale, non scritta, che tutti devono rispettare. Appartengono alla legge naturale: «il diritto dell'uomo all'esistenza, alla libertà personale e al conseguimento della perfezione della vita morale». I valori morali non dipendono dalla egemonia di un uomo o di una classe, piuttosto giudicano l'operato di ogni uomo o classe.

Dal 21 al 25 settembre del 2003 in Roma, si è tenuto il Congresso Tomista Internazionale (L'umanesimo cristiano nel III Millennio: prospettiva di Tommaso d'Aquino). Dai lavori è emerso un documento di Piero Viotto, attraverso il quale è possibile mettere a punto una riflessione, sintetica ma esaustiva, sulla concezione dell'antropologia in Jacques Maritain.

Il filosofo francese, consapevole dei limiti e della complementarità dei diversi livelli di conoscenza, considera i due approcci antropologici, uno di tipo scientifico ed uno di tipo filosofico-religioso, quale strada possibile per farsi un'idea adeguata di tutto l'uomo.

Da Aristotele, Maritain recupera la nozione di filosofia della natura²⁴ che riguarda specificatamente la conoscenza dell'uomo, che è un essere in divenire, un organismo vivente ed uno spirito libero. Stretta tra due livelli di conoscenza, quello delle scienze empiriche e quello della metafisica, la filosofia della natura rischia di venire assorbita dall'una o eclissata dall'altra. Ma tale pericolo può essere evitato se la filosofia della natura, lavorando

²⁴ J. MARITAIN, *La filosofia della natura*, Morcelliana, Brescia 1974.

filosoficamente, tiene conto dei dati della ricerca sperimentale.²⁵ Maritain recupera l'*ilemorfismo*²⁶ per spiegare la sostanza materiale, e precisa che questa dottrina va reinterpretata e confrontata con i risultati delle moderne scienze sperimentali. Ma l'uomo non è soltanto una sostanza materiale, in lui le funzioni sensitive sono sostenute da un'anima spirituale, e per questo l'analisi antropologica rappresenta il punto estremo della filosofia della natura.

Ma la ricerca antropologica non si esaurisce qui, perché l'uomo va considerato nel suo stato esistenziale di un essere in rapporto con Dio, nella sua natura decaduta e redenta dal sacrificio di Cristo. Tutti i vari tipi di approcci antropologici non portano alla composizione di elementi disparati che nella identità di una soggettività radicale si raccordano, per cui ciascuno è un universo, un tutto di fronte a sé, a Dio e agli altri.

La persona umana, spirito incarnato e corpo animato, è caratterizzata da una doppia individualizzazione, come sostanza spirituale, creata da Dio nella sua singolarità ed immortalità, e come sostanza corporea, individuata dalla materia. L'essere persona umana è così un doppio dono, da parte dei genitori, che le hanno trasmesso la natura umana, e da parte di Dio che ha infuso in questa natura umana un'anima intelligibile. Nella sua realtà esistenziale l'uomo è un individuo corporeo ed una persona spirituale, non separatamente ma insieme, nell'unità del suo essere sussistente.

²⁵ Cfr. "voce" *Jacques Maritain* in AA.VV. *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press/ Città Nuova, Roma 2002, pp. 1939-1951.

²⁶ L'*ilemorfismo* è la dottrina aristotelica sull'interazione tra materia e forma: la materia per Aristotele è inerte, e riceve la vita accogliendo la forma, venendo da questa plasmata.

2.2 L'antropologia personologica di Maritain come discorso sull'Essere

In Maritain la nozione di *persona in quanto persona umana* ha un suo preciso riferimento ontologico e, a livello teologico, *persona* si riferisce anche agli angeli, spiriti puri e a Dio, Spirito Assoluto. Dalla definizione di persona formulata da Boezio e dagli approfondimenti di san Tommaso, Maritain conduce un'analisi del concetto confrontandosi con la filosofia contemporanea, utilizzando il termine *personne* e il termine *personnalité*, con valore ontologico il primo, che riguarda di fatto la natura della persona, mentre il secondo termine è usato con valore sociale e riguarda la cultura della persona, in quanto si è sviluppata nel processo formativo. Inoltre Maritain è cosciente che la stessa nozione di persona si fonda nel pensiero religioso e che il richiamo al trascendente è un aspetto fondativo dell'agire dell'uomo con gli altri e per gli altri, al di là della diversa concezione culturale che i popoli hanno di Dio. I tratti essenziali sono i seguenti:

- a) *la persona è una fonte di unità dinamica e di unificazione dall'interno;*
- b) *la persona rende capace l'uomo di esercitare la sua esistenza²⁷ e di perfezionarsi liberamente dandosi liberamente;*
- c) *la persona testimonia in noi la generosità o espansività dell'essere propria dello spirito, con delle modalità che sono proprie ad uno spirito nella condizione incarnata.*

²⁷ "E non solo di ricevere la sua esistenza". Cfr. Les Degrés du Savoir (Annexe IV, seconde rédaction), Desclée de Brouwer 1963, 860. Questa precisazione ha delle conseguenze importantissime non solo per la teologia dell'incarnazione, ma anche, e forse prima ancora, per una filosofia della dignità della persona.

a) Ne *La Philosophie bergsonienne*²⁸ del 1913, Maritain muove le prime riflessioni sulla persona umana confrontandosi col suo primo maestro. Per Bergson la metafisica incomincia dalla psicologia, perché bisogna esplorare la profondità della personalità: «quella realtà che il filosofo, con una tensione eccezionale della sua volontà e della sua coscienza, perviene a conoscere sul bordo dell'inconscio, con una conoscenza, a dire il vero, impossibile da fissare, chiamata durata o tempo concreto». Il tempo spazializzato della scienza si oppone alla durata della coscienza, o tempo dell'esperienza concreta. Questa opposizione si ripercuote nella contrapposizione tra una realtà esterna, meccanica e ripetitiva, ed una interna e sempre nuova, ma fusa nell'unità dell'io. In questa, la conoscenza avviene al limite dell'inconscio che per il filosofo, a dire il vero, è difficile da fissare ed è chiamata *durata* o “tempo concreto”. «Io mi percepisco durante, io sono, io sono la durata, ecco il principio della filosofia. Io penso, dunque sono, dunque sono pensiero, aveva ragionato Cartesio. Qui non si tratta più di ragionare, i tre termini sono dati simultaneamente in una esperienza sui generis del senso intimo»²⁹ (I, 103). La *durata* è la sostanza di tutte le cose, per cui il cambiamento è la realtà stessa. Questa operazione del soggetto viene chiamata intuizione e consiste nella «coscienza stessa che si ripiega sulla durata» (I,104). Bergson distingue l'*istinto* dall'*intelligenza*: mentre il primo è

²⁸ J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, Rivière, Paris 1913 (I, 5-612).

²⁹ Nelle citazioni, inserite nel testo, si fa riferimento all'edizione definitiva in lingua francese: JACQUES ET RAISSA MARITAIN, *Oeuvres Complètes*, Editions Universitaires Fribourg - Editions Saint-Paul Paris, 1986-2000, voll. XVI. Per una ricerca analitica su ciascuna opera in lingua italiana si vedano le schede di J. MARITAIN, *Dizionario delle opere*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 450. Per una conoscenza complessiva della ricerca si veda PIERO VIOTTO, *Introduzione a Maritain*, Laterza, Bari/Roma 2000 pp.196; Per un'analisi dell'argomento specifico si veda VITTORIO POSSENTI, *Philosophie du droit et loi naturelle selon Maritain* in “Revue Thomiste” XCI, t. LXXXIII, 1983, pp. 598-608.

facoltà con la quale si colgono le cose, l'intelligenza coglie invece il rapporto tra le cose. Per questo essa conosce attraverso i *concetti*, le "forme", quindi astrae qualifica e distingue, frantumando la durata reale in una serie di istanti. Solo quando l'intelligenza, che non è mai separata dall'istinto, ritorna *consapevolmente* su di esso, si ha l'*intuizione* che è «istinto divenuto disinteressato, cosciente di sé, capace di riflettere sul proprio oggetto e di ampliarlo indefinitamente». Così, l'intuizione si contrappone alla conoscenza intellettuale, che Bergson considera una conoscenza pratica. Il concetto, nella sua fissità, non è che un nome «annunciante tutta una condensazione di ricordi, serve meravigliosamente per il linguaggio», ma non ha alcun riferimento alla realtà delle cose, «egli non è che un segno esteriore» (I,105). Se, anziché usare l'analisi intellettuale, noi ci serviamo della intuizione, noi possiamo raggiungere la realtà delle cose nel loro continuo cambiamento: «la realtà significa il tempo, l'intuizione significa la coincidenza vissuta, sentita, del soggetto e dell'oggetto» (I, 111). Mentre per il tomismo – e per Maritain – il passato è realmente *passato* ed esiste in noi solo come ricordo, per il bergsonismo, invece, il passato rivive nel presente e il nostro spirito non è che la nostra memoria. Questo schiacciamento dell'io sulla memoria, comprime la persona umana sul *divenire*, che non può più dire *io cambio* ma deve dire *io sono il cambiamento*.

Sul piano antropologico si segnano le prime sostanziali divergenze col primo maestro: in Bergson, la differenza tra l'anima e il corpo non è una differenza di natura, ma solo una differenza di grado, di intensità di una stessa cosa, perché «identifica l'anima e il corpo in una certa estensività, intermediaria tra l'esteso e l'ineseso; in una certa tensione intermediaria tra la qualità e la quantità; in una certa spontaneità e in una certa contingenza intermediarie tra la libertà e la necessità» (I, 387). Maritain, invece, da san Tommaso

recupera il concetto di *soggettività* attraverso la *sussistenza*, affermando che l'uomo è una sostanza individuale sussistente, perché è una persona autocosciente ed autodeterminantesi, che si possiede nella verità e nella libertà, anche se è una persona creata; e contro il dualismo cartesiano, ripreso da Kant con la contrapposizione del regno della natura al regno dei fini, egli sottolinea **l'integralità** della persona, che è tale non solo nel suo spirito, libero ed immortale, ma anche nel suo corpo.

L'adesione al tomismo, dunque, fornisce a Maritain *l'architettura di pensiero* indispensabile per affrontare i temi portanti della ricerca del Novecento. Il nocciolo duro è costituito da quella originaria intuizione dell'essere che per il nostro autore è il vero e proprio inizio della teoreticità, ma che costituisce, allo stesso tempo, il motivo principe della sua "sfortuna".

Già nell'opera i **Tre riformatori: Lutero, Cartesio, Rousseau**³⁰, vi sono le tracce della personologia di Maritain. Qui affronta, con toni anche aspri, lo studio della genealogia della modernità come scoperta dell'io. In Lutero, in particolare, la carica centripeta ed egocentrica dell'io nell'esperienza religiosa assume il ruolo di centro dell'attività umana, perché egli cercava nella vita spirituale innanzitutto le consolazioni sensibili. La natura umana è disperata e priva della possibilità della grazia, così, rinunciando a lottare, l'uomo dichiara la concupiscenza invincibile. Lutero identifica la concupiscenza col peccato d'origine e, in questa condizione radicale negativa, l'uomo non può più fare nulla. Per essere salvato ha bisogno solo della fede in Cristo, ma tanto basta per strapparlo alle proprie responsabilità ed alla partecipazione all'azione di Dio. Maritain osserva che «nella persona di Lutero e

³⁰ J. MARITAIN, *Trois réformateurs* Plon, Paris, 1925; (III, 429-655). Tr.it. *Tre riformatori*, Morcelliana, Brescia 1928, successiva ed. 1967.

nella sua dottrina, assistiamo – nel campo dello spirito e della vita religiosa – all'avvento dell' *io*».

Maritain con la riflessione su Cartesio sposta l'analisi sul piano gnoseologico, e se in Lutero riscontra una riduzione della persona umana alla individualità materiale, qui rileva l'errore opposto, in quanto la persona viene svincolata da ogni relazione con la materia. Maritain rimprovera a Cartesio il peccato di *angelismo*, perché «ha concepito il pensiero umano sul tipo del pensiero angelico», cioè l'uomo vive e pensa per “idee infuse”, cioè nel modo di quelle angeliche che sono del tutto indipendenti dalle cose. In secondo luogo, gli rimprovera il *dualismo* che contiene l'errore di una difficile soluzione della duplicazione dell'idea di sostanza nell'uomo. Così si avrà un angelo (*res cogitans*) che guida una macchina (*res extensa*) con la conseguenza di una disastrosa confusione della reale condizione di essere e di vita dell'uomo.

Con Rousseau la questione va addirittura oltre, perché la persona umana pretende di salvarsi da sola, e assume i tratti distintivi della santità di Dio. Rousseau proclama l'uomo buono per natura, per cui il suo io diviene così interessante da meritare di essere amato per sé stesso, affinché diventi come Dio. Maritain sostiene qui che il problema della persona umana viene messo in relazione col mistero della Trinità e del rapporto tra Dio e uomo, che però solo una teologia mistica può esplorare.

Il mondo moderno si impianta sulla confusione tra *individualità* e *personalità* che, invece, la sapienza antica aveva tenuto ben distinte. Quindi, alla fonte della personologia di Maritain troviamo la distinzione individuo-persona il cui dispositivo diverrà strumento di lavoro su tre piani: 1) quello «storiografico», in cui la persona diventa la chiave di ricerca sulla modernità; 2) quello ontologico, che va oltre Boezio e arriva a

Tommaso dal quale riprenderà il concetto di *sussistenza* piuttosto che quello di sostanza in senso stretto, per accedere al «mistero» dell'uomo; 3) infine, quello sul terreno etico-storico-politico e sociale, per contestare un «antropocentrismo» chiuso e rintracciarne gli esiti nell'individualismo e nei differenti collettivismi.

b) La filosofia della persona di Maritain è, come dice Olivier Lacombe, «la filosofia dell'essere che, compendosi in teoria realista della conoscenza, fonda la vera filosofia del soggetto», perché «il soggetto quando accede alla conoscenza e alla libertà, quando investe la dignità della persona, non si tiene al di là o accanto all'essere, ma ne compie la più alta promozione».³¹

Per Maritain in realtà alla persona «occorre esistere di una maniera eminente (...) e sovraesistere in conoscenza e amore»³² : «ecco perché - aggiunge - la tradizione metafisica dell'Occidente definisce la persona con l'indipendenza». Pur con sfumature "antimoderne", la consapevolezza dell'autenticità di questa tradizione³³ ha permesso a Maritain un accostamento al problema della moralità proprio attraverso la via privilegiata di una filosofia della libertà.

Nella trattazione della dottrina della natura nella persona, è anzitutto necessario affermare che per Jacques Maritain la parola "natura", passando la soglia dello spirituale, acquista un senso differente (...) che in realtà non ha più che una comunione di analogia con la Natura³⁴. *La natura umana è la plasticità del pensiero che informa l'esistenza. La mediazione della parola è*

³¹ Jacques Maritain *et la philosophie de l'être*, in *Les Études Philosophiques* 1975, 72.

³² *La personne et le bien commun*, O.C. Vol. IX.

³³ Secondo Maritain, il punto di partenza dell'autonomismo etico è da ricercare in Duns Scoto: «quest'opinione – aggiunge – ha di che sedurre lo spirito. La libertà interiore non è forse l'essenza stessa della moralità?»

³⁴ "Spontanéité et Indépendance".

essenziale, perché la natura umana è un logos che prende la forma di nomos per esprimere esigenze normative. Orbene, secondo il nostro autore, su questo tipo di natura, su questo "universo", «mette radici il mondo della libertà di scelta che è allo stesso tempo il mondo della moralità»: in questo preciso momento appaiono anche «la personalità e tutti privilegi della personalità». Verifichiamo così che la dignità della persona implica la sua libertà, senza però che questo significhi necessariamente l'abbandono delle esigenze ontologiche della natura spirituale. Maritain rileva pure che «ancor prima dell'esercizio della libertà di scelta, e affinché quest'ultima sia possibile, la necessità più assoluta della persona è quella di comunicare con **l'altro** tramite l'unione di intelligenza e con **gli altri** per mezzo dell'unione affettiva».³⁵ Innanzitutto è importante dire che per Maritain la libertà non si riduce al libero arbitrio. Essa si manifesta ancor prima di questo stadio formale della libera scelta e va pure al di là di essa. I rapporti che Maritain identifica tra questi tre stadi della libertà sono stati egregiamente studiati da Joseph De Finance.³⁶ **La libertà di scelta**, concepita come assenza di necessità, è radicata nella **libertà di spontaneità**, a sua volta concepita come assenza di costrizione. Tale radicamento risulta duplice, perché la libertà di spontaneità non è soltanto generica e rudimentale, ma esiste anche come spontaneità terminale, che può essere anche definita **libertà di esultazione** o **libertà di autonomia**. Tra questi due stadi della libertà "senza costrizione" si situa la libertà "senza necessità" o libertà di scelta, proprio come passaggio tra la spontaneità iniziale e quella terminale. Opporsi alla riduzione della libertà a libero

³⁵ J. MARITAIN, *Cour traité de l'existence et de l'existant*, Hartmann, Paris 1947, pp. 239; 2a ed. 1947. § 24.

³⁶ *La philosophie de la liberté chez Maritain*, in *Recherches et Débats* (19) 1957, pp 95-116.

arbitrio significa ribadire che esiste una natura umana *in motu*. Si tratta di una natura che **per essenza** è libera, e dunque nella sua natura la persona possiede quest'esigenza prima e imprescindibile di libertà; si intende con questo dire che nessuna delle sue "tre libertà" sono alienabili: se ne manca una sola le altre ne soffrono e, in seguito, vengono meno. Se per Maritain la libertà interiore è l'essenza stessa della moralità, ciò non significa che la libertà di scelta ne sia la "forma". Su questo punto l'analisi e la terminologia maritainiane diventano quanto mai precise e sottili: «La libertà di scelta è la materia della moralità, la formalità è la *recta ratio*». Con ciò non si è tuttavia esaurito tutto il discorso; bisogna aggiungere che «la libertà di autonomia (...) è il termine al quale tende la moralità (...), il frutto della moralità». Nel linguaggio aristotelico potremmo dire che la libertà di autonomia è l'**entelechia** della moralità, nel senso che essa è la forma (la *recta ratio*) che ha vinto la sua opposizione con la materia (la libertà di scelta) o meglio ancora la materia assunta nell'atto perfetto della forma³⁷. La *recta ratio*, assumendosi il proprio contrasto con la libertà di scelta nel campo specifico dei diritti della persona, giunge alla sua perfezione in atto terminale nella libertà di autonomia, che è funzione della percezione stessa di codesta dignità. Anche sotto questo aspetto, determinare il modo della conoscenza o percezione della dignità della persona appare un compito improcrastinabile.

c) Infine, ciascuno di noi non è da o per sé stesso, è un nodo di una rete, non esiste se non a partire dai suoi genitori con cui, in un certo senso, fa (non è) un tutt'uno. L'uomo è interamente sociale per bisogno e per dono, anche se non secondo tutto sé stesso. Già in **I diritti dell'uomo e la legge naturale**³⁸ Maritain

³⁷ P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1977 (4a), 440 ss.

³⁸ J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Editions de la Maison Française, New York 1942, Hartmann, Paris 1945, 1947; (VII, 617-695). Tr.it. *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Comunità, Milano 1953, Vita e

introduce una disamina dei presupposti metafisici per una politica democratica che sia nel contempo *personalista* e *comunitaria*. L'uomo è portato ad essere naturalmente socievole come individuo perché bisognoso di aiuto e come persona perché sovrabbondante in generosità. Cioè – secondo Maritain – l'uomo nasce sociale per *natura* e non lo diventa attraverso un *contratto*. «Così è sociale non soltanto a causa dei bisogni e delle indigenze della natura umana, in ragione dei quali ciascuno necessita degli altri per la propria vita materiale, intellettuale e morale, ma anche a causa della radicale generosità iscritta nell'essere stesso della persona, a causa di quella attitudine alla comunicazione dell'intelligenza e dell'amore, propria dello spirito, che esige di mettersi in relazione con altre persone. Parlando in assoluto la persona umana non può essere sola».³⁹ Tuttavia, la persona umana supera la società perché, pur essendo impegnata in essa e subordinata, la trascende per il suo fine ultimo che – come insegna Maritain – è la vita eterna in Dio. Per questo motivo i valori della cultura e della religione oltrepassano quelli della politica e di conseguenza l'uomo è *fonte* di diritti davanti allo Stato.

Un ulteriore perfezionamento del dispositivo individuo-persona sul piano etico-politico, gli sarà utile per confrontarsi col pensiero contemporaneo.

Secondo Maritain, tutto ciò che c'è di buono nel liberalismo e nel socialismo non è altro dai valori cristiani secolarizzati. Da *Lettera sull'indipendenza* del 1935 a *La persona e il bene comune* del 1947, il personalismo maritainiano viene presentato come una

Pensiero, Milano 1977. Su questo argomento si consultino anche le *Nove lezioni sulla legge naturale*, pubblicate postume da F. Viola sulla base degli appunti degli studenti, Jaca Book, Milano 1985; e poi nel testo francese da G. Brazzola sulla base degli appunti ritrovati di Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*, Editions Universitaires, Fribourg Paris 1986 (XVI, 687-918).

³⁹ J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1991, p.7.

terza via; la sua posizione, però, non va interpretata come mediana, e quindi nemmeno come tentativo di sintesi in senso liberal-socialista, ma come reale alternativa alla secolarizzazione deficitaria delle due dottrine. Al liberalismo e al socialismo, dunque, Maritain oppone il personalismo caratterizzato in senso pluralistico e solidaristico.

Sono emblematiche di queste vedute opere come *I gradi del sapere* (1932) e *Umanesimo integrale* (1935) che, dal punto di vista della filosofia dell'essere e del sapere per un verso e della filosofia della cultura e della politica per l'altro, sono alternative al neopositivismo, all'esistenzialismo, al marxismo. Quello di Maritain è un umanesimo che s'ispira al Vangelo; tale richiamo ha, però, carattere non specificamente confessionale ma etico, non propriamente religioso ma valoriale, mettendo in luce ciò che nella sua radice è motivato cristianamente ma nella sua espressione è aperto universalmente.

Su questa strada, Maritain non poteva non venire a conflitto coi relativismi e con i nichilismi postbellici. Ancora una volta egli trovava nel tomismo e nell'aristotelismo che vi è implicito (ed esplicito) la spina dorsale del proprio atteggiamento filosofico. Il contesto storico-culturale è mutato, ma il fondamento della filosofia di Maritain rimane solidamente ancorato.

2.3 L'umanesimo integrale

Intorno agli anni '30 Maritain scrive *Umanesimo Integrale* in cui constata ormai la decadenza del mondo capitalistico-borghese e la sostanziale insufficienza della proposta marxista: si cerca l'idea di un nuovo umanesimo che sia *integrale* perché realizza e poggia su tutto l'uomo.

Maritain aveva formulato un suo grande progetto di "nuova cristianità", che si staccava non poco dall'insegnamento perenne della Chiesa, e l'aveva diffuso mediante un volume che divenne notissimo: *Umanesimo integrale* (uscito in Francia nel 1936, tradotto in italiano nel 1946). L'opera si caratterizzava per la ricerca delle verità virtù e valori cristiani "impazziti" – cioè delle verità e virtù, e valori cristiani "prigionieri dell'errore" ma pur sempre cristiani – che si trovano nel patrimonio culturale di determinati gruppi avversi alla Chiesa, segnatamente dei comunisti e dei laicisti radicali. Di questi gruppi Maritain prospettava l'inclusione nella "nuova cristianità", appunto sulla base di tale patrimonio comune.

Le sue idee vennero severamente criticate dalla rivista dei gesuiti *Civiltà cattolica* (anno 1956, v. III, pagg. 449-463) in un importante articolo del direttore padre Antonino Messineo, considerato allora portavoce di papa Pio XII. L'articolo si concluderà con le parole: «L'umanesimo integrale non è l'umanesimo dell'uomo rigenerato dalla grazia. Nella sua sostanza l'umanesimo integrale è un naturalismo integrale».

Malgrado questo, le idee di Maritain incontrarono sempre maggior credito e adesione tra i cristiani: in Italia il successo si fece un po' alla volta addirittura travolgente, favorito anche dagli stessi avversari, i quali, però, vedevano in quel progetto un'occasione d'incontro che bloccasse l'avanzata allora in atto dei cristiani sul piano nazionale. Diversi dai primi portatori delle idee di Maritain erano persone colte, disinteressate e per più aspetti esemplari: Dossetti, Lazzati, La Pira e parecchi altri fino a Martinazzoli.

Con l'apertura che tanti cattolici – tra cui Maritain – finirono col fare non soltanto al mondo contemporaneo in generale, ma specificamente al comunismo, al laicismo, e ad ogni genere di

modernismo, furono individuate le cause di una rovina della cultura cattolica e della sua paralisi. Gli accadimenti maggiori come la cessazione, nell'ambito delle società più avanzate, delle conversioni al cattolicesimo, che prima si contavano ogni anno a centinaia di migliaia, e la caduta delle vocazioni religiose furono interpretati come la *logica* conseguenza dello smarrimento della cultura cristiana.

È ben noto il lamento di papa Paolo VI già nel giugno 1972: «Il fumo di Satana è entrato nel tempio di Dio... Si credeva che dopo il Concilio sarebbe venuta una giornata di sole per la storia della Chiesa. È venuta invece una giornata di nuvole, di tempesta, di buio». E la sua precisazione (18.09.1974): «Grande parte di essi mali non assale la Chiesa dal di fuori, ma l'affligge, l'indebolisce, la snerva dal di dentro. Il cuore si riempie di amarezza».

Nel suo ultimo libro importante infatti, *Il contadino della Garonna* (1966; traduzione italiana ritardata al 1969), quando Maritain ha parlato, riprovandolo, di un "neomodernismo" inaspettatamente scatenatosi nella Chiesa, confronto al quale quello che a principio secolo preoccupava tanto non fu che «un modesto raffreddore da fieno», ciò fu interpretato come un ripensamento tardivo al suo ideale di una cristianità laica e pluralistica, di una società personalistica e comunitaria. Non fu così, tanto che il filosofo in una lettera indirizzata a don Paul Barreau, segretario della rivista *Masses ouvrières*, con cui aveva corrispondenza intorno ai problemi dell'azione cattolica, scrive: «*In Italia c'è chi afferma che ho rinnegato Umanesimo integrale. È una stupidità e un calunnia; tengo più che mai a tutte le posizioni di Umanesimo integrale*».

Questa digressione sulla critica all'opera di Maritain ci serve per capire quale fosse il clima culturale contemporaneo ed a

far risaltare il problema di fondo della cristianità e, in particolare, del cattolicesimo italiano. Ripercorrendo la storia del pensiero cattolico italiano non si può non rimanere stupiti dal fatto che, in un arco di tempo piuttosto breve, la questione di una cristianità, cioè di una società che cerchi d'incarnare i principi del diritto naturale e lo spirito del Vangelo, finisca per essere così repentinamente e profondamente rimossa dall'orizzonte mentale dei cattolici.

Questo fatto desta meraviglia sia perché vi sono alle spalle quindici secoli di cristianità sui quali contare, attraverso i quali il cattolicesimo aveva costruito il principale elemento di coesione sociale e spirituale della società italiana e il fondamento ultimo su cui le autorità civili esercitavano il potere politico; sia perché il magistero pontificio riconosce il carattere cristiano di quei secoli, indicando particolarmente nella cristianità medievale un esempio, per quanto non esclusivo, e al tempo stesso individuando una catena di errori filosofici e politici che hanno determinato la nascita della società moderna che, con i suoi aspetti secolarizzanti, laicisti, atei, agnostici e relativistici, viene avvertita come una categoria ideale contrapposta a quella di cristianità.

Il magistero pontificio, a partire da Papa Leone XIII (1878-1903), con la condanna di ogni forma di presenza cristiana nella società ispirata a criteri utopistici e di ogni forma di collaborazione o confusione con idee ambigue e pericolose, passando per Papa san Pio X (1903-1914), che riaffermava chiaramente, nella lettera *Notre charge apostolique*, che i cattolici non avevano da inventare o da costruire una nuova società, ma da restaurare e da instaurare, su fondamenti naturali e divini, quella società cristiana che storicamente esiste ed è esistita, limitandosi a ricostruire quanto la Rivoluzione ha distrutto e riadattandolo «[...] al nuovo ambiente

creato dall'evoluzione materiale della società contemporanea»⁴⁰, giunge, con Papa Pio XI (1922-1939), alla proclamazione della regalità sociale di Cristo nell'enciclica *Quas primas*, del 1925, implicante il rifiuto della laicità dello Stato, quando intesa in senso rivoluzionario, cioè d'indifferenza o di ostilità rispetto alla religione, ed evidenziava l'elemento teologico centrale — il Cristo Re in quanto Creatore e Redentore di tutte le cose —, da cui partire per ricostruire una cristianità.

È sotto il magistero di Pio XII (1939-1958) che venne affrontato in modo diretto il problema della ricostruzione di una cristianità, in un quadro istituzionale e culturale democratico.

Pertanto, la restaurazione di una società e di uno Stato cristiani s'imponeva come una necessità primaria e diventava per il Pontefice una sorta di programma di ricostruzione spirituale, morale e politica, che il laicato cattolico avrebbe dovuto realizzare. Nel disegno di Papa Pio XII tutte le realtà della vita umana, dalle più grandi alle più piccole, dallo Stato alla famiglia, dalla cultura allo sport, ai diversi ambiti professionali, potevano e dovevano essere ricondotte a una concezione cristiana.

Negli anni dell'immediato dopoguerra, ci si aspettava che dall'Italia partisse una rinnovata cristianità e, questa convinzione, portò alla partecipazione del mondo cattolico alla vita politica, confluita sia nella storica affermazione della Democrazia Cristiana nel 1948, sia nella mobilitazione contro il comunismo, vissuta come una battaglia in difesa della civiltà cristiana.

⁴⁰ San PIO X, *La concezione secolarizzata della democrazia. Lettera agli Arcivescovi e ai Vescovi francesi "Notre charge apostolique"*, del 25-8-1910, Cristianità, Piacenza 1993, p. 36.

Com'è noto, però, nonostante lo straordinario successo della DC, le cose andarono diversamente rispetto ai desideri del pontefice.

In effetti, a causa di alcuni segmenti del mondo cattolico, la società italiana non si mosse omogeneamente nella direzione da lui indicata. Da una parte, la classe dirigente della DC era composta dai vecchi seguaci del Partito Popolare Italiano, poco sensibile culturalmente al tema della cristianità; dall'altra, una nuova componente guidata da Giuseppe Dossetti (1913 – 1996) – molti dei membri provenivano dall'Università Cattolica del Sacro Cuore – vedeva nella proposta di Jacques Maritain di una “nuova cristianità”⁴¹, l'alternativa alla proposta del pontefice; le idee di Maritain, o meglio la sua interpretazione in Italia, fanno breccia anche in molti membri del Movimento dei Laureati di Azione Cattolica e in non pochi quadri della stessa Azione Cattolica e della Federazione Universitari Cattolici Italiani.

⁴¹ Su questo argomento, c'è una ricca letteratura in Italia che riporta un giudizio generalmente unanime sull'influenza svolta dal filosofo sul pensiero politico cattolico. Dopo il Concilio Vaticano II (1965), Maritain viene considerato superato a causa di una forte corrente neo-progressista, contro la quale si levò la sua voce nel suo celebre saggio *Il contadino della Garonna* (1965), trad. it. Morcelliana, Brescia 1969. Per la critica di questa impostazione del pensiero maritainiano, si confronti di padre Antonio Massineo S.J. (1897-1978), *Evoluzione storica e progresso della civiltà*, in *La Civiltà Cattolica*, anno 102, n. 2429, 1°-9-1951, pp. 473-485; Idem, *Evoluzione storica e messaggio cristiano*, *ibid.*, anno 102, n. 2433, 3-11-1951, pp. 253-263; e Idem, *L'umanesimo integrale*, *ibid.*, anno 107, n.2549, 1°-9-1956, pp. 449-463; in card. Pietro Palazzini, *Religione e società in Maritain*, in *Studi Cattolici*, anno II, N. 8, ottobre 1958, pp. 14-24; nel' editoriale *Dal Sillon a Maritain*, in *L'ordine civile*, anno I, n. 7, 1°-10-1959, pp. 1-3; e in due saggi di A. Del Noce, *Teismo e ateismi politici*, del 1962, e *Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, del 1964, ora raccolti in Idem, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990, rispettivamente alle pp. 513-547 e 9-211. Per una bibliografia degli scritti politici di Maritain e sul “Maritain politico”, in Giancarlo Galeazzi (a cura di), *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, 2° ed. aggiornata, Massimo, Milano 1978, pp. 381-451. Ancora: per una ricognizione sulla difficoltà ad accettare la posizione maritainiana – fatta propria, nella sostanza, dal Concilio Vaticano II – da parte di consistenti filoni della teologia, si veda la dura polemica di padre A. Messineo nei confronti del filosofo francese in: cfr. J. D. DURAND, *La Civiltà Cattolica contro Jacques Maritain*, in “Enne Effe”, 2006, n.1-2, pp.117-64 (con documenti inediti).

La conversione al cattolicesimo significa per Maritain anche una convinta adesione al tomismo e lo schierarsi su posizioni vicine all'Action Française, cioè al movimento che organizza in Francia, sul piano politico, la destra tradizionalista e monarchica. Sia il tomismo sia l'Action Française sono per Maritain strumenti idonei per ridare ordine al piano intellettuale e al piano politico, devastati dagli errori del pensiero moderno, che gli appare radicalmente inconciliabile con il cristianesimo e responsabile della dissoluzione della cristianità medioevale. Questa vicinanza alla "destra" culturale e politica sarebbe attestata dalle opere: *Antimoderne*, del 1922, *Trois réformateurs*, del 1925⁴².

L'improvvisa condanna da parte di Papa Pio XI, nel 1926, dell'Action Française⁴³ induce Maritain a rivedere gradualmente la sua posizione e a mettere in scacco proprio quei cattolici francesi che più desideravano la ricostruzione di una Francia cristiana, rifacendosi idealmente alla Francia medievale del capetingio san Luigi IX (1214-1270) e di santa Giovanna d'Arco (1412-1431), in un contesto storico, quello della Francia degli anni 1930, nel quale i cattolici si trovavano schiacciati fra l'ascesa dei movimenti filofascisti e la minaccia social - comunista.

In questo contesto matura la proposta maritainiana della "nuova cristianità", che implicava una condizione: quella di desolidarizzare il cattolicesimo dalla destra politica, evitando qualsiasi elemento che potesse equivocamente portarlo ad avvicinarsi a quest'area. Il riferimento alla cristianità medioevale

⁴² Cfr. J. Maritain, *Antimoderno*, trad. It. , Logos, Roma 1979; e Idem, *Tre Riformatori*, trad. it, Morcelliana, Brescia 1978.

⁴³ Per una documentata ricostruzione della condanna dell'Action Française, si veda: Lucien Thomas, *L'Action Française devant l'Église*, Nouvelle Éditions Latines, Parigi 1965. La vicenda, che turbò profondamente il mondo cattolico francese, si concluse nel 1939 quando Papa Pio XII, dinanzi a specifiche garanzie su questioni dottrinali, tolse la scomunica ai dirigenti del movimento.

rappresentava per Maritain proprio l'equivoco maggiore, che imbrigliava il cattolicesimo nelle maglie delle destre, per cui la liquidazione di tale modello di riferimento si rendeva necessaria, non perché il modello venisse considerato in sé negativo, ma perché strumentalizzabile in quanto irrealizzabile, essendo legato a un ciclo storico esaurito.

In questa nuova prospettiva, esposta dettagliatamente in *Humanisme Intégral*, del 1936, la polemica contro la modernità diviene sempre più sfumata, specialmente negli aspetti politici e sociali; si parla di ambivalenza della storia, ossia di elementi positivi e di elementi negativi presenti in tutte le epoche, si sostiene che la storia «[...] si scrive sotto la volontà e la permissione di Dio»⁴⁴ e che le sofferenze dell'uomo moderno non possono essere senza significato: tutti elementi che tendono a paralizzare il discernimento del cattolico sul valore della società moderna rispetto alla concezione cristiana.

Parallelamente si sviluppa un'operazione fondata sul recupero di alcuni aspetti considerati positivi della modernità. Il principale è senz'altro l'umanesimo, ossia la centralità assunta dal soggetto nel pensiero della modernità, contrapposto a una visione teologica medievale della natura umana giudicata da Maritain troppo pessimista. Si tratta di un umanesimo certamente sbagliato, perché antropocentrico e separato dall'incarnazione, ma che Maritain ritiene di poter recuperare e trasformare in un "umanesimo integrale", ossia aperto ai valori della trascendenza cristiana.

Se la cristianità medievale aveva fondato la sua unità su Dio, la "nuova cristianità" troverebbe almeno un'unità minimale sul valore della *persona*: perciò si passa da un regime di cristianità

⁴⁴ J. MARITAIN, *Religione e cultura*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1977, p. 25.

sacrale a uno di cristianità profana, la quale – spiega Maritain – si specifica come un'opera pratica comune da realizzare in spirito di amicizia fraterna fra i componenti delle varie famiglie spirituali presenti nella società. Ma in *Humanisme intégral* la "nuova cristianità" mantiene ancora alcuni caratteri che la specificano in senso cattolico. Maritain pensa a una città cristianamente vivificata da un'animazione riservata ai cosiddetti *cives praeclares*, la parte culturalmente e spiritualmente migliore del laicato cristiano. Una città che fosse guidata da questi elementi, pensa Maritain, si troverebbe effettivamente «sotto il regime di Cristo»⁴⁵; e tale evento si sarebbe potuto verificare solo se accompagnato da mutamenti spirituali molto profondi; in tal caso, questo nuovo regime di vita sociale avrebbe costituito «una rifrazione reale del Vangelo nell'ordine culturale e temporale».⁴⁶

Tuttavia, questa immagine della "nuova cristianità" subisce presto un forte slittamento in senso secolaristico, tanto che si può parlare di passaggio, nel pensiero maritainiano, da un progetto di "nuova cristianità" a uno di "città secolare"⁴⁷. Negli anni della guerra, Maritain polemizza maggiormente con il fascismo e questo porta, soprattutto nel *pamphlet Christianisme et démocratie*, del 1943⁴⁸, a importanti sviluppi del suo pensiero politico, il quale ormai configurava la democrazia come l'unica concezione politica conciliabile con il cristianesimo, fino a spingersi ad affermarne l'essenza evangelica, nonché a cogliere nel suo manifestarsi storico

⁴⁵ J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, trad. it., Borla, Roma 1980, p. 202.

⁴⁶ Ivi, p. 238

⁴⁷ Cfr. G. CAMPANINI, *L'utopia della nuova cristianità*, Morcelliana, Brescia 1975, p. 174.

⁴⁸ Cfr. J. MARITAIN, *La tragedia delle democrazie*, trad. it. Logos, Roma 1990.

un prodotto del fermento evangelico nelle coscienze profane. Il fatto che le sue manifestazioni storiche si siano accompagnate a concezioni erronee è del tutto accidentale e principalmente legato a un peccato di omissione nei suoi confronti da parte dei cattolici: in questo caso sarebbero stati gli erranti a servire la Verità.

Il problema della democrazia richiamava pressoché automaticamente anche il problema comunista: che il comunismo fosse un'ideologia legata a una filosofia profondamente sbagliata era indubbia, ma la generosità dei comunisti, la loro idealità di riscatto dei poveri, la loro lotta per la giustizia sociale, nonché il loro impegno nella guerra antifascista dava loro il diritto di partecipare alla costruzione della nuova società. Inoltre Maritain riteneva che il marxismo avesse assolto a una missione storica, quella di attivare, pur deformandola, la presa di coscienza della dignità umana. Ritorna qui come discriminante la categoria dell'umanesimo: per Maritain il socialismo e il comunismo sono forme di umanesimo, a differenza dei fascismi, e quindi reintegrabili in qualche modo nel cristianesimo. Il comunismo, in fondo, costituisce per Maritain l'ultima delle eresie cristiane; si tratta di una concezione che – come osserva Del Noce – lo rende in qualche modo accettabile perché si ritiene che l'eretico comunque "conservi qualcosa", e quindi mantenga ancora un certo legame con la verità, senza però tener conto di quanto corrompa la verità stessa.⁴⁹

Questo il clima che il nostro filosofo francese respirava ed è probabile, senza molta approssimazione, che egli si fosse posto una domanda del tenore: «*In quale modo concepire l'azione del cristiano nel mondo?*».

⁴⁹ Cfr. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, in *Il Sabato. Fatti e commenti della settimana*, anno VIII, n. 22, 1/7-6- 1985, pp. 63-65.

Maritain concepisce, innanzitutto, l'agire su *tre piani d'azione*:

1. Su un primo piano di attività, che è il piano dello spirituale nel senso più tipico della parola, noi agiamo come membri del corpo mistico di Cristo. Sia nell'ordine della vita liturgica e sacramentale, che in quello del lavoro, delle virtù o della contemplazione, dell'apostolato o delle opere di misericordia, la nostra attività mira, come a soggetto determinante, alla vita eterna, a Dio, all'opera redentrice di Cristo da servire in noi e negli altri. È il piano della Chiesa stessa.
2. Su un secondo piano di attività, che è il piano del temporale, agiamo come membri della Città terrena, come ingaggiati negli affari della vita terrena dell'umanità. Che sia d'ordine intellettuale o morale, scientifico e artistico o sociale e politico, la nostra attività, pur essendo, se è diritta, rapportata a Dio come fine ultimo, mira da sé, come oggetto determinante, a beni che non sono la vita eterna, ma che concernono in modo generale le cose del tempo, l'opera della civiltà o della cultura. È il piano del mondo. (HI., pp. 311-312; cfr. trad. it., pp. 285-286).
3. Ma ciò porta a prendere coscienza di un terzo piano di attività, intermedio tra gli altri due, in realtà esso appartiene allo stesso ordine del primo, del piano spirituale: «[...]questo piano intermedio è il piano spirituale stesso, ma in quanto piegato dal lato del temporale e congiunto a quest'ultimo, è il piano dello spirituale considerato nella sua connessione con il temporale» (HI., p. 316). Tale connessione è duplice: da un lato essa concerne le verità di ordine temporale che subiscono l'influenza regolatrice dello spirituale (per esempio il campo al quale si

riferiscono le encicliche «sociali») e dall'altro gli interessi strettamente religiosi che sono legati alle istituzioni della città (ci riferiamo in particolare al caso delle «questioni miste», come il matrimonio o l'educazione).

Su una tale impalcatura concettuale e spirituale si sorregge la “nuova cristianità” ed è un riferimento culturale alternativo rispetto all'idea di cristianità e al tipo di presenza e di azione politica prospettate dal Pontefice Pio XII.

2.4 L'«Engagement Chretien» sul secondo piano d'azione

Il «capriccio» spagnolo fu occasione d'intervento da parte degli intellettuali di mezza Europa e Maritain fonda, nel 1937, il «Comitato francese per la pace civile e religiosa in Spagna», di cui è nominato presidente, e dirige il manifesto *Per il popolo basco*, dopo il bombardamento di Guernica (26 aprile 1937). La pubblicazione di *Umanesimo integrale*, l'anno prima, aveva suscitato non poche polemiche in Europa e in Sud America, per la proposta di una nuova cristianità «profana» che si intrecciava con le vicende della guerra civile spagnola, nella quale il filosofo francese si trova coinvolto per le ripetute denunce contro la «guerra santa», tanto da correre il rischio di vedere messa all'«Indice» l'opera.

La Spagna, che non aveva partecipato alla Prima Guerra Mondiale, si era intanto trincerata in un orgoglioso isolamento, tanto che non fu dato alcun peso all'instaurarsi di un regime autoritario di destra, quello del generale Miguel Primo de Rivera (settembre 1923). Mussolini affacciò subito la possibilità di stringere accordi politici e militari con la Spagna ma, in concreto, gli accordi ebbero modesti sviluppi.

Madrid strizzava l'occhio a Parigi. Mussolini era preoccupato di vedere instaurarsi un «corridoio» a doppio senso di marcia verso l'Africa attraverso le Baleari. Mosso così da risentimenti il fascismo favorì e incoraggiò i *golpes* che esponenti monarchici ordivano contro la Repubblica.

Se Roma fu certamente ostile alla Repubblica – e in particolare alla Repubblica del Fronte Popolare – è tuttavia certo che non ebbe alcun ruolo determinante nella preparazione dell'*alzamiento*. E di questo si ebbe prova dalla reazione di Mussolini e di Ciano alle prime informazioni sul *golpe*.

Nel mentre Francisco Franco, che dalle Canarie si era trasferito a Tetuan nel Marocco spagnolo, aveva deciso di chiedere aiuto all'Italia tramite il giornalista francese Luis Bolin, ma il Duce gli rispose un secco «no», la Francia di Leon Blum si schierava – unitamente all'Unione Sovietica – a favore della Repubblica e mosse per aiutarla, ma non senza opposizioni interne da parte dei radicali.

Intanto, Londra faceva pressione su Parigi per avere un atteggiamento più prudente. Il ministro degli esteri inglese Eden consigliò a Blum, in visita in Inghilterra, di non impelagarsi nel pasticcio spagnolo. Sia Baldwin, il Primo ministro britannico, sia soprattutto Eden erano decisamente antitotalitari, ma erano anche convinti anticomunisti: ma gli eccessi cui le milizie repubblicane e la folla di fanatici si erano lasciati andare li avevano allarmati.

Al rientro da Londra Blum dovette rivedere i suoi piani d'intervento in Spagna e, attraverso l'ambasciata spagnola a Parigi, poté solo autorizzare invii «privati» di armi, facendo della sede diplomatica un centro di smistamento e di raccolta di trafficanti e avventurieri di ogni nazionalità. Anche la Russia di Stalin si schierò apertamente dalla parte del governo repubblicano, ma il suo aiuto si limitò a far pervenire scorte di materie prime e di

viveri. Stalin, tra l'altro, non mancò di inviare esponenti di primo piano del Comintern affinché collaborassero all'organizzazione della resistenza, ma, soprattutto, per eliminare le influenze anarchiche nell'apparato civile e militare. La Germania nazista e l'Italia fascista appoggiavano il Caudillo che aveva manifestato apertamente idee filofasciste.

In questa cornice, le comunità politiche e intellettuali internazionali reagiscono per il tramite delle cancellerie europee. Maritain, dalla Francia, si impegna *da cristiano* nel mondo come teorizzato in *Umanesimo integrale*. L'Europa degli intellettuali a cui si rivolge il filosofo, è un'Europa ancora cristianizzata sulla quale cerca di far leva per costruire una *nuova cristianità*. Tuttavia, parte del mondo cattolico curiale non vede di buon occhio la proposta di una cristianità «profana», perché è ancora legato all'ideale di una costruzione di una «civitas» terrena di tipo medievale, cioè sacrale, in cui solo la Verità cristiana ha diritto di cittadinanza. In tale prospettiva, il modello proposto da Francisco Franco in Spagna sarebbe stato il riferimento al quale ispirarsi per la costruzione della «nuova Christianità».

Cosa intende Maritain, invece, con l'espressione «*chrétienté profane*»? Nell'ambito della Chiesa occidentale, che ha riconosciuto la propria indipendenza – almeno sul piano teorico – da ogni tipo di forma di Stato o di governo, l'adesione ai principi cristiani comporta un impegno personale che non implichi la responsabilità diretta del Seggio romano. Sul piano temporale il cristiano deve agire come membro della Città terrena, secondo i suoi carismi, le sue capacità, in tutto ciò che ha a che fare con le cose del mondo, tenendo presente il proprio rapporto con Dio come fine ultimo.

La cristianità designa un'epoca della Chiesa e dipende dalla cultura del tempo. Per Maritain la più elevata spiritualità è stata

raggiunta nel Medioevo, ma ciò non significa tornare indietro nel tempo. Il filosofo prende posizione contro il «modernismo politico» e il *neoregalismo* secondo le direttive di Pio XI, il papa del Cristo-Re. Pertanto, i principi che guidano la sua azione sono, in parte, diversi, da quelli proposti dalla Chiesa cattolica dell'epoca. Maritain è d'accordo con quanto già esposto da Pio X il 25/08/1910 nella lettera⁵⁰ sul *Sillon*⁵¹ circa la restaurazione dei fondamenti naturali e divini della cristianità ma, adesso, è tempo di agire come laici indipendenti in un regime temporale, affermano il primato della fede. Per Maritain, l'apporto che il cristianesimo ha dato al piano temporale consiste soprattutto nella liberazione dell'uomo dalla sovranità del "principe", il rifiuto cioè della divinizzazione dello Stato e il primato della persona, in quanto essere spirituale, rispetto alla società. Per questo la sua presa di distanza da Maurras e dall'*Action française* che si qualifica come dissociazione da una certa visione dello Stato «pagano» che comporta l'implicito ritorno a forme nuove di schiavitù. Questo principio della libertà del cristiano di fronte allo Stato sembra si adatti sia ad una «cristianità medievale», sia ad una società cristiana «profana».

In realtà, Maritain usa il termine cristianità in senso diverso, non per designare l'influenza del cristianesimo nella vita politica, bensì nella vita culturale⁵². L'ordine politico è, così, subordinato alla cristianizzazione della cultura o meglio ai valori cristiani secolarizzati.

⁵⁰ San Pio X, Lettera Apostolica *Notre charge apostolique* sulla concezione secolarizzata della democrazia, indirizzata agli Arcivescovi e ai Vescovi francesi.

⁵¹ **Le Sillon** è un movimento politico e ideologico francese fondato da Marc Sangnier (1873-1950). Il suo scopo è stato quello di avvicinare il cattolicesimo della Repubblica per offrire agli operai un'alternativa ai movimenti della sinistra anticlericale.

⁵² Yves Floucat, *Pour une restauration du politique*, Tequi, Paris 2000, p. 45.

Questa cristianità profana rivela una concezione molto particolare dell'umanesimo, già anticipata in *Théonas*⁵³ nel 1921, in cui denunciando l'«humanisme inhumain antropocentrique», avverte l'esigenza di pensare, invece, ad un umanesimo di tipo trascendentale, che lui chiama «humanisme théocentrique».

Per Maritain, poiché molta parte della tradizione filosofica moderna aveva proclamato la morte di Dio, questo ha comportato la morte stessa dell'uomo. La proposta di un «humanisme théocentrique» sembra contrastare con quella di una «chrétienté profane», quasi fosse un matrimonio tra contrari. In realtà, è proprio la forza del tomismo che consente la conciliazione della libertà della Causa prima con le cause seconde e, così, la libertà umana e divina conservano ognuna il proprio posto⁵⁴; la dignità dell'uomo e la sua dipendenza da Dio sono affermate insieme.

Che cos'è allora una «città vitalmente cristiana»? È una città fondata sull'unità spirituale di uno stesso «credo civile di libertà» questa raggiunta attraverso quei principi cristiani resisi autonomi dalla Chiesa, in cui gli uomini sono uniti non dalla stessa professione di fede, ma dagli stessi principi pratici della vita sociale.

Né troppo Dio né troppo «io» sono i due termini che rendono possibile l'equilibrio tra l'ordine temporale di una società e l'ordine «sacro». Il riferimento al laicato attivo, indipendente, ad una nuova città non governata «dall'alto», ma dalle nuove élites popolari, sono le condizioni per un'unità «meno perfetta» di quella raggiunta nel Medioevo ma ciò consentirebbe la coesistenza democratica di più famiglie spirituali. Maritain, intransigente rispetto ai principi della metafisica e delle verità di fede, ammette solo la possibilità di una unità minimale nell'ordine pratico.

⁵³ *Théonas*, OC, t. II, p.802.

⁵⁴ *Humanisme intégral*, ibid., t. VI, p.325.

Consapevole che, nella società moderna, non è pensabile una conciliazione sul piano speculativo è però possibile che l'umanesimo antropocentrico e l'umanesimo teocentrico abbiano alla base l'accettazione comune dei diritti dell'uomo, carta della nuova cristianità. Questa logica del consenso comune porta alla visione della democrazia così come oggi la conosciamo. Maritain, attraverso i radiomessaggi diffusi da «La Voix de L'Amérique», così si è espresso circa la nuova cristianità che ha strettamente collegato ad una nuova democrazia:

«La semaine dernière j'ai parlé de nouvelle chrétienté. J'aurais pu parler, au même sens, de nouvelle démocratie. Car à qui regarde au fond des choses, il apparaît qu'en dépit d'idéologies parasitaires et de malentendus tragiques, ce nom de démocratie n'est pas autre chose que le nom profane de l'idéal de chrétienté».⁵⁵

La guerra di Spagna, scoppiata il 18 luglio 1936, diventa il banco di prova per gli intellettuali europei per sperimentare le proprie teorie. I tragici avvenimenti inducono il filosofo tomista a spingersi oltre la teoria.

La gran parte dei cattolici nel mondo, soprattutto in Francia, si schierano dalla parte del Caudillo che, a loro avviso, costruisce un bastione a difesa della cristianità assediata dai bolscevichi. Pio XI e la corte romana sostengono il *movimiento* condannando il governo del Fronte popolare. L'atteggiamento del papa lascia pensare che abbia adottato due pesi e due misure diverse rispetto all'organizzazione dello Stato fascista in Italia e al regime franchista in Spagna. Con l'enciclica *Non abbiamo bisogno* il pontefice aveva criticato le teorie e le pratiche dello Stato mussoliniano, mentre la severità della repressione e il massacro dei preti baschi da parte di Franco non avevano dato luogo ad alcuna

⁵⁵ OC, t. VIII, p. 426.

condanna pontificia. In realtà, i principi d'azione del pontefice rimangono sostanzialmente gli stessi ma, secondo il momento storico, l'autorità papale li può adottare in modo differente per trarne dei vantaggi. Così si può constatare come la condanna dell'*Action française* nel 1926, la famosa enciclica *Divini redemptoris* sul comunismo «intrinsecamente perverso», la presa di distanza del 1931 dal fascismo, il sostegno offerto alla causa di Franco nel 1937 testimoniano che il rispetto dell'ordine stabilito è un principio della legge naturale che il pontefice non può non seguire.

La Spagna del 1936 non è l'Italia del 1931 né la Francia del 1926. Nell'arena di Spagna due forze oscure si contendono il primato: il pericolo totalitario e il pericolo marxista incombono sul popolo dopo la restaurazione della dinastia elisabettiana, cui segue un'anarchia che vede affermarsi l'estremismo di sinistra che fa temere il peggio per la pace civile e la stabilità dell'Europa. I vescovi spagnoli, preoccupati anche della presa del potere da parte dei marxisti in Francia nel 1936, con data 1 luglio 1937, scrivono una lettera rivolta a tutti i vescovi del mondo, applaudendo all'*alzamiento* – concepito questo come un *golpe* militare da realizzarsi in pochi giorni! – al quale viene riconosciuto il «carattere legittimo e sacro». A ciò fa seguito la Curia romana. I movimenti antifascisti largamente sostenuti dal Comintern fin dagli inizi degli anni '30 trovano finalmente il pretesto per agire sia contro la Chiesa che contro il *movimiento*.

Che cosa fa Maritain?

Intanto, Jacques Maritain il 13 luglio 1937 rende noto, tramite documento allegato alla lettera inviata a René Fontenelle del «Comité français pour la paix civile et religieuse en Espagne», quali fossero i motivi che avevano portato alcune personalità del mondo culturale cattolico francese ad istituire il «Comité» in

quello stesso anno⁵⁶. Il «Comité français pour la paix civile et religieuse en Espagne», voleva essere aperto a quanti avevano a cuore la libertà di coscienza e soprattutto a coloro che vedevano nella pace religiosa un «élément essentiel de la paix civile».⁵⁷ Il «Comité», che si muoveva senza alcun riferimento politico e alcun orientamento ideologico, si proponeva come obiettivo di cooperare «aux initiatives qui pourront être prises pour rendre moins inhumaines les conséquences de la guerre»⁵⁸ e di preparare «une paix qui ne soit pas obtenue par la seule force des armes, et à laquelle pourraient coopérer les Etats, offrant leur concours au nom

⁵⁶ *ABBREVIAZIONI: ASV, Archivio Segreto Vaticano; AES, Affari Ecclesiastici Straordinari; *Arch. Nunz. Parigi*, Archivio Nunziatura Parigi; *Conc. Vat. II*, Concilio Vaticano II.

Jacques Maritain a [René Fontenelle]. Paris, 13 juillet 1937, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 896 PO, fasc. 296, ff. 82r-83r. Cfr. l'allegato «Comité français pour la paix civile et religieuse en Espagne». (13 luglio 1937), in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 896 PO, fasc. 296, ff. 86r-87r. È presente copia dell'allegato sia in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 889 PO, fasc. 267, ff. 6r-7r, sia in ASV, *Arch. Nunz. Parigi*, b. 610, fasc. 875, ff. 4r-5r. Sulla guerra civile spagnola si veda: MANUEL TUÑÓN DE LARA - M^a CARMEN GARCÍA-NIETO, *La guerra civil*, in «Historia de España», dirigida por MANUEL TUÑÓN DE LARA, t. I-XIII, Barcelona 1987-1988, in part. *La crisis del Estado: dictadura, república, guerra (1923-1939)*, t. IX (1987), pp. 241-545. Inoltre si rinvia alla seguente recente bibliografia: VICENTE CÁRCCEL ORTÍ, *La persecuzione della Chiesa in Spagna*, Roma 1999; NICCOLÒ CAPPONI, *I legionari rossi: le brigate internazionali nella guerra civile spagnola (1936-1939)*, Roma 2000; GABRIELE RANZATO, *L'eclissi della democrazia: la guerra civile spagnola e le sue origini (1931-1939)*, Torino 2004; VICENTE CÁRCCEL ORTÍ, *Pío XI entre la República y Franco*, Madrid 2008. Sull'atteggiamento di Jacques Maritain nei confronti della guerra civile spagnola si segnalano i seguenti contributi: RAMÓN SUNGRANYES DE FRANCH, *Jacques Maritain et la guerre civile d'Espagne*, in «Notes et Documents», n. 17, octobre-décembre 1979, pp. 2-11; MICHEL BRESSOLETTE, *Jacques Maritain et la guerre civile en Espagne*, in «Cahiers Jacques Maritain», n. 9, avril 1984, pp. 33-42.

⁵⁷ «Comité français pour la paix civile et religieuse en Espagne». (13 luglio 1937), in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 896 PO, fasc. 296, ff. 86r-87r, f. 86r.

⁵⁸ «Comité français pour la paix civile et religieuse en Espagne». (13 luglio 1937), in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 896 PO, fasc. 296, ff. 86r-87r, f. 86r.

de la communauté internationale au moment où les dispositions des deux parties adverses rendraient possible une telle initiative». ⁵⁹

Inoltre, il «Comité» aveva lo scopo «d'aider les œuvres d'humanité qui peuvent être entreprises en territoire étranger; d'agir sur l'opinion publique internationale en luttant contre toutes tendances à exaspérer les haines partout soulevées par cette guerre, en contribuant à apporter des informations bien vérifiées et en s'appliquant à susciter un état d'esprit favorable à une action pacificatrice; d'agir éventuellement sur les gouvernements des Etats européens, par voie parlementaire ou par démarches directes». ⁶⁰ Sotto i migliori auspici, il documento prospettava, al termine della guerra civile spagnola, un intervento da parte del mondo culturale internazionale affinché prevalessero «des puissants courants en faveur du respect de la liberté de la vie religieuse et de la liberté des consciences et qu'y soit porté aussi témoignage de la transcendance du christianisme vis-à-vis de l'ordre temporel et politique». ⁶¹ Infine, il «Comité» così concludeva il documento: «En contribuant – dans la mesure où cela est possible à des étrangers – à cette œuvre de paix, nous avons conscience de travailler en même temps pour la cause de la civilisation et pour celle de la paix du monde. Tant que la paix ne sera pas rétablie en Espagne, aucun effort pour assurer la paix européenne ne pourra être efficacement tentée. Nous avons conscience également de travailler pour le bien de notre pays, où la guerre espagnole a pour effet d'envenimer dangereusement les

⁵⁹ «Comité français pour la paix civile et religieuse en Espagne». (13 luglio 1937), in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 896 PO, fasc. 296, ff. 86r-87r, f. 86r.

⁶⁰ «Comité français pour la paix civile et religieuse en Espagne». (13 luglio 1937), in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 896 PO, fasc. 296, ff. 86r-87r.

⁶¹ «Comité français pour la paix civile et religieuse en Espagne». (13 luglio 1937), in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 896 PO, fasc. 296, ff. 86r-87r, f. 87r.

passions et de retarder ou empêcher pour sa part l'épaulement si désirable des esprits».⁶²

Il Consiglio di direzione del «Comité», che aveva come presidente Jacques Maritain, annoverava come membri Eugène Beaupin, Georges Duhamel, Louis de Fresquet, Daniel Halévy, Louis le Fur, Jacques Madaule, Gabriel Marcel, Louis Massignon, François Mauriac, Emmanuel Mounier, Paul Vignaux e Claude Bourdet che fungeva da segretario.⁶³

Dell'intensa attività del «Comité» si ha già notizia attraverso i telegrammi firmati da Jacques Maritain ed altri e trasmessi al card. Eugenio Pacelli, Segretario di Stato, uno il 29 aprile 1937 con il quale si chiedeva l'intervento di Pio XI contro i bombardamenti delle città basche di Durango e Guernica, in difesa delle popolazioni civili inermi⁶⁴; un altro alcuni giorni dopo, l'8 maggio 1937, contenente una lunga lettera nella quale si legge, nella parte iniziale, quanto segue: «Nous nous sommes permis d'envoyer à Votre Eminence, le 29 avril dernier, au nom du *comité français pour la paix religieuse et civile en Espagne*, une dépêche où nous exprimions notre émotion et notre angoisse devant les bombardements de Durango et de Guernica et devant le risque

⁶² «Comité français pour la paix civile et religieuse en Espagne». (13 luglio 1937), in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 896 PO, fasc. 296, ff. 86r-87r, f. 87r.

⁶³ «Comité français pour la paix civile et religieuse en Espagne». (13 luglio 1937), in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 896 PO, fasc. 296, ff. 86r-87r, f. 87r. Jacques Maritain, oltre a presidente del «Comité», era anche vice-presidente, insieme a René Fontenelle, del «Comité de secours aux Basques». Cfr. il documento «Ligue Internationale des amis des Basques» in ASV, *Arch. Nunz. Parigi*, b. 610, fasc. 870, ff. 101r-121r, f. 101r.

⁶⁴ Il «Comité français pour la paix civile et religieuse en Espagne» al card. Eugenio Pacelli, Segretario di Stato. Telegramma. Paris, 29 avril 1937, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 889 PO, fasc. 267, f. 9r. «Comité français paix civile et religieuse Espagne filialement dévoué Siège Apostolique profondément ému bombardement Durango Guernica risque extermination peuple catholique basque supplie Saint-Père rappeler principes chrétiens et protéger non combattants. Pour Comité Maritain, Pezet, De Pange, Boudot secrétaire».

d'extermination couru par le peuple catholique basque; et où nous supplions le Saint-Père de vouloir bien, en cette occasion tragique, intervenir pour rappeler les principes chrétiens et pour protéger les non-combattants»⁶⁵. Era volontà di Jacques Maritain far sapere al card. Eugenio Pacelli i motivi che avevano indotto alcune personalità francesi ad istituire il «Comité», il quale «né d'initiative catholiques, se tient en dehors de tout parti politique et groupe des hommes d'opinions très diverses, réunis seulement dans l'intention de faire oeuvre humaine et chrétienne; il a pour objet de contribuer - dans toute la mesure où cela est possible à des étrangers - à la pacification civile et religieuse en Espagne, en aidant, selon les divers cas particuliers qui peuvent se présenter, à rendre la guerre et ses conséquences moins inhumaines, et en appuyant éventuellement les tentatives de juste médiation le jour où cela deviendrait possible»⁶⁶. In effetti, la preoccupazione per il bombardamento della città di Guernica, da parte delle truppe del Generale Francisco Franco, testimoniato da alcuni corrispondenti della stampa internazionale («Times», «Reuter», «Daily Express»), aveva portato i membri del «Comité» a rompere gli idugi ed a «se tourner vers le Siège Apostolique, suprême ressource du Droit et de l'humanité et d'implorer le Saint-Père de renouveler, dans ces circonstances particulièrement tragiques, les graves avertissements qu'il formulait déjà dans son discours aux pèlerins espagnols du 14 septembre dernier, et dont l'oubli risquerait de provoquer des désastres moraux».⁶⁷

⁶⁵ Jacques Maritain al card. Eugenio Pacelli. Paris, 8 mai 1937, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 889 PO, fasc. 267, ff. 10r-11r, f. 10r. Cfr. lettera in Appendice, Doc. n. 1.

⁶⁶ Jacques Maritain al card. Eugenio Pacelli. Paris, 8 mai 1937, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 889 PO, fasc. 267, ff. 10r-11r, ff. 10r-10v.

⁶⁷ Jacques Maritain al card. Eugenio Pacelli. Paris, 8 mai 1937, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 889 PO, fasc. 267, ff. 10r-11r, f. 10v.

La risposta non tardò ad arrivare e con una lettera il card. Eugenio Pacelli, alcuni giorni dopo aver ricevuto il telegramma del «Comité», il 3 maggio 1937, per il tramite del nunzio apostolico di Parigi teneva a «far sapere al Comitato medesimo che il telegramma è giunto e lo assicuri che il Santo Padre, pur non avendo elementi sufficienti per dare un giudizio definitivo sui fatti, deplora come sempre, così anche ora, qualsiasi atto commesso contro l'umanità, la carità e la giustizia da qualunque parte essa provenga»⁶⁸. Così, Valerio Valeri, nunzio apostolico a Parigi, trasmetteva il 7 maggio 1937 a Jacques Maritain la risposta del card. Eugenio Pacelli tradotta integralmente in lingua francese: «Son Eminence le Cardinal Secrétaire d'Etat de Sa Sainteté a reçu le télégramme que le Comité Français pour la Paix Civile et Religieuse en Espagne Lui a adressé au sujet des faits douloureux qui se sont passés dernièrement en Pays Basque. Son Eminence me charge de Vous assurer que le Saint-Père, bien qu'Il ne soit pas en possession de renseignements suffisants pour donner un jugement définitif sur ces faits, déplore, aujourd'hui comme toujours, tous les actes commis contre les principes d'humanité, de charité et de justice d'où qu'ils viennent».⁶⁹

Nel giugno seguente, le richieste di intervento del «Comité» si intensificarono per ottenere un pronunciamento del papa Pio XI contro i bombardamenti della città di Bilbao, ad opera delle truppe del Generale Francisco Franco, «pour sauver vies

⁶⁸ Il card. Eugenio Pacelli a Valerio Valeri, nunzio apostolico a Parigi. Dal Vaticano, 3 maggio 1937, in ASV, *Arch. Nunz. Parigi*, b. 610, fasc. 870, f. 82r. In allegato il Segretario di Stato trasmetteva al nunzio apostolico anche copia del telegramma del «Comité». Cfr. ASV, *Arch. Nunz. Parigi*, b. 610, fasc. 870, f. 83r. Minuta della lettera del card. Eugenio Pacelli a Valerio Valeri del 3 maggio 1937 è presente anche in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 889 PO, fasc. 267, f. 8r.

⁶⁹ Valerio Valeri a Jacques Maritain. Minuta. Paris, 7 mai 1937, in ASV, *Arch. Nunz. Parigi*, b. 610, fasc. 870, f. 84r.

humaines et empêcher effusion du sang des non combattants»⁷⁰. Il 16 giugno, infatti, Jacques Maritain, François Mauriac ed altri si erano presentati alla sede diplomatica vaticana di Parigi per rappresentare la medesima questione, ma senza ottenere alcun pronunciamento ufficiale dalla Santa Sede. Tuttavia, nello stesso giorno, il card. Eugenio Pacelli, su disposizione Pio XI, scriveva un telegramma cifrato al card. Isidro Gomá y Tomás, arcivescovo di Toledo, nel quale oltre a riportare la lettera del nunzio apostolico di Parigi, aggiungeva quanto segue: «Santo Padre prega V. E. R. fare al riguardo presso codesto Governo Nazionale quei passi che crederà più opportuni»⁷¹. Dopo alcune settimane, il 1° luglio 1937, Jacques Maritain scriveva da Meudon una lettera di ringraziamenti al card. Pacelli per il suo interessamento manifestando a Pio XI ed al Segretario di Stato «l'expression de la filiale gratitude des membres de notre Comité».⁷²

Ha scritto Jacques Maritain:

«La nouvelle de la Cité du Vatican, publiée par les journaux, que Votre Eminence a chargé son Eminence le Cardinal Archevêque de Tolède d'intervenir auprès du général Franco en faveur des populations civiles du pays basque, et la mention qui était faite dans ce communiqué de l'appel adressé au Saint-Père par quelques personnalités catholiques françaises, ont été lues avec une émotion profonde et un vif sentiment de reconnaissance par tous ceux qui avaient signé cet appel; et j'ai tout de suite rendu visite à Son Excellence le Nonce Apostolique pour le prier de vouloir bien transmettre au Saint-Père et à Votre Eminence l'expression de la filiale gratitude des membres de notre Comité. Que

⁷⁰ Il «Comité français pour la paix civile et religieuse en Espagne» a Pio XI. Telegramma. Paris, 16 juin 1937, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 896 PO, fasc. 296, f. 15r.

⁷¹ Il card. Eugenio Pacelli al card. Isidro Gomá y Tomás, arcivescovo di Toledo (Spagna). Telegramma. Cifra. (16 giugno 1937), in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 896 PO, fasc. 296, f. 17r.

⁷² Jacques Maritain al card. Eugenio Pacelli. Meudon, 1^{er} juillet 1937, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 896 PO, fasc. 296, ff. 11r-12r, f. 12r. Cfr. lettera in Appendice, Doc. n. 2.

Votre Eminence veuille bien me permettre d'ajouter à ce témoignage commun le témoignage personnel de mes remerciements les plus émus. Je savais que les fils de l'Eglise trouvent toujours auprès de Votre Eminence l'accueil le plus charitable et le plus généreux, et c'est pourquoi nous nous étions tournés vers le Saint-Père et vers Elle avec toute la confiance de notre cœur. Il m'est doux de Lui dire combien la réponse qu'Elle a daigné faire à notre appel nous a apporté de réconfort et de consolation»⁷³.

Dunque, l'attività del «Comité» sulla questione basca era continua tanto che, come più sopra è stato detto, il 13 luglio 1937, Jacques Maritain scriveva una nuova lettera a René Fontenelle, nella quale si legge: «notre comité serait heureux de vous remettre à l'occasion certain documents. Il se trouve en particulier que nous avons fait établir par des personnes de confiance et parfaitement renseignées un rapport sur la question basque considérée du point de vue catholique. Ce rapport a été remis récemment à S. E. le Cardinal Verdier, qui nous avait dit qu'il le ferait parvenir au Saint-Père. Nous avons pensé qu'il serait intéressant que vous même en ayez un double. Vous pourrez juger s'il est opportun [...] de le communiquer à Son Eminence le Cardinal Pacelli»⁷⁴.

Con la stessa insistenza, il «Comité» continuava a chiedere ancora, il 3 febbraio 1938, l'intervento di Pio XI a sostegno delle «démarches gouvernement français pour cessation bombardement villes ouvertes»⁷⁵. Un mese più tardi, il 7 marzo 1938, da Meudon,

⁷³ Jacques Maritain al card. Eugenio Pacelli. Meudon, 1^{er} juillet 1937, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 896 PO, fasc. 296, ff. 11r-12r.

⁷⁴ Jacques Maritain probabilmente a René Fontenelle. Paris, 13 juillet 1937, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 896 PO, fasc. 296, ff. 82r-83r. Il documento al quale fa riferimento Jacques Maritain nella lettera è il «Rapport présenté au Comité Français pour la Paix Civile et Religieuse en Espagne sur Euzkadi et sa situation dans la guerre civile actuelle», in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 896 PO, fasc. 296, ff. 88r-98r.

⁷⁵ Eugène Beaupin, Jacques Maritain e François Mauriac al card. Eugenio Pacelli. Telegramma. Paris, 3 febbraio 1938, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1938-1939, pos. 929 PO, fasc. 341, f. 10r.

Jacques Maritain inviava al suo interlocutore per la Santa Sede, René Fontenelle, una lettera ben argomentata nella quale riprendeva il tema dei bombardamenti delle «villes ouvertes» spagnole⁷⁶. Il presidente del «Comité» attendeva dal Santo Padre un intervento pubblico incisivo, un'enciclica o solo un insegnamento che rispondesse al desiderio dei cattolici, e dei non credenti in particolare, di prendere posizione su un problema così importante che riguardava non solo la guerra di Spagna, ma anche la guerra di Cina e tutte le altre guerre, affinché la Chiesa non fosse considerata corresponsabile per aver taciuto sulla questione degli stermini di massa. In effetti, secondo il filosofo francese, il Cardinale Arcivescovo di Toledo tendeva a far credere che la guerra di Spagna fosse una nuova crociata («leur guerre»), e seppure non era possibile far venir meno all'episcopato spagnolo la solidarietà della Santa Sede, era quanto mai opportuno almeno la pubblicazione di un documento, per esempio un' «enciclica», che mettesse in luce l'insegnamento della Chiesa sulla guerra, sui bombardamenti delle città aperte, sui massacri delle persone innocenti ed infine condannasse in modo esplicito la dottrina della guerra totale. Diversamente, proseguiva Jacques Maritain, il silenzio non avrebbe evitato quelle forme di risentimento nei confronti della Chiesa che anche tra i fedeli cominciava a serpeggiare. Infine, sempre rivolgendosi a René Fontenelle, Maritain, nella sua missiva, lasciava intendere di voler scrivere lui stesso al card. Eugenio Pacelli su questi temi, ma che al momento gli mancava il tempo necessario per poter elaborare un documento dettagliato. Tuttavia, la lettera stessa poteva già considerarsi un «rapporto confidenziale», come testimonia il testo che di seguito si

⁷⁶ Jacques Maritain a René Fontenelle. Meudon, 7 mars 1938, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1938-1939, pos. 929 PO, fasc. 341, ff. 42r-43r.

propone nella sua versione quasi integrale. Ha scritto, infatti, Jacques Maritain:

«Une question qui nous préoccupe particulièrement en ce moment c'est celle des bombardements de villes ouvertes. Nous savons ce que le Saint Siège a déjà fait à ce propos. Mais c'est un acte public et un enseignement public que le monde entier désire sur une matière qui intéresse si manifestement la morale et l'humanité. Bien des indifférents ou des incroyants que je rencontre ont l'impression que la suprême autorité elle-même de l'Eglise catholique ne sait pas assez à quel point les non catholiques, eux-aussi, espèrent en elle et attendent d'elle les prescriptions qui peuvent seules en définitive sauver la conscience du genre humain. Jamais l'occasion n'a été telle; jamais l'univers, - je dis l'univers des incroyants comme des croyants, - n'a été si disposé à entendre la voix du souverain Pontife. Les gens ne comprennent pas pourquoi sur un tel sujet qui dépasse absolument la politique, et qui n'intéresse pas seulement la guerre d'Espagne, mais aussi la guerre de Chine et toutes les guerres qui peuvent fondre demain sur les nations, l'Eglise n'élève pas publiquement la voix de telle sorte qu'au moins, si le malheur arrive, nul ne puisse l'accuser d'avoir gardé le silence, et par là encouru indirectement une part de responsabilité. Il faut ajouter à cela que les évêques d'Espagne, en particulier le cardinal Gomá, ayant déclaré que cette guerre était "leur guerre", il est impossible que l'opinion publique ne les rende pas eux-mêmes responsables des moyens employés par la guerre en question. Si pour des raisons d'opportunité, le Saint-Siège n'a pu se désolidariser publiquement de cette attitude de l'épiscopat espagnol, du moins, si un document public de portée tout à fait générale, par exemple une encyclique, rappelait et précisait l'enseignement de l'Eglise sur les moyens de la guerre et cette affreuse question du bombardement des villes ouvertes et du massacre des innocents, et condamnait explicitement la doctrine de la guerre totale, l'essentiel serait sauvé. Sinon, il sera bien difficile d'éviter dans la multitude des âmes des ressentiments et des scandales qui actuellement n'ont pas encore pris forme, mais dont il n'est que trop aisé de percevoir les préparations virtuelles. Je me demande si je ne pourrais pas, en toute confiance filiale, adresser une sorte d'appel en ce sens au cardinal Pacelli, dans un rapport confidentiel. Mais je suis si accablé de travail

que le temps me manque pour mettre au point un tel rapport, avec la documentation concrète qu'il exigerait»⁷⁷.

Le ostilità non mancarono neanche sul piano diplomatico, tanto che l'Incaricato d'Affari del Governo Nazionale di Salamanca presso la Santa Sede, Pablo de Churruca y Dotres, marchese di Aycinena, il 10 maggio 1938, denunciava, in una lunga lettera al card. Eugenio Pacelli, l'ingerenza negli affari interni del Governo Nazionale⁷⁸ da parte di alcuni cattolici francesi, in primo luogo di Jacques Maritain. In realtà, la questione era molto più ampia e riguardava non solo il «Comité» e il suo presidente, ma tutta quella parte del mondo cattolico che si era schierata contro il Governo Nazionale di Francisco Franco. Sia in Spagna, sia in Francia, dove era forte la resistenza opposta dall'«Action Française» a Maritain, sia anche in larghi settori degli ambienti cattolici più moderati era sempre più sentita la preoccupazione dell'affermazione del comunismo. Ciò spiega anche il perché dell'attacco ad alcune riviste e giornali cattolici come «Esprit», «Sept» e «L'Aube» che, come è noto, avevano preso le parti del governo del fronte popolare, uscito vittorioso dalle elezioni spagnole del febbraio 1936, e condannato il *golpe* militare del Generale Francisco Franco del luglio dello stesso anno.

Jacques Maritain ed altri intellettuali cattolici come Emmanuel Mounier, Francisque Gay, Marc Sangnier, François Mauriac furono accusati aspramente di aver professato e diffuso idee comuniste, contaminando in questo modo il tessuto sociale in Francia.

⁷⁷ Jacques Maritain a René Fontenelle. Meudon, 7 mars 1938, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1938-1939, pos. 929 PO, fasc. 341, ff. 42r-43r.

⁷⁸ Pablo de Churruca y Dotres, Incaricato d'Affari del Governo Nazionale di Salamanca presso la Santa Sede, al card. Eugenio Pacelli. Roma, 10 de mayo 1938, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 896 PO, fasc. 299, ff. 81r-82r.

L'azione del «Comité» continuava instancabilmente, nonostante gli attacchi su più fronti. Nel maggio del 1938 Jacques Maritain preparava e firmava vari documenti insieme a tanti altri intellettuali cattolici francesi: un «Projet pour la réalisation d'un armistice en Espagne»⁷⁹ e una supplica a Pio XI, tramite il nunzio apostolico di Parigi Valerio Valeri, con la quale esortava il papa a prendere posizione in favore della pace, in occasione del Congresso Eucaristico internazionale di Budapest (20 - 29 maggio 1938). Ma l'impegno di Jacques Maritain e del «Comité» aveva provocato una forte reazione diplomatica da parte del Governo Nazionale spagnolo che, in occasione dell'anniversario della liberazione di Bilbao dal «regime rosso-separatista», faceva sentire la sua voce di disprezzo, come testimoniato dal discorso pronunciato a Bilbao il 19 giugno 1938, prontamente trasmesso il giorno seguente al nunzio apostolico di Spagna Gaetano Cicognani al card. Eugenio Pacelli⁸⁰, il quale riportava il forte disappunto del ministro degli Interni spagnolo Serrano Suñer nei confronti del gruppo dei cattolici francesi con a capo il Maritain.

Nei cinque mesi precedenti la morte Pio XI, papa Ratti, che aveva governato la Chiesa Cattolica per diciassette anni, si ha ancora notizia di un ultimo intervento di Jacques Maritain che, con una lettera del 22 settembre 1938, firmata insieme ad Alfredo

⁷⁹ «Projet pour la réalisation d'un armistice en Espagne», in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 899 PO, fasc. 303, ff. 43r-45r. Nell'instestazione si legge: «Le présent Projet élaboré par le Comité Espagnol pour la Paix Civile et les Comités Britanniques et Français pour la paix civile et religieuse en Espagne, et adopté par la Conférence privée internationale, tenue à Paris, les 30 avril, 1^{er} et 2 mai 1938, ne doit être considéré que comme un ensemble de suggestions concernant les opérations successives à entreprendre pour le rétablissement de la paix en Espagne».

⁸⁰ Gaetano Cicognani, nunzio apostolico di Spagna, al card. Eugenio Pacelli. San Sebastiano, 20 giugno 1938, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1938-1939, pos. 937 PO, fasc. 346, ff. 3r-4v. Cfr. anche copia de «La Gaceta del Norte». Bilbao, 21 junio 1938, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1938-1939, pos. 937 PO, fasc. 346, f. 5.

Mendizábal⁸¹ presidente del «Comité Espagnol pour la paix civile», chiedeva al Santo Padre per mezzo del card. Eugenio Pacelli⁸² a Parigi, un Suo intervento per favorire la liberazione dei prigionieri di guerra delle due parti spagnole in conflitto. Infatti, come si legge nel documento :

«il y a quelques semaines, le projet établi par le Gouvernement anglais, concernant la constitution d'une Commission composée de personnalités britanniques, ayant été accepté par les deux partis espagnols, la dite Commission est déjà entrée en fonctions»⁸³. I due estensori della lettera auspicavano «que la tâche de cette Commission serait puissamment facilitée et recevrait une précieuse consécration morale si le Chef Suprême de l'Eglise consentait à lui accorder son appui en manifestant sa sympathie et ses vœux pour une oeuvre si favorable au rétablissement de la paix. Car c'est là la première organisation spécialement instituée pour "intervenir" dans la guerre d'Espagne à des fins pacifiques et humanitaires. Après deux années de destructions et de souffrances excessives, il est hors de doute que de telles initiatives doivent être accueillies avec une profonde estime et une grande reconnaissance par le peuple espagnol tout entier»⁸⁴.

Infine, proseguendo nella lettera, si legge un'esplicita richiesta di aiuto:

«Si le Saint Père daignait encourager explicitement la Commission britannique pour l'échange des prisonniers, nous avons la confiance que cet

⁸¹ Jacques Maritain ed Alfredo Mendizábal al card. Eugenio Pacelli. Paris, 22 settembre 1938, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 899 PO, fasc. 303, ff. 72r-73r.

⁸² Pietro Sigismondi, segretario della Nunziatura Apostolica di Parigi, al card. Eugenio Pacelli. Paris, 24 settembre 1938, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 899 PO, fasc. 303, f. 70r.

⁸³ Jacques Maritain ed Alfredo Mendizábal al card. Eugenio Pacelli. Paris, 22 settembre 1938, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 899 PO, fasc. 303, ff. 72r-73r, f. 72r.

⁸⁴ Jacques Maritain ed Alfredo Mendizábal al card. Eugenio Pacelli. Paris, 22 settembre 1938, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 899 PO, fasc. 303, ff. 72r-73r, f. 72r.

encouragement agirait comme une bénédiction pour aplanir les voies vers la paix et la réconciliation, but de nos constants efforts»⁸⁵.

Poiché la situazione era in stallo, ciò rendeva ancor più necessario un intervento autorevole del Vescovo di Roma per superare la difficile negoziazione tra i capi delle due opposte fazioni di Barcellona e Burgos. Infatti, mentre dal capoluogo della Catalogna arrivava una proposta di dialogo, dalla città di Burgos, nella comunità autonoma di Castilla y Leon, da parte del governo del Generale Francisco Franco non perveniva alcuna risposta⁸⁶. Fino a poco prima della morte del papa Jacques Maritain aveva supplicato

«[...] de vouloir bien intercéder auprès des chefs du Gouvernement de Burgos pour obtenir leur acceptation des propositions qui leur ont été soumises par la Commission britannique. De la réponse du Général Franco dépend la vie de plus de 400 prisonniers condamnés à mort dans la zone républicaine et dont l'exécution est actuellement suspendue, sans parler de ceux que menace la même peine dans la zone nationaliste. De cette réponse dépende aussi le succès ou l'échec des négociations pour l'échange ou la grâce de tous les prisonniers dont la libération intéresse directement des milliers de familles»⁸⁷.

Tuttavia, «l'Augusto Pontefice pur apprezzando e benedicendo ogni iniziativa diretta a salvare vite umane e risparmiare sofferenze, è d'avviso che le attuali circostanze non

⁸⁵ Jacques Maritain ed Alfredo Mendizábal al card. Eugenio Pacelli. Paris, 22 settembre 1938, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 899 PO, fasc. 303, ff. 72r-73r, f. 72r.

⁸⁶ Jacques Maritain ed Alfredo Mendizábal al card. Eugenio Pacelli. Paris, 22 settembre 1938, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 899 PO, fasc. 303, ff. 72r-73r, f. 72v.

⁸⁷ Jacques Maritain ed Alfredo Mendizábal al card. Eugenio Pacelli. Paris, 22 settembre 1938, in ASV, AES, *Spagna*, (quarto periodo) 1936-1939, pos. 899 PO, fasc. 303, ff. 72r-73r, ff. 72v-73r.

sembrano consigliare detto intervento, che potrebbe tra l'altro essere male interpretato»⁸⁸.

2.5 La proposta «moderna» di Maritain sulla laicità

La questione della laicità, spinge ogni laico credente ad affinare i propri strumenti intellettuali per vivere nel mondo e rimanere autenticamente una persona di fede. La domanda più spontanea sulla propria condizione esistenziale è rivolta alla propria coscienza, dato il fragore del dibattito incessante su “le cose di Dio” e “le cose di Cesare”, per capire quale “laicità”, intesa come riconoscimento delle realtà terrene, sia compatibile con la fede.

Alcune risposte plausibili sono state offerte dal cristiano e filosofo Jacques Maritain che, attesa la prospettiva sempre aperta sul piano della fede, fintanto che permarrà la storia, vede in costante dialettica la ragione laica e la ragione religiosa, ma non necessariamente in modo conflittuale. Mentre la laicità si configura nella visione cristiana, fin dal principio, come una garanzia della ragione contro gli eccessi del fideismo, la fede costituisce un argine al ricorrente rischio di fuga dall'umano.

Paradossalmente, si può affermare che, nella prospettiva cristiana, fin dal principio era la laicità. Come si rinviene nella lettura della Genesi, non si può non accorgersi che il Dio veterotestamentario, dando vita al mondo, ne rispetta l'autonomia e affida all'uomo il compito di custodia e di valorizzazione del Creato.

⁸⁸ Domenico Tardini a Valerio Valeri. Vaticano, 11 ottobre 1938, in ASV, *Arch. Nunz. Parigi*, b. 610, fasc. 875, ff. 10r-10v.

Maritain prende “sul serio” il mondo e la laicità, interrogandosi da credente sulla serietà con la quale Dio stesso ha preso il mondo, creandolo e affidandolo agli uomini.

La questione della laicità, che vanta come primo banco di prova la discussione sul rapporto tra due soggetti pubblici quali lo Stato e la Chiesa, ha poi trovato terreno fertile su molte questioni che ruotano intorno alla vita e alla morte, all'identità personale, ai limiti della libertà individuali, che rimettono costantemente in gioco visioni contrastanti del mondo. Visioni contrastanti che hanno portato ad esiti anche drammatici, attestati dalla costante presenza del male nella storia ma, nonostante tutto, che non hanno il potere di modificare quella originaria “laicità” dell'uomo, che deve farsi carico di questo rispetto ricevuto, evitando di sostituirsi a Dio e rinunciando alla violenta estirpazione del male.

Tutto questo non si traduce in una separazione, ma piuttosto in una distinzione, nella linea concettuale già tracciata da Jacques Maritain e che è al fondamento di quel grande “manifesto” della laicità cristiana che è *Umanesimo Integrale*, fondato sull'apparente paradosso della “cristianità secolare”, e cioè sull'ideale storico “concreto” di una civiltà permeata di valori cristiani non in una funzione di difesa della Chiesa-istituzione, qualificandosi così come una concezione politica del vangelo, ma per effetto dell'impegno responsabile nel mondo della Chiesa-laicato, immagine di una concezione evangelica della politica, e dunque nel pieno rispetto della laicità delle realtà temporali.

a) I principi maritainiani della laicità

Il pensiero di Maritain affonda le sue radici in un sistema filosofico di ispirazione tomista e i principi di una ragionevole laicità si rinvergono già in una sua poderosa opera del 1932,

*Distinguere per unire*⁸⁹. Il filosofo mette in evidenza l'importanza del pluralismo epistemologico, cioè della pluralità dei livelli del sapere, che a partire dalle conoscenze empirico-analitiche, raggiungono la verità metafisica e perfino quella mistica. Nella distinzione dei vari livelli del sapere, si rinviene l'autonomia di ogni scienza e saggezza che sono accomunati tutti dalla medesima spinta verso la conoscenza del vero. La nozione di autonomia in ambito epistemologico, sul versante della prassi, corrisponde alla legittimazione delle realtà temporali, che trovano giustificazione nelle categorie fondamentali del suo pensiero. Ciò che viene *distinto* teoreticamente lo è anche praticamente. Si tratta, in effetti, di differenziazione e di collaborazione tra i saperi.

In *Umanesimo Integrale* (1936), che reca come sottotitolo “problemi temporali e spirituali di una nuova cristianità”, Maritain sottolinea l'importanza di una “cristianità profana”, diversa da quella sacrale di tipo medievale, cioè di una cultura cristiana che sia consapevole della autonomia delle realtà temporali da quelle spirituali. Credenti e non credenti hanno un'opera comune da realizzare, tutelati dalle garanzie istituzionali di un regime democratico, che consiste in una “città dell'uomo” basata sull'*amicizia* tra uomini professanti convinzioni diverse, di fronte alle quali lo Stato, che amministra le società, non è *neutro* o indifferente, ma *neutrale*, cioè attento ai modi diversi di giustificare tali convinzioni. Temi che saranno poi trattati sistematicamente nella sua opera maggiore di filosofia politica *L'uomo e lo Stato* (1951) ove, oltre alla concezione “laico-instrumentalista” dello Stato, si trovano nozioni utili alla definizione di una concezione aperta della laicità.

⁸⁹ J. MARITAIN, *Distinguere per unire: o i gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1974.

Anche sul piano dell'azione si tratta di “distinguere per unire” per cui l' “azione cattolica” e l' “azione politica” si vengono a situare a livelli diversi, perché altro è agire “in quanto cristiani”, avendo per scopo l'evangelizzazione, ed altro è agire “da cristiani”, nelle opere profane, avendo per scopo la civilizzazione. Giuseppe Lazzati (1909-1986), uomo di dichiarata formazione maritainiana, fece di questa distinzione la linea guida della sua politica⁹⁰.

Questa distinzione è stata molto importante anche per interpretare alcune vicende del secolo scorso, quali i totalitarismi, ritenuti come patologiche rivendicazioni della laicità della politica, oltre che da Maritain, anche da Sturzo ed Emanuel Mounier. In effetti, lo Stato totalitario, assorbendo in sé tutto lo spirito umano, è l'incarnazione degenerata dello Stato confessionale, che si rovescia nel suo opposto attraverso la religione secolare dell'ideologia.

Secondo Maritain la laicità della politica deve immunizzarsi dalle ideologie mitopoietiche, che diventano religioni secolarizzate, piuttosto che difendersi dal cristianesimo che, con la sua carica antiutopica contenuta nella riserva escatologica, contiene già in sé l'antidoto.

Il comunismo è allora – come egli afferma – l' “ultima eresia cristiana”, cioè a dire una verità estrapolata dal suo contesto, “[...] una religione laica di cui il materialismo dialettico costituisce la dommatica [...] Il comunismo è così profondamente, sostanzialmente una religione – terrena – da ignorare di essere una religione”⁹¹.

Quanto affermato per il marxismo, Maritain, con differenti motivazioni, ritiene sia valido anche per la dittatura nazista e fascista.

⁹⁰ Cfr. G. LAZZATI, *La città dell'uomo. Costruire, da cristiani, la città dell'uomo a misura d'uomo*, AVE, Roma 1984.

⁹¹ J. MARITAIN, *Umanesimo Integrale*, Borla, Torino 1969, pp. 90-93.

b) Laicità e dialogo

Nella concezione maritainiana la laicità presuppone la consapevolezza del significato epistemologico della distinzione tra teoria e prassi, cioè tra il livello della fondazione e della consapevolezza cognitiva, e quello della traducibilità dei valori sul piano della prassi socio-politica. Ad esempio, quando si parla di “valori non negoziabili”, dobbiamo domandarci su quale versante si colloca la questione. Mentre sul piano teorico-filosofico la giustificazione razionale può essere argomentata in modi diversi, e atteso che i valori sul piano ontologico non sono mai “negoziabili”, sul terreno della *praxis*, cioè sul piano del “bene comune” come “casa comune”, cioè quello della politica, bisogna trovare punti d’incontro affinché la convivenza sia quanto più giusta e pacifica possibile. È su questo “campo da gioco” che si incontrano gli uomini portatori legittimi di valori diversi, che sono appunto *non negoziabili*.

Nel discorso pronunciato da Jacques Maritain a Città del Messico nel 1947, in vista della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* proclamata dalle nazioni Unite nell'anno successivo, il filosofo si interroga su come sia possibile la cooperazione tra i popoli in un mondo diviso. Diviso da che cosa? – si chiede –. Sono proprio le concezioni diverse del mondo, in quadri assiologici di riferimento molteplici, a determinare la non negoziabilità dei valori. Eppure, anche in questa situazione, osserva Maritain, 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»⁹².

Il bene comune rappresenta il *minimum* della laicità che si colloca a livello pratico, anche se non bisogna trascurare i motivi teorico-filosofici che “dirigono da lontano l'azione”. Se lo consideriamo solo dal punto di vista epistemologico si presentano subito molte difficoltà insormontabili. Sul piano puramente teorico, infatti, parlare di bene comune vuol significare parlare di verità comune. Ma dire “verità comune” è come dire una banalità. Perché? La verità è evenemenziale, è evento e si presenta all'intelligenza umana proprio a livello empirico, e non sul piano assiologico dove una verità comune non esiste, quindi non esiste neanche un bene comune sul piano teorico-filosofico. Altrimenti dovremmo parlare di “integrismo” cioè di quella condizione esistenziale con la quale si cela una identità debole, dietro la corazza sicura di una verità presunta assoluta.

Ci sono alcune cose evidenti a tutti, come testimonia un certo disgusto della coscienza morale dinanzi ad esempio ad una violenza perpetrata su un bambino. Il valore dell'infanzia violata trova la sua tutela sul piano pratico-giuridico, ed è frutto di un negoziato. La tutela del valore che sul piano dell'affermazione di principio non è negoziabile, trova sul piano della prassi necessariamente un livello di negoziazione, attraverso cioè la mediazione delle varie proposte di legge, di applicazione della norma, l'utilizzo degli strumenti di repressione del fenomeno, di prevenzione coi mezzi di informatizzazione delle attività

⁹² Cfr. J. Maritain, “Address at the Opening Session of the UNESCO conference, Mexico City 1947”, in “Proceeding of the second Session of UNESCO”, I 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.

d'indagine, ad esempio, fino alla assicurazione dell'agente attivo del reato alle strette maglie della macchina giudiziaria.

La distinzione tra “etica della responsabilità” ed “etica della convinzione”, introdotta da Max Weber, ripresa e sviluppata da Hans Jonas si attesta come ulteriore traguardo per la determinazione dei confini teorico-pratici della laicità. Ma, mentre l'etica della convinzione non si preoccupa di trovare laicamente punti di intesa con altre convinzioni, l'etica della responsabilità, nella quale confluisce anche la “teoria della competenza comunicativa” di Habermas, incarnata nell' “etica del discorso”, già si configura come un'etica attenta sia ai *principi* che alle *conseguenze* che un certo agire può avere su altre persone. È lo studio della nostra capacità di padroneggiare un sistema astratto di regole, grazie alle quali è possibile mettersi d'accordo. Date le condizioni di validità quali: *comprensibilità*, *verità*, *veridicità* e *giustizia*, che caratterizzano “l'agire comunicativo, che hanno sia un valore *logico* che *etico*, la situazione discorsiva *ideale* funge da norma della società *reale* e delle sue disfunzioni patologiche. In effetti, *l'etica del discorso* si configura come modello per ricostruire uno spazio etico pubblico. Il dialogo è strutturato intorno alle condizioni di validità (o pretese), e messo a punto attraverso una teoria pragmatica del linguaggio di tipo *universale* o *formale*, per giungere all'intesa tra le parti.

Tuttavia, il pericolo è di far diventare il dialogo una verità stessa, penalizzando il metodo. Se conta solo il dialogo in vista dell'azione da compiere e non vi sono verità da trovare, ma solo negoziazione dei punti di vista “preconfezionati”, tutto si risolverebbe in un commercio in cui svanisce il rapporto con la realtà. Il dialogo diventa fine o scopo, elidendo la ricerca della verità.

Come tenere insieme dialogo e verità evitando di assolutizzare l'uno o l'altra?

Le due derive possibili sono l'integrismo – come si accennava più sopra – e il dialogismo. Per quanto riguarda la prima deriva Maritain scrive:

«L'integrismo è, di per sé, 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'integrismo 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 sé 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 intimidazione⁹³.

Comprendiamo allora come questa sia una posizione di comodo che rende prevedibile la vita e docile l'esistenza. Allora chiediamoci se le radici di questa condizione esistenziale non siano rinvenibili anche nei nostri gesti quotidiani e nelle piccole e grandi chiusure che offriamo innanzitutto a noi stessi.

L'altra deriva è, invece, l'ideologia del dialogo, ciò che potremmo chiamare “dialogismo”, che si manifesta proprio come reazione alla prima. Questa vive di un malinteso, dato dalla convinzione che sia proprio la verità da ostacolo e ciò tramuta il desiderio in asserzioni dotate di senso, cioè di una forza convincente. Il parlante che usi l'enunciato stesso avanza una

⁹³ J. Maritain, *Il contadino della Garonna* (1966), Morcelliana, Brescia 1969, p. 240.

pretesa di verità. Ma questa non è ancora tale. Perché sia conforme al reale è necessario individuare un criterio extra-mentale per avere un riferimento oggettivo.

L'ideologia del dialogo si fonda su due malintesi: il primo è credere che la verità sia compagna della violenza e il secondo è credere che la tolleranza sia compagna del dialogo. Con questi presupposti ciò che è importante è dialogare, non ha importanza ciò che diciamo né se è vero ciò di cui discorriamo. L'importante è giocare, non lo scopo del gioco.

Maritain, col suo tono deciso e asciutto, non risparmia critiche neanche contro gli esiti postconciliari:

«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 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»⁹⁴.

Anche il dialogismo, come l'integrismo, è una condizione esistenziale dietro la quale si cela la medesima identità debole, in cui l'intelletto diventa molle e la ragione passiva.

Maritain, riprendendo una formula concisa che Jean Concteau gli rivolgeva, suggeriva di essere duri di intelletto e morbidi di cuore, e non molli di intelletto e duri di cuore.

Dunque, si può dire che ciò che rileva nel dialogo è sapere denunciare l'errore, ma non per questo significa rifiutare la persona che lo porta, né esserle avversi esistenzialmente.

La proposta di Maritain, è di raccordare stile e metodo del dialogo attraverso l'amicizia civile, cioè la fraternità.

⁹⁴ J. MARITAIN, *Il contadino della Garonna* (1966), cit., p. 139.

c) Ragione laica e ragione religiosa

Questa distinzione di piani nell'azione, che qualifica l'agire del credente come cittadino del mondo, potrebbe essere utile ad ammorbidire, almeno in parte, il dibattito e a rendere più agevoli i diretti coinvolgimenti dei credenti in questioni che, lo si voglia o meno, finiscono per avere anche un risvolto politico. Dietro la proposta di un “Credo civile di libertà” – nell'intuizione di Maritain – come terreno di incontro fra credenti e non credenti sta una questione reale, quella del fondamento ultimo dello Stato e della democrazia (ammesso che sia riconosciuta insoddisfacente, come da molte parti si conviene, una democrazia puramente “procedurale”, concepita come un insieme di regole da tutti condivise, avente come punto di partenza il “principio di maggioranza”). Come giustificare, ad esempio, in un'ottica puramente procedurale, il principio di uguaglianza tra gli uomini? Su quale base riconoscere la superiorità di una visione solidaristica piuttosto che conflittuale della società? È comprensibile come la “ragione laica” riconosca i propri limiti proprio in ordine alla ricerca dei fondamenti (almeno “penultimi”, se non proprio “ultimi”, cioè etici e non metafisici) della società. Così come è auspicabile che credenti e non credenti possano incontrarsi – prescindendo dalla questione delle “verità ultime” – sul terreno della concreta collaborazione nella città degli uomini.

Bisogna tuttavia riconoscere anche uno spazio nella società alla “ragione religiosa” e non soltanto alla “ragione laica”, perché operare una inquietante riduzione della fede, declassandola a pura realtà orizzontale significa ridurla alla sua sola funzione di utilità sociale, privandola della sua dimensione veritativa. In tal modo al riconoscimento di una generica “religione civile” si accompagnerebbe il misconoscimento della fede; così, ad esempio,

nell'ambito specificatamente cristiano, pur essendo state accolte le componenti storiche e tradizionali del dato religioso, sarebbe auspicabile una dimensione etica del messaggio evangelico oltre al suo portato di salvezza.

Ad ogni modo, il Cristianesimo ridotto a “religione civile” sarebbe soltanto una versione caricaturale del messaggio evangelico.

La particolare visione della laicità della modernità si trova ad un bivio: o proporre sé stessa autosufficiente e capace di rispondere a tutte le domande, oppure riconoscere i propri limiti, la propria incompetenza, la propria debolezza. Nel primo caso, è inevitabile che non vi può essere alcun terreno di confronto mentre nel secondo caso il dialogo rende almeno possibile trovare una convergenza su temi come la tutela dei diritti sulla espressione simbolica della religiosità ad esempio (il velo o il crocifisso, per intenderci).

Mettersi dalla parte di questa seconda forma di laicità non vuol dire venir meno al rispetto della ragione o di rinunciare ad essere “neutrali” – al massimo si smette di essere “neutri”, cioè indifferenti – bensì abbracciare una ragione laica che, consapevole di una sua costante purificazione, accetta i propri limiti e riconosce legittime anche quelle domande alle quali da sola non sa dare una risposta. Riconoscere l'esistenza di uno spazio nel quale la ragione laica è “incompetente” a pronunziarsi è l'ultimo passo che essa è chiamata a compiere sulle “cose ultime” e che, in questo modo, non tanto garantisce la fede, piuttosto riconosce la legittimità di un altro ambito della conoscenza nel quale, coi suoi soli mezzi, è impossibilitata a penetrare.

Allo stesso modo sul piano della fede si riconosce l'esigenza di una medesima purificazione affinché la “ragione laica” e la “ragione religiosa” possano continuare a percorrere un

lungo tratto di strada insieme, perché definire questi spazi è uno dei banchi di prova per una autentica laicità.

d) Prime riflessioni

Secondo le indicazioni di Maritain, si possono ravvisare tre livelli per un dialogo autentico: il primo livello è quello delle relazioni personali, in cui entrano in gioco la simpatia e la tenerezza di cuore, la stima per le fatiche altrui, per le sue preoccupazioni, le sue ansie. Sono in effetti le condizioni per poter parlare in un ambiente a clima controllato, in cui la temperatura primaverile e la bassa concentrazione d'umidità, rendono l'aria respirabile. A questo primo livello, che “non è dell'ordine dell'intelletto e delle idee, ma del cuore e dell'amore”⁹⁵, cioè della *fellowship* o *compagnonnage*, si unisce il secondo livello, caratterizzato dalla ricerca intellettuale della verità. Qui ci si riferisce alla “durezza d'intelletto” di cui si è capaci, cioè tutto il rigore del discorso razionale per un ampliamento della conoscenza. Infine, l'ultimo livello è quello della sintesi, cioè dell'azione nel campo socio-politico, sotto la forma di “cooperazione”.

Lo stile col quale avviare il confronto può essere definito attraverso le indicazioni del Nuovo Testamento (1Pt. 3,15-16), che Maritain certamente doveva conoscere: cioè attraverso tre espressioni in cui il cristiano è definito come colui che “pronto a rispondere a chiunque gli domandi ragione della sua speranza”, lo fa tuttavia con *dolcezza*, con *rispetto*, con *retta coscienza*.

Sono, queste, le caratteristiche di un nuovo annuncio cristiano proposto nel segno della laicità.

La via della dolcezza esclude non solo il ricorso alla coercizione, all'intimidazione, alla prevaricazione; ma anche alla

⁹⁵ ID., *Tolleranza e verità* (1957), cit., p. 74.

manipolazione delle coscienze, quando si rinunzi alla semplice forza della testimonianza personale e della persuasione.

Il criterio del rispetto (forma aulica di laicità) presuppone l'incontro fraterno e diretto con l'altro, che per Maritain non è rappresentazione come per Levinas; non è l'inferno come per Sartre, ma è il prossimo, ciò che passa di vitale sotto l'esperienza dei sensi uniti all'intelligenza umana, un mistero da rispettare, perché alcun uomo o donna si conosce abbastanza da poter ritenere di bastare a sé stesso. L'altro riconosciuto nella sua dignità di persona (anche con i suoi pregiudizi, le sue difficoltà, i suoi limiti) implica, allo stesso tempo, anche l'accettazione almeno dell'insuccesso provvisorio e l'adozione della via della gradualità, contro ogni affrettata tentazione annessionistica: è questo il confine, sempre labile, che separa l'autentico annunzio cristiano dal maldestro proselitismo.

Infine, il richiamo alla retta coscienza, implica sia la piena accettazione del principio di laicità, sia il disinteressato servizio alla verità, lontano da ogni tentativo di appropriazione dell'altro ed esige una costante verifica delle motivazioni profonde di un annunzio che voglia essere autenticamente cristiano.

Parte seconda : *il diritto*

CAPITOLO III

Dopo *Umanesimo Integrale*, in cui si trovano enunciate le ragioni delle sue prese di posizione contro il fascismo e il comunismo e la proposta di una alternativa democratica che possa evitare il predominio degli uni sugli altri, la guerra civile spagnola rappresenta per Maritain l'occasione di riaffermare la trascendenza della religione e della filosofia rispetto alla lotta politica, ma anche la necessità di un impegno autenticamente cristiano in politica in difesa del diritto e la giustizia. Le ragioni delle sue prese di posizione si possono ritrovare nelle lezioni tenute a Santader nel 1934 e poi raccolte nel volume *Umanesimo integrale*⁹⁶, ma è soprattutto durante il soggiorno negli Stati Uniti, a contatto con la democrazia americana, che Maritain imposta, sulla base del tomismo, la sua filosofia politica, nel volume *I diritti dell'uomo e la legge naturale*⁹⁷, pubblicato a New York nel 1942, nel quale riporta il testo della "Dichiarazione internazionale dei diritti dell'uomo" adottata dall'Istituto di Diritto Internazionale di New York il 12 ottobre 1929.

La sua adesione al tomismo non fu fossilizzata ripetizione, ma cercò di far interagire i principi della filosofia di Tommaso con i fermenti e i problemi posti dalla cultura contemporanea.

Presentò in numerose opere la filosofia tomista quale alternativa valida nei confronti delle filosofie anticristiane e antirealiste moderne e contemporanee, accettando in pieno l'idea

⁹⁶ J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Studium, Roma 1946, successive ed. Borla, Torino, Roma.

⁹⁷ J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Comunità, Milano 1953; Successive ed. Vita e pensiero, Milano. L'ultima edizione del 1991 riporta la bibliografia completa degli scritti di Maritain sulla filosofia del diritto.

del tomismo come *philosophia perennis*, stabile deposito delle verità essenziali raggiungibili dal pensiero umano.

Dura è perciò la sua critica all'età moderna, che ha voltato le spalle all'oggettivismo medioevale, per impantanarsi in un soggettivismo deleterio. Ma aperta è la sua posizione nei confronti del sapere scientifico, che egli si sforzò di mostrare perfettamente compatibile con la metafisica classica e, in particolare, col tomismo.

Egli sostenne che l'edificio del sapere non è monolitico, ma articolato e che scienza e metafisica sono diversi ed egualmente legittimi gradi del sapere. A un grado superiore egli poi colloca la saggezza teologica, mentre al vertice del sapere umanamente raggiungibile in questa vita è la saggezza mistica.

A questo proposito, però, egli difese la concezione cristiana di mistica, contro ogni deriva naturalistica: all'esperienza di prossimità con Dio non si giunge tramite delle tecniche, poggianti sullo sforzo umano, ma vi si giunge se, quando e come Lui vuole, nella Sua gratuita liberalità, dentro il Suo disegno, che non mira a un estatico distacco dal mondo, ma alla redenzione di tutto il genere umano, incentrata sulla Persona di Cristo.

La filosofia politica di Maritain combatté decisamente ogni forma di socialismo, in quanto espressione di una erronea concezione dell'uomo, ma non mancò di criticare anche il capitalismo individualistico.

In luogo di tali ideologie, fondate sull'antropocentrismo, Maritain progettò un ideale comunitario (detto “storico concreto”) per la futura società cristiana, che salvasse tanto il valore della persona quanto quello del bene comune.

È soprattutto all'interno della Chiesa che Maritain ha incontrato il minor favore del pubblico, in considerazione di una

poco attenta lettura rigorosamente filosofica che ne è stata fatta dal cosiddetto “mondo cattolico”.

È la stessa filosofia di S. Tommaso a costituire motivo di pregiudizio nei confronti del nostro filosofo ed egli stesso ebbe a dire – ne *Il contadino della Garonna* – che non si può legare la filosofia ad uno specifico pensatore, «[...] rifiutandosi di essere definito neotomista o paleo-tomista, perché la verità non ha tempo, non è alla moda, non è conservatrice o rivoluzionaria, ma semplicemente è vera»⁹⁸.

Secondo la critica, il periodo americano è il più significativo ed innovativo del pensiero di Maritain, perché la sua riflessione giunge allo stato più alto di maturità nei diversi campi del sapere, dalla politica alla filosofia del diritto, dalla pedagogia all'estetica. Sotto questo profilo opere come i due discorsi sulla pace, *I Diritti dell'uomo e la legge naturale* (1942) e *Per una politica più umana* (1944), *Cristianesimo e democrazia* (1943), *L'uomo e lo Stato* (1951), offrono interessanti indicazioni in direzione di una rinnovata ispirazione personalista, capace di far fronte al nichilismo veritativo, al machiavellismo politico, al secolarismo antireligioso e al totalitarismo tecnocratico. In particolare, *L'Uomo e lo Stato* 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 quale persona rispetto allo Stato quale strumento), ma diversamente da opere precedenti insiste su un concetto più laico di democrazia come razionalizzazione etica della vita sociale: il suo fondamento è la persona (da qui 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

⁹⁸ P. VIOTTO, *Il contadino della Garonna: 30 anni dopo*, in “Rivista di teologia morale”, XXIX, n.113, fasc. 1, gennaio-marzo, 1997, p.58.

come capacità di risolverli in modo non violento anche attraverso organismi internazionali. La nuova sfida è dunque quella della società complessa, caratterizzata dalla tentazione del relativismo. Da qui l'attenzione riservata al problema del rapporto tra verità e libertà e del significato della tolleranza. Quest'ultima non va intesa come "sopportazione" del diverso (dietro a cui si cela l'integralismo) né come indifferenza (che approda allo scetticismo), ma come dialogo che si realizzi nell' "amicizia civile", cioè nel confronto, nella collaborazione e nel rispetto della "giustizia intellettuale", cui deve ispirarsi anche il principio della difesa teoretica della propria concezione.

3.1 Attualità del diritto naturale

Un fatto veramente singolare è che la dottrina del diritto naturale ha ripetutamente dimostrato di sopravvivere a tutti suoi carnefici e detrattori. Cosa consente la sua periodica rifioritura in particolari stagioni della storia umana?

A partire dall'antichità, essa fece la sua comparsa presso i presocratici. Poi, dopo Socrate, ad opera dei sofisti subì un colpo mortale e furono Platone ed Aristotele a rianimarlo, fino a giungere alla sua piena fioritura con gli stoici.

Presso i pensatori cristiani del Medio Evo, le dottrine della legge naturale ebbero uno statuto controverso, fino ad arrivare alla massima formulazione ad opera di san Tommaso d'Aquino, nel tredicesimo secolo.

Ed ancora, assistiamo nel tardo Medio Evo e nel Rinascimento ad una vera e propria eclissi, seguita da una scia di dottrine del diritto naturale nel XVII e XVIII sec. Qui si incontrano teorici quali Ugo Grozio e Samuel Pufendorf e, più tardi, con esiti differenti, John Locke e Jean Jacques Rousseau. Nell'età dei Lumi,

tali teorie informarono la cultura giuridica fino a trovare una evidente espressione nella pubblicazione della Dichiarazione d'Indipendenza americana prima, nella Dichiarazione dei Diritti dell'uomo e del cittadino del 1789, tutt'ora parte integrante della Costituzione francese, nonché in altre Carte dei diritti in varie costituzioni, statali e federali, poi.

Dunque, la teoria del *contratto sociale* di inizio modernità è stata una potente ideologia che ha condotto allo stato moderno come sistema politico al servizio dei diritti dell'individuo.

Ancora: la fioritura del giusnaturalismo nel diciottesimo secolo fu seguita dalla sua scomparsa nel secolo successivo. Nell'ultimo scorcio del diciannovesimo secolo, ebbe nuova linfa ad opera della rinascita del tomismo, soprattutto nei circoli cattolici. Si pensi, in particolare, alle due encicliche che accompagnarono il movimento neoscolastico: la *Aeterni Patris* di Leone XIII (1879) e la *Pascendi* di Pio X (1907). L'enciclica leonina ebbe lo scopo di reagire all'atonìa dei cattolici di fronte al vivace dinamismo laico dell'Europa del secolo Ottocento; mentre la *Pascendi* fu una drastica condanna del "modernismo", cioè di quella "cultura" di cattolici che intendevano attingere dalle correnti di pensiero contemporanee per creare una nuova teologia.

Mentre nel diciottesimo secolo la teoria dei diritti naturali aveva ricevuto grande enfasi anche grazie alla produzione di dichiarazioni di diritti, nel diciannovesimo secolo le dottrine del diritto naturale cadono nel discredito. Il carattere spesso risibile delle motivazioni a sostegno del diritto o della legge naturale, inducono a mettere in discussione la giuridicità delle teorie giusnaturalistiche. A ciò ha contribuito non poco l'impatto che hanno prodotto gli insegnamenti come quelli di Hume il quale sostenne che non esiste modo per poter dedurre dall'essere un

dover essere, i valori dai fatti. Questa concezione fu definita, anni dopo, da George Edward Moore come la “fallacia naturalistica”.

Nella prima metà del XX secolo, si riaccese l’interesse per il diritto naturale, soprattutto negli Stati Uniti, dove veniva insegnato nelle alte scuole di diritto accanto al diritto positivo. Tra i pensatori di maggiore influenza e notorietà, fece la sua comparsa Jacques Maritain i cui sforzi furono tesi a destare le coscienze di europei e americani, di fronte alla pressante richiesta di diritti umani, in special modo data la loro soppressione e perversione operata per mano dei nazisti.

Improvvisamente, una nuova eclissi si verificò alla fine degli anni ’50 e negli anni ’60. Il dibattito sul diritto naturale fu relegato ai margini della comunità scientifica e i suoi sostenitori discriminati.

Nelle ultime due o tre decadi, ritornano inaspettate le cosiddette “teorie dei diritti”, come qualcosa che riguardi il tentativo di reintegrare i diritti “naturali”, ma non certo il diritto naturale nell’accezione classica (nella linea della tradizione tra Aristotele – Cicerone – Tommaso) che, tuttavia, ha avuto l’effetto di rilanciare nell’opinione pubblica la questione se esista o meno appunto un “diritto naturale”.

Il pensiero filosofico si è mosso nella direzione in cui l’uomo è arrivato a giustificare sé stesso partendo da sé stesso, nel senso sofistico, e questa linea di sviluppo ha portato ad un allontanamento dalla conoscenza oggettiva.

La strada aperta al positivismo giuridico dal pensiero filosofico moderno porta all’affermarsi della ragione soggettiva, la quale deve dare ordine ad una realtà incoerente, non riconoscendo più un dato “naturale” oggettivo, evidente *in sé*. Un contributo essenziale venne dal razionalismo illuminista, secondo cui è la “libera” ragione a produrre la propria *verità*: per alcuni essa

fornisce quei postulati, elementari e indubitabili, che si ritengono di per sé evidenti, tanto da non esigere alcuna dimostrazione. In effetti, l'**illuminismo** facendo propria la lezione di una conoscenza fornita dai sensi, procedendo col metodo razionale analitico proprio delle scienze, aspira a raggiungere verità indiscutibili o, quantomeno, generalizzazioni legittime che abbiano una fondata validità metodologica. In questo modo, la fiducia sterminata nella ragione, che deve liberarsi da tutto ciò che ad essa non è conforme, induce in una furia iconoclasta che distrugge tutto ciò che appartenga alla tradizione ed alla storia. Ben presto, l'**illuminismo** arriva a *negare il potere della ragione stessa* non ammettendo l'esistenza di una verità oggettiva.

Anche nel campo della filosofia giuridica, con l'**illuminismo** si assiste ad un cambiamento, cioè al passaggio dal **giusnaturalismo scolastico** (quello che affondava le sue radici in Aristotele, Cicerone, San Tommaso) al **giusnaturalismo razionalista** che pone a fondamento del diritto la natura, dove per “natura” s'intende ciò che non è soprannaturale e, più precisamente, l'essenza dell'uomo, cioè la ragione.

Mentre il giusnaturalismo scolastico riteneva che la ragione dovesse scoprire le regole calate nella natura dal suo Creatore, nel giusnaturalismo razionalista, invece, Grozio sosteneva che fosse necessario fondare un diritto che resti valido *etsi Deus non daretur*, “quand'anche Dio non fosse dato”. Uno dei padri del liberalismo moderno, John Locke, sviluppando le tesi del giusnaturalismo, sosteneva che anche il patto sociale tra gli uomini incontra dei vincoli, che la ragione può autonomamente superare, ma che sono meglio illuminati dalla *Lex divina*.

Hobbes, invece, riteneva che l'unica legge di natura fosse il “contratto sociale” al quale necessariamente attenersi. Su queste tesi gli illuministi ritengono di costruire un corpo di norme

giuridiche universali e immutabili, «che per il momento costituiscono il criterio di giudizio della legislazione vigente, ma che in uno Stato illuminato diventano causa efficiente e finale della legislazione stessa».⁹⁹

In questo modo, gli illuministi rinchiudono il diritto naturale nella positivizzazione che ne può compiere lo Stato, che condurrà alla concezione di un **giusnaturalismo statualistico**, che mitizza le codificazioni. Il diritto naturale servirà ormai solo a legittimare le invocate trasformazioni sociali, legate a visioni ideologiche, utopiche ed antistoriche (lo “stato di natura” di Rousseau).

I principî naturali *non sono più scoperti* dalla ragione oggettiva, *ma prodotti* dalla ragione soggettiva, sganciata dalla realtà.

Dunque, il giusnaturalismo statualistico è l’eredità dell’illuminismo più cospicua, la cui diretta conseguenza è il positivismo giuridico statualista.

Il positivismo giuridico diventa espressione del **volontarismo della ragione soggettiva individualista**, in cui il concetto di “giustizia” è confinato all’interno delle norme statuali; la libertà non è più garantita a tutti, ma solo ai più forti, dotati, cioè, di un maggior “potere contrattuale”, i quali hanno potere di imporre la loro volontà sugli altri, minando così alle fondamenta la libertà stessa. Si afferma un relativismo individualista e utilitarista.

A difesa del positivismo giuridico, sono state date motivazioni inerenti all’elaborazione scientifica del diritto, nel tentativo di tenere distinto il diritto come scienza dal dibattito politico ed ideologico. In questo modo, il positivismo non può

⁹⁹ Bobbio-Matteucci-Pasquino, *Dizionario della politica*, alla voce *Illuminismo*, p. 496, Edizioni TEA – I DIZIONARI – UTET, Milano 2004.

essere accusato di aver sostenuto norme “ingiuste”, perché si tratta di giudizi di valore estranei alla sua prospettiva.

In questo contesto, comunque, non si vogliono disconoscere gli apporti scientifici del positivismo giuridico, perché oggetto di analisi non è l'individuazione della migliore teoria generale del diritto, ma la ricerca dei valori che costituiscono *il contenuto* delle norme che regolano la vita sociale; a ciò hanno contribuito le dottrine del diritto naturale evidenziando i legami del diritto coi fenomeni sociali e la storia.

Come si definisce la “legge naturale” e il “diritto naturale”? Quale ricaduta hanno nella sfera pubblica?

In generale, la distinzione tra “legge” come *lex* e “diritto” come *ius*, si riferisce al rapporto che passa tra i due sostantivi e l'attributo, rispetto a ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivo. Mentre per “Diritto naturale” s'intende un ordine (oggettivo) esistente nell'universo in funzione del quale qualcosa è dovuto o appartiene a qualcos'altro come *parte del tutto* di qualcos'altro, con “Legge naturale” s'intende che quest'ordine (naturale) è riferito ad una fonte divina, cioè ad un *Legislatore* che l'ha disposto e voluto nel modo in cui (oggettivamente) si presenta all'osservatore. L'area semantica di legge naturale rispetto a *soggettivo*, non può prescindere dal riferimento ad un Dio Legislatore, quale *Soggetto* responsabile dell'esistenza dell'ordine costituito.

Se prendiamo in considerazione la lingua inglese, la cosa si complica. Infatti, sia *lex naturalis* che *ius naturalis* vengono tradotti alla stessa maniera con “*natural law*” od anche con “*natural right*”. Per questo motivo, espressioni come «X appartiene al diritto naturale», «X appartiene allo *ius naturale*», «X appartiene al *natural right*» e «X appartiene al *natural law*» hanno lo stesso significato. Ma, sia *ius naturale* che *natural right*

vengono riferiti anche comunemente a diritto come *pretesa* (claim) o potere soggettivo (*facultas*) che il diritto naturale, invece, come ordine oggettivo di giustizia, attribuisce a qualcuno o alla stessa *azione* da compiere conformemente alla giustizia o al diritto naturale.

Questa indistinta maniera d'uso in lingua inglese in senso soggettivo e/o oggettivo, ha consentito ad Herbert Hart¹⁰⁰, per esempio, di poter affermare che la “*natural law*” non è stata sempre riferita ad un legislatore divino, e che il suo successo dipende dalla sua indipendenza sia da un'autorità divina che umana.

Inoltre, il successo è anche relativo ai periodi storici ed alle aree regionali. L'epoca moderna, dall'emergere di un'etica senza Dio e per il diffondersi sempre più di un ateismo sia teorico che pratico, ha visto un maggior trionfo pubblico dell'espressione “diritto naturale” rispetto a quella di “legge naturale” che, tuttavia, sopravvive ancora in ambiti culturali, sia teologici che filosofici, di ispirazione cristiana. Ambiti nei quali, sia nel Vecchio Continente che nel Nuovo Mondo, è stata custodita la problematica del rapporto con i Comandamenti, dati all'uomo da Dio, che mantengono un valore filosofico indiscusso.

Dunque, dato il sincretismo lessicale proprio della lingua inglese, l'uso del sintagma “*natural law*” è riferito sia all'ordine oggettivo della natura, corrispondente più al significato di *ius* o diritto, sia al soggetto legislatore e che corrisponde tecnicamente all'area semantica di legge o *lex naturalis*.

Più avanti vedremo come Maritain, nell'opera *Nove lezioni sulla legge naturale*, sappia tenere ben distinti i due significati.

¹⁰⁰ HERBERT L. A. HART, *Il concetto di diritto* [1961], trad. di M.A. Cattaneo, Einaudi, Torino 1965, cap. IX.

3.2 Maritain e la ripresa del giusnaturalismo

Il Welzel ha ricordato che «i tempi migliori del diritto naturale sono sempre stati quelli delle dottrine giusnaturalistiche rivoluzionarie, dove nella lotta contro forme irrigidite di vita vengono prospettati e realizzati i fondamenti di un ordine nuovo».¹⁰¹

In effetti, nella prima metà del Novecento, le vicende politiche e le tragedie delle guerre mondiali hanno giocato un ruolo cruciale per il giusnaturalismo: il ritorno del diritto naturale, dopo un congedo forzato in questo contesto, ha espresso il naturale appello a quei valori etici oggettivi, trascendenti gli ordinamenti giuridici particolari, che consentono la civile convivenza e fondano il sentimento di giustizia per una pace futura stabile e duratura. In reazione agli orrori nazisti, durante il periodo del nazionalsocialismo in Germania tutti i ricorsi ad una resistenza attiva e passiva contro il regime erano necessariamente fondati sul diritto naturale e, successivamente, come sfondo teorico ai giudizi di condanna della guerra e dei suoi responsabili (Il Tribunale di Norimberga), la legge naturale costituisce la base legale contro l'atto legislativo positivistico che perde obbligatorietà se viola i principi generalmente riconosciuti di diritto internazionale e di diritto naturale, quando il contrasto tra la legge positiva e la giustizia raggiunge un grado tale di contraddizione da rendere inefficace ogni disposizione normativa. Inoltre l'elaborazione dei diritti dell'uomo nella Dichiarazione Universale del 1948 ha fornito sostegno alle successive lotte per i diritti civili. Si pensi, ad esempio, alla segregazione razziale degli Stati Uniti e al caso di

¹⁰¹ H. WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, Ed. Giuffrè, Milano 1965, p.368 s.

Rosa Parks, la donna di colore che si rifiutò di cedere il posto sull'autobus nella città di Montgomery, in Alabama (Stati Uniti), il 1 dicembre 1955, per la quale solo una lettura appropriata del diritto naturale fu di supporto alle sue rimostranze.

Altri due esempi di ripresa del diritto naturale, oltre i due citati sopra circa gli orrori nazisti e la reazione alla segregazione razziale negli Stati Uniti, sono riconducibili ai fatti occorsi nell'ultimo scorcio del secolo passato, in riferimento ai crimini dei regimi comunisti e ai crimini etnici nell'ex Jugoslavia e in Rwanda. In questi conflitti è tornato di attualità il crimine di genocidio, dal quale l'umanità pensava di essersi affrancata, e sono apparse nuove forme di violazione dei diritti umani, come lo "stupro etnico". In entrambi i casi, le corti hanno emanato condanne invocando i diritti dell'uomo internazionalmente riconosciuti.

Nella prima parte del secolo passato, dunque, spiccano autori giusnaturalisti come Heinrich Rommen, Alessandro Passerin D'Entrèves, Leo Strauss, Yves Simon e Jacques Maritain.

Farò uno sforzo da principianti per far "fruttificare"¹⁰² il pensiero maritainiano, nel tentativo di mettere in luce gli ulteriori guadagni filosofici che ne possano derivare.

Nonostante non sia stato attribuito molto credito al pensiero di Maritain sulle questioni del diritto, anche a causa del legame che la teoria giusnaturalistica classica ha con l'ontologia, le indicazioni del nostro autore sull'argomento sono sorprendenti per due ordini di motivi: il primo, perché accetta il confronto con la teoria giuspositivistica scendendo proprio sul campo da gioco del diritto positivo; il secondo, perché Maritain artatamente evita di parlare

¹⁰² F. VIOLA, In *L'attualità di Jacques Maritain*, in "Divus Thomas", 97 (1994), 1, p.43

della “natura umana” come datità certificata, ponendosi piuttosto il problema della “natura del diritto”.

3.3 Maritain tra i contemporanei

La filosofia di Maritain, nella sua vasta articolazione di percorso, ha abbracciato molti campi del sapere che sono espressione di un’attività ispirata, nella sua *condizione di specificazione*, soprattutto dal suo profondo amore per sua moglie Raïssa, sotto il vaglio della quale passava ogni traccia della sua produzione. Tale produzione copiosa, raccolta in un’opera omnia di 16 volumi, è un evidente riscontro dell’ampiezza argomentativa e delle intense relazioni tessute con molti personaggi storici coevi – artisti, musicisti, filosofi, scienziati – ma soprattutto per il carattere peculiare di una conoscenza che attraversa il cuore, la cui incarnazione era la sua Raïssa.

Se vi fosse una scuola di pensiero che a lui si ispira, questa sarebbe contraddistinta da una comunità di persone colte nel segno di un *sapere che attraversa il cuore*. Non è improbabile che questo si verifichi ma ciò, dato il rifiuto che spesso il pensiero aristotelico-tomista suscita tra i contemporanei, richiede di indagare tra esperienze di filosofi e cultori del suo pensiero, per avere testimonianza della bellezza di uno spirito bagnato dalle acque limpide di un amore autentico.

L’impianto del suo sistema filosofico, arricchito dai traguardi storici della modernità oltre la modernità, è un *aggiornamento* del pensiero dell’Aquinata e, come tale, anch’esso generoso di spunti di riflessioni sui grandi temi del Novecento ed oltre. La sapienza filosofica antica e medievale diventa così *moderna* da risultare, seppure come Maritain stesso affermava «una filosofia che fa venire l’emicrania ai giovani studenti»,

ancora interessante per i giorni nostri. Questa traduzione del tomismo risulta particolarmente benefica nell'ambito della ragion pratica, dato il dibattito incessante che dal secolo scorso ad oggi, non smette di interrogarci sui problemi legati all'*evoluzione della coscienza morale*.

Maritain è il filosofo del «realismo critico», «dove realismo dice dell'intenzionalità radicale, della domanda e dell'intelligenza dell'uomo che non avranno mai riposo rispetto al «mistero» dell'esistente e dell'essere; e critico dice del ruolo generativo, motore e autocosciente (e perciò auto-orientante) della soggettività umana. La prospettiva del *pensiero-che-si-fa* è, in questo realismo critico, molto più rilevante e incisiva della prospettiva del *pensiero-fatto*»¹⁰³.

Più generalmente si può parlare di «realismo» ogniqualvolta il pensiero riflessivo ammette qualcosa nella sua stessa identità, che non è manipolabile o disponibile alla libertà umana, cioè la *res* accolta dalla conoscenza nel suo modo d'essere, così com'è. Maritain ha tradotto Tommaso, ma non in senso «neo-tomista» - rifiutava più che mai questo appellativo – tanto che il «maritainismo di fatto può far velo al maritainismo d'intenzione che però resta quello della linfa profonda del realismo critico»¹⁰⁴. Il suo realismo critico si colloca in modo equidistante rispetto alla sua matrice (Tommaso) e rispetto alle sue diverse letture fatte dai neo-tomisti, perché egli manifesta soprattutto un modo di filosofare da uomo inquieto che vuole tenersi lontano dalle rassicuranti posizioni della ragione.

«In questa attitudine c'è forse la radice del suo anti-moderno (presente sia nel primo che nell'ultimo M.): della sua opposizione al mito della ragione autorassicurante, della ragione-

¹⁰³ A. PAVAN, in ENCICLOPEDIA DELLA PERSONA NEL XX SECOLO, a cura di A. PAVAN, ESI, Napoli 2008, p. 624.

¹⁰⁴ Op. cit., p. 624.

tribunale che spesso affiora nel «razionalismo» della modernità; modernità che, invece, Maritain recupera e valorizza ogniqualvolta e dovunque affiorino in essa «vie» e «sentieri» aperti verso l'ulteriore (in questo senso il cammino è tracciato da *I Gradi del sapere* che danno il profilo del «movimento» dell'intelligenza attraverso le sue dinamiche perinoetiche, dianoetiche, ananoetiche, fino alla suprema sovranalogia della fede e alla consumazione terminale e totale di queste dinamiche nella fruizione per amore della deità: dove peraltro la tensione dal basso è come «saltata» da un *novum* che più che «risultato» è un «dono» che si offre nella gratuità della grazia)¹⁰⁵.

Maritain si inserisce a pieno titolo in quel filone del pensiero novecentesco che ripropone il recupero della *filosofia pratica*, ma senza far parte di alcun movimento filosofico in senso proprio. Negli anni che precedono il movimento della *riabilitazione della filosofia pratica*, la filosofia cade sotto i colpi di maglio di G.E. Moore, il quale ritiene che il valore di una cosa non sia una sua proprietà naturale, cioè che possa essere verificato empiricamente, né sia il prodotto di questa cosa con terzi, cioè dato dall'atteggiamento degli uomini nei suoi confronti. Il valore di una cosa è dato dalla sua caratteristica oggettiva che si rivela ad una facoltà propria di tutti gli uomini, anche se non in tutti è chiara, che egli chiama *intuizione*. Ad esempio, per Moore il *bene* è un concetto “atomico” che non si può scomporre. Lo si può solo intuire ma non concettualizzare e questa impostazione produce una diffidenza nel bene stesso. Il bene, il giusto, il meglio o il bello, sono solo intuibili per Moore e ciò dipende dallo stato esistenziale del soggetto stesso, che si traduce, dunque, in un affidamento confortevole alla sensazione e non alla ragione. Il bene è una “preferenza” che non può essere stabilita razionalmente.

¹⁰⁵ Op. cit., p. 624.

Se ciò è vero, non si riesce ad emettere un giudizio definitivo su una cosa, la quale può essere solo “esteticamente” non desiderabile: ad esempio, l'intuizione di Hitler non è preferibile da tutti, ma non si potrà dire che ciò sia sbagliato in assoluto. (sic!)

Agli inizi degli anni '60, si avvia in Germania un vasto e multiforme dibattito che ha avuto come specifico oggetto la ripresa dell'interesse filosofico per i grandi temi della morale, del diritto e della politica, cioè per quelle discipline che rientrano nella classificazione della *Philosophia practica* di stampo aristotelico. Il nucleo fondativo della ripresa di tale interesse, è costituito dalla rinascita dello studio dell'etica aristotelica attraverso le opere più importanti in quel periodo: *Vita activa* (1958-1960) di Hanna Arendt; *Verità e metodo* (1960) di H. Georg Gadamer; *Politica e filosofia pratica* (1963) di W. Hennis; *Metafisica e politica* (1969) di Joachim Ritter. Solo più tardi, in Italia, Franco Volpi testimonierà questo interesse comune, con l'opera *La rinascita della filosofia pratica in Germania* del 1980.

Il circolo “neoaristotelico”, tra gli altri formato dalla Arendt, da Gadamer, Jonas e Ritter, che hanno seguito i corsi di Heidegger a Marburgo, richiamandosi allo Stagirita ripropone un'indagine approfondita sulla “filosofia pratica” che assume come oggetto l'*agire* dell'uomo e che comprende non solo l'etica (virtù individuali), ma anche l'economia e la politica che per Aristotele è tra le scienze pratiche “la più architetonica” (*Etica Nicomachea*, 1094a), dal momento che la comprensione dell'agire si fonda sulla dimensione ontologica dell'uomo in quanto “essere politico”.

Il *movimento di riabilitazione della filosofia pratica* si divide in due correnti interne, una che fa capo ad Aristotele, il filosofo delle “virtù” e della “felicità”; l'altra, che fa riferimento a Kant, il filosofo dell' “imperativo categorico” e del “dovere”. I

sostenitori di questo filone, sono: Manfred Riedel, Carl-Heinz Ilting, Ernst Vollrath, Gunther Patzig, Annemarie Pieper, Oswald Schwemmer ed altri, i quali hanno cercato nel criticismo un modello di razionalità pratica ancora valido.

Rispetto ai neoaristotelici, che sostengono una morale ancorata al momento storico-concreto, i postkantiani ritengono che vi sia un'etica del dovere ideale e normativa che possa valere per tutti gli uomini e per tutte le civiltà.

Al di là delle differenze interne, il movimento, che ha sottolineato la distinzione e l'autonomia del sapere pratico da quello teorico, risulta essere caratterizzato da una comune polemica contro la concezione moderna del sapere, cioè quella *forma mentis* che 1) riduce la ragione solo a quella scientifica; 2) considera l'agire, i valori e gli scopi dell'agire alla stregua di opzioni extrarazionali; 3) riduce la filosofia all'analisi descrittiva ed avalutativa del linguaggio etico, giuridico, politico ecc.; 4) tende a separare la sfera etica da quella politica.

Solo in tal senso, si può dire che Maritain fosse già nella scia o nel solco tracciato alcuni anni prima, in opere come *Antimoderne* (1922), contro il pensiero calcolante, schierando Aristotele e Tommaso come l'alfiere e il re di fronte ai cavalieri di Kant! Con ciò intendiamo dire che siamo dentro una comunione di ispirazione ma con finalità ben diverse.

Negli uni, vi è un recupero della tradizione aristotelica solo per motivi esegetici; per Maritain, invece, il recupero integrale della tradizione aristotelico-tomista è in una funzione sapienziale per una teoria completa della morale che, come nella tradizione classica, possa mettere ordine nella vita pratica. È da ricordare che la funzione architettonica della sapienza filosofica unita al sapere pratico è stata messa in evidenza proprio da Tommaso d'Aquino e ripresa da Maritain nell'opera *Distinguer pour unir: ou les degrés*

du savoir (1932)¹⁰⁶. In sostanza, la vicinanza tra Aristotele e Tommaso è più in campo etico che in quello metafisico o teologico e ciò qualifica anche il carattere *ultramoderno* di Maritain.

Dopo l'aristotelismo rinascimentale, il «neoaristotelismo» si trova invischiato in un conflitto *in interiore* non voluto, a causa delle *condizioni di esercizio* della ricerca in un tempo in cui i contesti sono stati trasformati proprio da quelle “impurità” immesse dall'esterno e dalle quali ci si vorrebbe liberare. Maritain, invece, è consapevole che l'etica cristiana, pur essendo in crisi, è comunemente condivisa, tanto che ha contrassegnato il linguaggio filosofico in modo indelebile da ritenere impossibile il recupero di Aristotele senza Tommaso e il suo contributo alla riflessione etica.

Consapevole dell'originalità della concezione tommasiana della legge naturale rispetto ad Aristotele ed Agostino, perché estende i suoi rami a tutta la filosofia pratica, Maritain interpreta l'Aquinate andando alla ricerca delle interrelazioni tra la verità speculativa e quella pratica attraverso i vari gradi della conoscenza.

Se la cattolicità di un pensatore si può giudicare soprattutto dalla maniera in cui si lascia fecondare dalla fede nella Chiesa, certamente l'articolazione tra pensiero e fede rimane un'esperienza intima della coscienza di ciascuno. Al pari di antichi largamente celebrati, tra i filosofi e teologi moderni che in qualche modo hanno beneficiato dell'avallo ufficiale per il loro contributo sono da annoverare Newman, Rosmini, Maritain, Gilson, Edith Stein e Vladimir S. Solov'ev. Tra questi, Antonio Rosmini e Jacques Maritain hanno sviluppato una importante dottrina giuridica. In Maritain, accanto alla «concezione classica», si trovano apporti nuovi, come la teoria della *conoscenza per connaturalità*.

¹⁰⁶ Cfr., J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, trad. it. di E. Maccagnolo, Morcelliana, Brescia 1981.

Innanzitutto, egli sviluppa una *metafisica della conoscenza*¹⁰⁷, basata sull'attività dello spirito come *apertura* dell'uomo all'essere delle cose. Pertanto, questo impianto è la chiave di volta della sua maniera di affrontare il problema tradizionale della legge naturale. In secondo luogo il problema della conoscenza viene messo in relazione al problema della promulgazione, cioè il piano ontologico e quello gnoseologico si incontrano sul piano ontico. Così, la distinzione tra diritto e legge viene superata con l'unione tra conoscenza e promulgazione. La *conoscenza per connaturalità* non è però concettuale o razionale. Questo modo di conoscere è proprio della ragione naturale (*ratio naturalis*),¹⁰⁸ di una ragione che si comporta come una natura.

In una prospettiva decisamente moderna, ma che si rifà espressamente a Tommaso, Maritain mette insieme senza confondere la legge (morale) naturale e i diritti naturali (dell'uomo).

I giusnaturalisti sono evidentemente divisi. Contro tale tipo di interpretazione di Tommaso, Michel Villey si è impegnato a reagire sotto la bandiera di uno stretto realismo, difendendo l'idea che il diritto è semplicemente una cosa (*res*) e, di conseguenza, l'ordine giuridico si trova inserito nell'ordine stesso dell'universo. In tal senso, questo diritto (naturale) non ha niente in comune con la legge (naturale) e, quindi, con la morale. Il vero diritto si trova nelle relazioni tra uomini, non nell'individuo umano ed è per questo che le cose sono dovute dall'uno all'altro. In tal senso, ciò che è dovuto (giusto) realizza il diritto stesso.

Altro confronto interessante è dato dalla diversa prospettiva dalla quale si pone Sergio Cotta in rapporto con Maritain. Cotta

¹⁰⁷ J MARITAIN, *Neuf Leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Téqui, Paris, 1964.

¹⁰⁸ J. MARITAIN, *De la connaissance par connaturalité*, in «Nova et Vetera», 1980, no 3, p 186.

vede nel diritto positivo lo stesso *diritto naturale in vigore*¹⁰⁹, arrivando alla conclusione che tutto il diritto è naturale a motivo della coesistenzialità degli individui che ne fornisce una giustificazione oggettiva. Al contrario, Maritain si pone sul versante della legge ritenendo il diritto positivo come concretizzazione ed attualizzazione del diritto naturale. Tuttavia entrambi vedono nel diritto positivo il punto di convergenza del diritto naturale, e la legge positiva non è legge in senso proprio se non è derivante dalla legge naturale quale matrice e fondamento.

Negli anni in cui Maritain teneva le sue lezioni sulla legge naturale¹¹⁰, doveva certamente conoscere il filosofo americano del diritto Roscoe Pound, il quale attribuisce al diritto naturale uno statuto infragiuridico, in quanto il suo ruolo “critico” lo esclude quale termine di paragone della validità della legge positiva.¹¹¹ Pur se Pound non ammette espressamente di essere «un partigiano della legge naturale», Maritain vede nella “funzione critica” il segno distintivo di una razionalità superiore, cioè la ragion divina.

Ad ogni modo, l’intuizione maritainiana di mettere in evidenza la differenza analogica tra diritto e legge, ha avuto il gran merito di riportare la questione all’attenzione della scienza giuridica, dopo che il positivismo kelseniano l’aveva indebitamente oscurata.

Nelle *Nove lezioni sulla Legge naturale* si trovano le premesse sul discorso del diritto naturale che conosciuto prima in maniera istintuale viene poi elaborato in modo razionale. Il problema di fondo rimane sempre la relazione tra l’oggettività della verità e la soggettività della coscienza. Maritain mette le basi

¹⁰⁹ S. COTTA, *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, Giuffrè, Milano, 1981, p 131.

¹¹⁰ J. MARITAIN, *Neuf Leçons sur la loi naturelle*, Soisy, 1950.

¹¹¹ R. POUND, *Natural natural Law and positive natural Law*, in «Law Quarterly Review», 1952, (LXVIII), p 330.

per un confronto personale con filosofi-giuristi coevi, come Carl Schmitt e Hans Kelsen, che affronterà poi in *L'uomo e lo Stato* (1951). Le premesse sono le seguenti: 1. Bisogna rispettare in coscienza le leggi civili liberamente pattuite e costituzionalmente definite. 2. La sovranità è solo *esercitata* dal popolo, perché la sua radice è nella legge eterna e solo Dio può essere *sovrano*, in quanto può trascendere la legge. Pertanto l'uomo è più responsabile verso la Verità – che gli è data conoscere – che verso la società civile, di cui pure deve rispettare i regolamenti legittimamente formulati dal Legislatore eletto dalla volontà popolare, facendo obiezione di coscienza e resistenza passiva alle leggi che la sua coscienza ritiene fondatamente ingiuste. 3. La democrazia è un valore ma non è un valore assoluto.

Il filosofo tedesco e quello austriaco sono esponenti di due posizioni opposte con le quali Maritain pensa di mettersi alla prova: l'uno, Carl Schmitt, privilegia l'oggettività di cui lo Stato fa da garante, finendo per giustificare il totalitarismo; l'altro, Hans Kelsen, privilegia la soggettività e fonda la democrazia sul relativismo.

Maritain intrattiene una relazione culturale e uno scambio epistolare con Carl Schmitt negli anni Venti, quando era vicino al movimento dell'Action Française e a Maurras. Entrambi sono lettori di Lèon Bloy e fieri avversari del positivismo. Ma, mentre Maritain rimane fedele a san Tommaso, il giurista tedesco ripiega su Lutero, Pascal, Kierkegaard. Il distacco avviene a causa del fatto che in politica Schmitt è un esponente della corrente neoconservatrice e finirà per appoggiare il totalitarismo nazista. Egli, infatti, è un fiero assertore di uno *Stato di giustizia* da realizzarsi a detrimento del Parlamento, che ricopre di legalità ogni decisione, e dello *Stato di diritto*. In una conferenza tenuta a Parigi l'8 febbraio 1939, Maritain mette in evidenza come nello Stato

totalitario l'odio sia l'unico elemento della coesione sociale e afferma che Schmitt:

«[...] quando descrive sul piano fenomenologico il concetto della politicità del politico, afferma che esso consiste essenzialmente nella relazione con *l'amico contro il nemico*, e ritiene che sia essenziale alla comunità politica il costituirsi contro qualcuno. È il principio dell'uno contro l'altro o della inimicizia costitutiva. Per la politica dell'Impero pagano, l'odio contro il nemico, interno o esterno, della comunità, scaturisce nello stesso tempo dell'amore verso quest'ultima[...]. La comunità politica sa veramente con chi essa si costituisce a condizione di costituirsi per schiacciare gli altri. Lo Stato sa chi sono i suoi nemici. Sovranità dell'odio». (VII, 31-32)

Secondo il filosofo francese, Carl Schmitt fa un uso politico della religione in quanto sostiene la rinascita del Sacro Impero elaborando una *Politische Theologie*. Con questa teoria il giurista tedesco aveva trasposto nel linguaggio politico concetti teologici, mistificando le grandi idee politiche e giuridiche moderne. È noto come Schmitt sia stato uno degli ideologi ed ispiratori dello Stato nazista. In *Umanesimo integrale* Maritain, attraverso un'analisi degli avvenimenti storici, aveva dimostrato come la *sacralità* dell'oggetto "Stato", nell'uso equivoco delle parole tedesche *politische Théologie*, abbia finito per identificare lo Stato con una ideologia politica, e quindi con un solo partito politico, negando la democrazia. Scrive:

«Dopo avere spiegato che l'unità politica comporta la triplice essenza dello Stato, del Movimento, del Popolo, Schmitt insegna che l'organo proprio del movimento è il Partito Nazionalsocialista e che il legame tra il partito e lo Stato consiste in una unione personale realizzata in colui che è insieme Führer e Cancelliere del Reich». (VI, 483)

La posizione di Hans Kelsen¹¹² è diametralmente opposta a quella di Carl Schmitt. Il filosofo austriaco sostiene che una democrazia si debba fondare sul relativismo per evitare che ogni credente possa imporre la propria verità al suo vicino, e critica Maritain. Non riconosce l'influenza del cristianesimo nella storia, come affermano Maritain e Bergson, poiché una *polis* democratica si è avuta anche in epoca non cristiana e pertanto non vi è una relazione essenziale tra democrazia e religione cristiana, ma ritiene plausibile che un governo democratico sia più efficiente quando un popolo è spiritualmente guidato dall'ispirazione evangelica, alla stessa maniera in cui «un governo democratico è più efficiente quando garantisce un sistema economico capitalista anziché uno socialista, o viceversa».¹¹³

Kelsen giunge a sostenere che un buon cittadino democratico è solo colui che dubita e scrive:

«Non può essere messo in dubbio che la dignità della persona umana sia rispettata molto di più in un ordine sociale che garantisca alla persona l'autonomia politica, che non in un ordine religioso basato sul principio dell'eteronomia, vale a dire sul principio che un uomo religioso è soggetto ad una legge alla cui creazione egli non ha alcuna parte».¹¹⁴

In effetti, la polemica è rivolta anche contro il diritto naturale in quanto non dotato di effettività. Ogni società politica, egli sostiene, si regge per la capacità di provvedere con atti coercitivi allo stabilimento della legge contro coloro che la trasgrediscono. Ciò non è compatibile con il principio di moralità

¹¹² **Hans Kelsen (1881-1973)** filosofo del diritto, e **Jacques Maritain (1882-1973)** filosofo cristiano, si sono confrontati sulle questioni di teoria del diritto e filosofia politica durante gli anni '50 del secolo scorso, periodo in cui si trovavano entrambi negli Stati Uniti.

¹¹³ H. KELSEN, *I Fondamenti della democrazia*, Bologna, Il Mulino 1966, p. 25.

¹¹⁴ H. KELSEN, op. cit., p. 256.

cristiana di amare anche il proprio nemico, in quanto si traduce con la giustificazione di colui che fa il male, finendo per rendere inattuabile la punizione.

La costituzione si fonda su un diritto che trova il suo titolo nella intersoggettività stabilita tra i consociati e non fa riferimento ad alcuna oggettività di una legge eterna trascendente la coscienza. Una coscienza separata in quella sociale e religiosa, che non riconosce alcun diritto naturale vincolante, perché l'uomo si trova esposto o tutto alla sua individualità o tutto alla sua socialità. Nell'uno e nell'altro caso si verifica un annullamento della persona umana e quindi della sua dignità, rinvenibile poi in un rapporto di *uguaglianza di simmetria* tra governanti e governati. Scrive:

«È perfino dubbio se la dignità della persona umana non sia seriamente sminuita dall'obbligo cristiano dell'obbedienza incondizionata della volontà di Dio, dall'assolutezza del governo divino cui l'uomo è soggetto». ¹¹⁵

E continua:

«Per neutralizzare questo principio e per salvare la dignità della persona umana, la teologia cristiana ha introdotto la dottrina del libero arbitrio. Ma questa dottrina non può sostenersi sull'insegnamento del Vangelo ed è difficilmente compatibile con l'assunto di una volontà di Dio onnipotente che determina ogni cosa, da cui deriva la credenza nella predestinazione». ¹¹⁶

Maritain risponde esponendo la dottrina del libero arbitrio, di una libertà che si realizza solo se l'uomo collabora alla Provvidenza e nella quale trova la salvezza che viene da Dio.

Kelsen si serve della figura di Pilato per giustificare il relativismo in democrazia, il quale

¹¹⁵ H. KELSEN, op. cit., p. 255.

¹¹⁶ Ivi, p. 256.

«[...] rifiutandosi di distinguere il giusto dall'ingiusto e lavandosi le mani si appella al popolo chiedendo ad esso di decidere, perché non sapeva cosa fosse la verità, e così in una società democratica spetta al popolo decidere e regna la reciproca tolleranza, proprio perché nessuno sa che cosa è la verità. La verità di cui parla Kelsen è la verità religiosa e metafisica, quella che viene chiamata “*verità assoluta*”, come se ogni verità, in quanto è vera, non fosse assoluta nella propria sfera [...]. L'ossatura dell'argomentazione di Kelsen è la seguente:

Chiunque conosce o pretende di conoscere la verità assoluta o la giustizia assoluta – e cioè la verità o la giustizia semplicemente – non può essere un democratico, perché non può ammettere la possibilità di un punto di vista diverso dal proprio che si dà come punto di vista vero. Il metafisico e il credente sono tenuti ad imporre la loro verità eterna agli altri, agli ignoranti e alle altre persone dalla mente oscura. A loro tocca intraprendere la santa crociata di chi conosce contro chi non conosce o non è partecipe della grazia di Dio. Soltanto quando siamo coscienti della nostra ignoranza riguardo a ciò che è il Bene, solo allora possiamo rimetterci al popolo per decidere». (XI, 76)

«[...] Se fosse vero che chiunque conosce, o pretende di conoscere la verità, non può ammettere la possibilità di un punto di vista diverso dal proprio ed è quindi tenuto ad imporre il proprio punto di vista agli altri con la violenza, allora l'animale ragionevole sarebbe il più pericoloso di tutti gli animali. In realtà, l'animale ragionevole è tenuto, in virtù della sua natura, a cercare di condurre i propri compagni a partecipare di ciò che egli conosce come vero o come giusto, non con la coercizione, ma con mezzi razionali e con la persuasione». (XI, 77)

«[...] E il metafisico, proprio perché ha fiducia nella ragione umana, e il credente, proprio perché ha fiducia nella grazia divina e sa che una fede imposta è una ipocrisia detestabile a Dio e all'uomo, come dice il cardinale Manning, non fanno ricorso alla guerra santa per rendere accessibile agli altri la loro “*verità eterna*”; essi si richiamano alla libertà interiore degli altri, offrendo loro sia delle dimostrazioni, sia la testimonianza del loro amore. E non si domanda al popolo di decidere perché si sia coscienti della propria ignoranza riguardo a ciò che è il bene, ma perché conosciamo questa verità e questo bene, e cioè che il popolo ha diritto all'autogoverno». (XI, 77)

Cosa hanno in comune Carl Schmitt e Hans Kelsen secondo Maritain?

Entrambi non distinguono il *corpo politico* dallo *Stato* e fanno dello Stato un «Tutto sovra-personale» o un mito nel quale fondersi e della legge civile uno scalpello col quale incidere il supremo valore dell'obbedienza nella coscienza degli uomini-individui. Allora all'estremo superiore della condizione umana si trova la *soggettualità* e non più la *soggettività*. E così, per eccesso di zelo hegeliano, l'uomo offre gioiosamente allo stato la propria coscienza.

Hegel e Kant sono i giganti all'ombra dei quali si muovono il giurista tedesco e il filosofo austriaco. Schmitt considera il diritto positivo come legge assolutamente vincolante la coscienza perché, come Hegel, «la costrizione mascherata da obbligazione *morale*» è espressione di una volontà infinitamente più grande, quella dello Stato (e della Storia), che non può sbagliare. Kelsen, invece, come Kant che postula il disinteresse di sé affinché si abbia il puro dovere, elabora una teoria del diritto in cui, postulando la liberazione da ogni riferimento ontologico, la validità di una norma risiede in un'altra norma, dal momento che solo la metodologia determina il suo oggetto. Per Maritain, invece:

«[...] l'espressione *sovranità della legge* non è che un'espressione puramente metaforica, che si riferisce alla natura razionale della legge e della sua qualità morale e giuridica obbligatoria, ma non ha niente a che vedere con il concetto autentico di sovranità [...]. Lo Stato non è la legge e la cosiddetta sovranità dello Stato, non è affatto la sovranità giuridica e morale della legge». (IX, 500)

Precisa:

«Un teorico della forza di Kelsen ha fatto dello Stato un'astrazione solamente giuridica e identificato con l'ordine legale, concetto che sradica lo Stato dalla sua sfera vera (ossia dalla sfera politica); e che è tanto più ambiguo in quanto lo Stato reale (in quanto parte ed organo superiori del corpo politico)

approfitterà in realtà di quest'essenza ad esso attribuita come essere di ragione giuridica, per rivendicare gli attributi sacri e la sovranità della legge».

(IX, 499-500)

La legge naturale per Maritain si trova in quel luogo che noi chiamiamo, senza saperlo, la **natura umana**. Essa rappresenta il foro in cui avviene la promulgazione che attende di essere riconosciuta dalla ragione naturale. Una ragione che non è calcolante, ma è come il setaccio col quale viene separato il grano dalla pula. Ammettendo la conoscenza per connaturalità e per inclinazione, non si può non ammettere che vi sia un promulgatore terzo situato in un luogo distinto dal soggetto umano e dal mondo che abita. Quando una legge umana è giusta, questa rimanda alla concettualizzazione di un diritto naturale che, pur non essendo positivizzato, suggerisce l'esistenza di un'altra legge (eterna) che pone un ordine nelle cose. Questo rapporto di analogia, che riguarda tutti gli esseri, coinvolge anche il proprio essere nella sussistenza esistenziale. Sicché qualcosa che mi trascende è chiamato divino in quanto è distinto da umano. La legge giusta è sacra in rapporto all'ordine razionale che la decreta e che specularmente presuppone il principio di non contraddizione. Dopo aver chiarito che la legge deliberata dagli uomini va sì rispettata perché va preservata la moralità della legalità e precisato che la moralità non è la legalità, Maritain afferma che l'autorità costituita sotto forma di Stato in un regime democratico deve ammettere l'obiezione di coscienza contro le leggi ritenute ingiuste, al fine di raccordare la legalità giuridica (diritto positivo) con il diritto naturale e conclude:

«Il grande teorico del diritto H. Kelsen non ammette la legge naturale, ma in ragione stessa della esigenza così forte in lui di una norma assolutamente

pura da cui dipenderebbero tutte le leggi positive, un certo numero dei suoi discepoli in America hanno fatto ritorno alla nozione di legge naturale».

(XVI, 797)

Le opere di Maritain possono essere considerate dei classici da annoverare tra quelli dei pensatori moderni più significativi ai quali lo accomuna la vastità e la profondità d'ispirazione. Sfogliare i suoi testi fondamentali (*Umanesimo Integrale, L'uomo e lo Stato, I gradi del sapere, La filosofia morale*) significa confrontarsi con un pensiero sempre attuale, data la forza delle idee che compongono una realtà stabile nel tempo. Se consideriamo che i suoi scritti hanno ispirato molti uomini politici in tutto il mondo, ciò può dare la dimensione del contributo offerto per la edificazione di una democrazia “personalistica e comunitaria”, molto differente dalle democrazie odierne incentrate sulla “personalizzazione della politica”. Le filosofie politiche moderne «[...] in genere non considerano più l'uomo, ma lo abbandonano allo scienziato naturale e sociale, allo psicologo, al tecnologo della vita, al teologo, privandosi in tal modo di una carta fondamentale. Conseguentemente lasciano fuori dal proprio campo l'educazione civica dell'uomo, e impoveriscono l'ambito della disciplina politica».¹¹⁷ Della tradizione politica liberale Maritain prende in considerazione sia Tocqueville sia Locke; mentre dal Medioevo recupera il concetto di Legge (in senso analogico), *l'ordo justitiae*, il diritto naturale e la *rule of law* nata ancor prima del liberalismo moderno. Ciò attesta l'*ultramodernità* del suo cogitare su posizioni certe.

In *L'uomo e lo Stato* (1951), ad esempio, si trovano alcuni nuclei scientifici permanenti della filosofia politica e della filosofia del diritto coi quali si confronteranno più tardi i fautori della *Teoria*

¹¹⁷ J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, Ed. Marietti, Genova-Milano 2003, p. XIV.

neoclassica del diritto naturale e, in riferimento al dispositivo concettuale *persona*, pensatori comunitari come Sandel, McIntyre, Taylor ed altri.

Da filosofo Maritain individua gli oggetti specifici della politica e del diritto trattandoli alla luce degli svolgimenti storici e senza immobilizzarsi sui fatti, troppo spesso visti come verità di ragione, li esamina al microscopio del suo “criticismo” per capire come tra di essi siano concatenati.

Il rapporto tra democrazia e religione, che il pensatore francese aveva già trattato nell’opera *Cristianesimo e democrazia*, viene poi portato a compimento in *L’uomo e lo Stato*. Su questo tema è possibile qui apprestare solo brevemente un confronto con la filosofia politica dell’ultimo scorcio del Novecento, che ha in John Rawls uno tra i maggiori teorici. Non sappiamo se Maritain e il pensatore americano si siano mai incontrati di persona, ma è certo che quest’ultimo conoscesse molto bene *L’uomo e lo Stato* visto che lo cita nella sua opera *Il diritto dei popoli* del 1993. Rawls assume, come paradigma di riferimento, una posizione consolidatasi negli ultimi due secoli che vede nell’indifferenza tra religione e democrazia la soluzione per la neutralizzazione del cristianesimo dalla sfera pubblica ritenendo, così, di tenere separati i problemi riguardanti la vita politica e la sfera intima della religiosità.

Per Maritain, invece, è stato proprio il cristianesimo ad aver fatto fermentare il desiderio della democrazia come fede secolare:

«questa ha preso forma nella storia come un effetto dell’ispirazione del vangelo che ha suscitato le potenzialità “naturalmente cristiane” della coscienza secolare comune».¹¹⁸

¹¹⁸ J. MARITAIN, *op. cit.*, p. 112

E poco prima:

«una democrazia rinnovata non misconoscerà la religione come fece la società borghese del XIX secolo».¹¹⁹

Si ravvisano elementi di partenza nettamente distinti che vedono una neutralizzazione antropologica nell'elaborazione della teoria politica liberale di Rawls, diretta conseguenza di una scissione netta tra persona e cittadino, derivante a sua volta dall'accantonamento della questione della natura umana; mentre in Maritain, queste distinzioni servono costantemente per unire concettualmente ambiti esistenziali diversi. *Agire da cristiani* è la chiave di volta per tenere insieme ispirazione evangelica e cittadinanza attiva in un mondo pluralistico e multiculturale.

Così, per Rawls il modello di ragione pubblica è una *ragione neutrale*, quasi sospesa e astratta dal turbinio della vita, per cui non vi deve essere interferenza neanche dal punto di vista del linguaggio, salvo poi per qualche motivo ammettere la presenza di una «cultura di sfondo».¹²⁰ Per Maritain, invece, il modello di ragione pubblica è dato da una ragione aperta al nutrimento religioso, in quanto il lievito per la liberazione civile si trova proprio nel messaggio evangelico.

Il neocontrattualismo kantiano in Rawls e la dialogica comunicativa di Habermas sono un segno tangibile dell'idea che per gestire una società si debba far ricorso a regole formali e metodi procedurali, ma la chimera dell'anti-sostanzialismo resta imprigionata in una spirale che non ha mai termine.

Rispetto ai sostenitori della teoria neoclassica (*new classical theory*), i quali presentano una interpretazione libera del pensiero etico di Tommaso, è possibile fare un confronto con

¹¹⁹ J. MARITAIN, *op. cit.*, p. 108.

¹²⁰ J. RAWLS, *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Comunità, Milano 2001, in «Un riesame dell'idea di ragione pubblica», p. 234.

Jacques Maritain a partire proprio dalle tesi principali della teoria della legge naturale.

In prima istanza troviamo una questione interpretativa che prende l'avvio da un importante articolo di German Grisez del 1965¹²¹ sull'art. 2 della q. 94 del I-II della *Summa Theologiae*, in cui s. Tommaso tratta del primo principio della ragion pratica: *bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*. Secondo gli autori della teoria neoclassica, i neoscolastici della prima metà del Novecento – ai quali Maritain non si è mai pregiato di voler appartenere – fanno discendere i principi della legge naturale direttamente dalla volontà di Dio che sono veri e propri imperativi rivolti alla coscienza umana e non colti dall'intelligenza attraverso il ragionamento. In effetti, la ragion pratica viene considerata una vera e propria conoscenza alla stessa stregua della ragion teoretica. Per la ragion pratica conoscere è prescrivere, ma ciò non significa comandare. A sostegno di una contro-teoria della *Legge di Hume*, si può affermare che il dover essere segue l'essere al fine di *conservarlo* con prescrizioni e non con comandi.

In questa visione, l'insieme dei precetti della ragion pratica costituiscono la legge naturale, cioè principi guida della ragione quando questa è volta a dirigere l'azione.

Preliminarmente è qui opportuno mettere in formule ciò che s. Tommaso esprime in asserzioni: *il Bene sta alla ragion pratica come l'Ente sta alla ragione speculativa*¹²².

$$B : Rp = E : Rs$$

¹²¹ G. GRISEZ, *The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the «Summa Theologiae», 1-2, Question 94, Article 2*, «Natural Law Forum», 10 (1965), pp. 168-201.

¹²² Ente = Essere = Bene.

Per la ragion pratica il primo principio è : «il bene è da fare e da ricercare e il male da evitare».

Per la ragione speculativa il primo principio è il *principio di non contraddizione*.

Dunque, in Tommaso vi è questa proporzione analogica, che può essere tradotta anche con:

$$R_s : R_p = B : E$$

E ancora:

$$P_{nc} : P_{I Ln} = B : E$$

Tommaso afferma che la legge naturale consiste in precetti della ragione, che sono analoghi alle proposizioni della conoscenza teoretica e ai principi basilari della dimostrazione¹²³. Egli individua un parallelismo tra il principio di non contraddizione della ragione speculativa e il principio dell'intelligibilità del bene. Come la prima cosa che cade sotto l'intelletto è l'essere, così la prima cosa che cade sottola ragion pratica è il bene.¹²⁴

Il collegamento con Tommaso d'Aquino da parte di Grisez, e in generale con gli autori neoclassici, riguarda la distinzione tra ragion pratica e ragion teoretica, nonché il riconoscimento che i primi principi della ragion pratica sono evidenti e non vengono dedotti dalla conoscenza speculativa. Questi principi, a loro volta, conincidono con i primi precetti della legge naturale, cioè con i

¹²³ *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 1.

¹²⁴ G.GRISEZ, *The First Principle...*, p. 175.

beni umani fondamentali. Ma il fondatore della scuola, e con lui gli altri autori, si allontana dalla concezione di Tommaso quando, prendendo in considerazione i traguardi della filosofia analitica sul ragionamento morale, individua l'esistenza di una certa oggettività del conoscere come condurre l'azione e la conseguente capacità di rinvenire *le buone ragioni per agire*. Come è noto, l'intento è quello di superare la *fallacia naturalistica* tenendo separati *oggettività e natura*, al fine di costruire una teoria della legge naturale che vuole essere un'etica in cui non si debbano inferire i valori dalla conoscenza della natura umana.

Per Grisez il termine «bonum» non si riferisce solo al bene morale, ma riguarda il bene pratico in generale o desiderio [willing] che sia compatibile con la realizzazione integrale dell'uomo, ma non indica quale sia l'azione buona o giusta da compiere. In tal senso i valori o beni umani fondamentali sono premorali. Dopo che la ragion pratica ha appreso il fine che determina la scelta, questo funge da ragione ultima per l'azione. Questi beni umani intrinseci costituiscono i primi precetti della legge naturale, cioè determinano la condizione che rende possibili le questioni morali.

A questo punto, ricordiamo che Tommaso prende in considerazione le tendenze naturali premorali nell'uomo come già orientate a taluni fini. In particolare, l'ordine dei precetti della legge naturale segue l'ordine delle inclinazioni:

1. L'inclinazione all'autoconservazione (comune a tutte le sostanze);
2. L'inclinazione alla riproduzione (comune a tutti gli esseri naturali);
3. L'inclinazione alla conoscenza e alla socialità (specifica dell'uomo).

Sono precetti della legge naturale:

1. Tutti quelli la cui osservanza porti alla conservazione della vita umana ed eviti la sua distruzione;
2. Tutti quelli per cui l'uomo può riprodursi (unione di maschio e femmina e l'educazione dei figli);
3. Tutti quelli attraverso la cui osservanza l'uomo può evitare l'ignoranza e non danneggiare le persone con le quali deve convivere.

Per Tommaso il modo di osservare la legge naturale non è uniforme perché dipende dalla sua conoscenza e dalle diversità date dai casi singoli. Per cui, la proporzione analogica tra R_s e R_p salta quando si passa dal piano dei principi universali a quello delle conclusioni particolari.

A questi precetti gli autori neoclassici ne aggiungono altri che assumono il ruolo di beni umani fondamentali, valori che tra di essi risultano *irriducibili*. John Finnis, il più importante, ne elenca alcuni molto significativi: la vita, la conoscenza, il gioco, l'esperienza estetica, la socialità (l'amicizia), la ragionevolezza pratica, la religione¹²⁵.

La differenza sta nel fatto che solo parzialmente essi corrispondono alle inclinazioni naturali di cui parla Tommaso e, soprattutto, che da essi non si può dedurre alcun dover essere. Attraverso le inclinazioni la ragione afferra per conoscenza pratica ciò che è bene per gli esseri umani secondo una certa natura. In base ai beni dai quali si è attratti, ci rendiamo conto di quale natura siamo dotati. A questo punto è ipotizzabile che vi siano più nature

¹²⁵ Cfr. J. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, a cura di F. Viola, Giappichelli, Torino 1996, cap. IV.

umane e il problema, però, si complica. Necessità o libertà? Dall'individuazione dei principi fondamentali della ragion pratica si risale, attraverso i fini intelligibili dell'agire, alla conoscenza epistemologica del bene umano. La capacità delle scelte morali non è più posta sul piano della conoscenza speculativa ma dell'esperienza. Ma, pur aumentando la gamma dei beni ultimi, la struttura della moralità rimane sostanzialmente la stessa per tutti gli uomini e in tutti i tempi. Pertanto, pure se i neoclassici tentano di eludere la fallacia naturalistica, il problema della natura umana resta irrisolto. Le distanze aumentano molto rispetto alla posizione di Tommaso d'Aquino quando la teoria neoclassica rifiuta due elementi essenziali della concezione classica della legge naturale: l'esistenza di un fine ultimo per l'uomo e la gerarchia dei valori. Va da sé che se i valori sono tra essi incommensurabili, allora alcuno è posto al vertice della scala. Infine, le tendenze pre-morali di cui parla s. Tommaso non sono sufficienti a qualificare i primi precetti della legge naturale. Su questo punto si innesta la controversia con la *conoscenza per connaturalità* della teoria di Jacques Maritain. Al filosofo francese viene contestata, da parte di Grisez, una conoscenza di tipo intellettuale che non opera solo per concetti ma – come afferma Maritain – è aiutata anche da “inclinazioni affettive e dalle disposizioni della volontà”. Questi, indagando sulla *conoscibilità* della legge naturale, elabora una teoria completa attraverso i rapporti natura/cultura, storicità dell'uomo/eternità della Legge, i dati dell'antropologia, e mette in evidenza che vi è un legame tra il modo di conoscere di ogni uomo e la forma *evento* nella quale si presenta *la diade infinita* verità/giustizia, contro ogni riduzionismo soggettivistico operato dalla modernità e dalla postmodernità.

3.4 Dalla legge naturale ai diritti umani

«La giustizia non è buona perché serve a qualche cosa, è buona puramente e semplicemente, essa mette l'anima in accordo con le misure proprie a una società razionale, essa la rende sana e bella».¹²⁶

a) I pilastri della legge naturale

Il diritto naturale (o legge morale naturale) nella concezione classica si regge sulla *giustizia*, che non è ideale storico soggetto a mutevoli colpi di coda, ma concetto fondato sulla conformità al bene, che precede il diritto e lo fonda. La sua trattazione richiede, sin da subito, la distinzione dei piani sui quali Maritain affronta le questioni della legge naturale, del diritto naturale e dei diritti umani. Innanzitutto la legge naturale poggia su due pilastri: uno *ontologico* e uno *gnoseologico*. Il primo rimanda alla stessa realtà come *Essere* e all'uomo come *essere creato*. La natura umana, comune a tutti gli individui, sia come struttura ontologica e sia come insieme in crescita, è un luogo in cui il vuoto è impossibile giacché, se così non fosse, non sarebbe dato ricavare neanche una definizione per difetto. Seppure oscura, la natura umana deve essere, dunque, un luogo il cui contenuto è dato da un termine ultimo intelligibile, necessario, o un concetto designante una cosa (*res extramentale*), conoscibile attraverso la ragion pratica, cioè l'esperienza morale. È il bene morale che costituisce quella necessità intelligibile che chiede di essere riconosciuto e perseguito come qualcosa di dovuto e da cui scaturisce il diritto. Il secondo piano, invece, si riferisce a quel modo di esercizio della ragione che, in senso *sistematico*, include anche lo *choc* esperienziale, cioè quel procedere non dimostrativo che Maritain definisce la

¹²⁶ J. MARITAIN, *La filosofia morale*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 41.

conoscenza per connaturalità. Sul piano gnoseologico, dunque, vi è in gioco l'accezione prima di ragione, in cui compaiono i sintomi di una differente concezione della vita. In un caso, la ragione è una pura astrazione dotata di "personalità propria", un sapere indipendente dal soggetto concreto che la esercita, basata su idee *chiare e distinte*, per cui il significato è associato alla proprietà del raziocinio implicato nelle scienze speculative artificiali, cui si legano il giuspositivismo e il giusnaturalismo moderno (razionalista ed empirista)¹²⁷. In questa concezione, la *ragione naturale* sembra che manchi di due qualità essenziali: un *potere strumentale* e un'*evidenza razionale*. In tal senso la ragione si presenta solo come *misurata* e non come *misurante*. Nell'altro caso, invece, ragione sta per *ragionare*, come operazione propria di una facoltà *razionale* che si distende nel fare e nell'agire, senza alcuna pretesa di onnipotenza ma certamente di onnipresenza nelle attività tipicamente umane. Per Tommaso, infatti, la natura umana è il suo essere razionale, idea alla base di tutto il suo impianto filosofico; il criterio razionale corrisponde, dunque, al principio stesso della legge naturale. Questa legge si basa su un principio assai semplice, dove per semplice s'intende ciò che è evidente per sé, poiché, in quanto tale, esso è riconoscibile da tutti: «il bene è da farsi e da cercarsi, il male è da evitarsi»¹²⁸. Ed è per questo che per *praticare la giustizia* non è necessario una conoscenza dottrina della teologia e dell'etica, ma occorre una retta ragione che sia guida dell'agire dell'uomo. Da questo primo precetto, scrive

¹²⁷ Appartengono a questa prospettiva, in ordine ai due aspetti: 1. Grozio, Pufendorf, Thomasius; 2. Hobbes, Locke, Hume. Rousseau, invece, secondo Maritain, "è un empirista che utilizza una filosofia razionalista".

¹²⁸ Tommaso d'Aquino, La Somma teologica, ESD, Bologna 1985, I-II, q. 94, a. 2: «Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis practica naturaliter apprehendit esse bona humana».

Tommaso, seguono tutti gli altri: «l'ordine dei precetti della legge naturale segue l'ordine delle inclinazioni naturali»¹²⁹.

Nel solco di questa grande tradizione inaugurata dal padre della Scolastica, Maritain prosegue per portare a compimento una teoria dei diritti dell'uomo coerente con una visione politica moderna, in cui la pluralità delle giustificazioni teoriche possibili siano inserite in una carta comune di principi pratici d'azione.

Una certa attenzione ai diritti umani è presente fin dai primi scritti di Maritain quando affronta il rapporto tra *verità/libertà, soggettività/oggettività*, e si dedica alla stesura dei *Manifesti*, per sensibilizzare l'opinione pubblica francese, al tempo in cui incontra la futura moglie Raissa Oumançoff (1901), ai problemi della libertà degli anarchici russi perseguitati dal regime autoritario zarista. Più tardi, all'epoca della crisi dell'*Action Française* nel 1927, in *Primauté du spirituel*¹³⁰ difende il diritto della Chiesa di intervenire nella politica quando questa coinvolga i valori dello spirito, perché «a rigore di termini rifiutare al potere spirituale il diritto di intervenire nella politica, significa negare l'esistenza di un potere spirituale indipendente»¹³¹ (OC-III,806-7), e ancora, nell'occasione della Guerra civile spagnola nel 1934, Maritain interviene per affermare il diritto e la giustizia criticando la teoria della guerra santa.¹³²

È noto che soprattutto durante il soggiorno negli Stati Uniti, a contatto con la democrazia americana, Maritain imposta, sulla base del tomismo, la sua filosofia politica, nel volume *I diritti*

¹²⁹ Idem, I-II, q. 94, a. 2.

¹³⁰ J. MARITAIN, *Primauté du spirituel*, Plon, Paris 1927, volume pubblicato nella collezione «Le Roseau d'or»; le edizioni che si susseguono fino al 1961 presentano poche varianti. La traduzione inglese del 1930 ha una nuova prefazione (III, 949-658).

¹³¹ Jacques et Raissa MARITAIN, *Oeuvres Complètes*, Editions Universitaires Fribourg - Editions Saint-Paul Paris, 1986-2000, voll. XVI. Di seguito, nelle citazioni rappresentate in parentesi, si fa riferimento ai volumi dell'opera.

¹³² Cfr. P. VIOTTO, *J. Maritain, la democrazia e la guerra civile spagnola* in «Agorà» V 2001, pp. 485-522.

dell'uomo e la legge naturale (OC-VII,617-695)¹³³ pubblicato a New York nel 1942, nel quale riporta il testo della “Dichiarazione internazionale dei diritti dell'uomo” adottata dall'Istituto di Diritto Internazionale di New York il 12 ottobre 1929.

Durante l'estate del 1950, di passaggio in Francia, Maritain tiene dieci lezioni sulla legge naturale all'Eau-Vive presso Soisy che, nel 1983, Francesco Viola rintraccia e pubblica in italiano col titolo *Nove lezioni sulla legge naturale*.¹³⁴ Inoltre, Georges Brazzola, negli Archivi del *Cercle d'Etudes Jacques et Raissa Maritain* di Kolbsheim, ritrova gli appunti manoscritti in lingua inglese di Maritain, utilizzati dall'Autore per i corsi di filosofia morale a Princeton, e pubblica nel 1986, nella traduzione francese di Maurice Hany, *La loi naturelle ou loi non écrite*. (OC-XVI,683-918).¹³⁵

Queste opere, insieme a *L'uomo e lo Stato*¹³⁶, *Per una filosofia della Storia*¹³⁷ e *La filosofia morale*¹³⁸, costituiscono lo sfondo generale del lavoro giusfilosofico dell'Autore.

Alcune premesse sono necessarie per capire come, nello svolgersi della sua vita, il filosofo abbia tenuto come paradigma di riferimento non solo le due coppie di concetti sopraesposti, ma la metafisica stessa per superare quelle dicotomie rimaste irrisolte nella modernità, avanzando tesi originali rispetto alle fonti. A tal proposito, Maritain per superare la concezione medievale della legge naturale, per la quale la nozione di *sviluppo storico* non aveva ancora alcuna rilevanza, cioè non teneva in conto che

¹³³ J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Comunità, Milano 1953; Successive ed. Vita e pensiero, Milano. L'ultima edizione del 1991 riporta la bibliografia completa degli scritti di Maritain sulla filosofia del diritto.

¹³⁴ J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, Jaca Book, Milano 1985.

¹³⁵ J. MARITAIN, *La loi naturelle ou loi non écrite*, Éditions Universitaires, Fribourg 1986.

¹³⁶ J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, Marietti, Torino 2003.

¹³⁷ J. MARITAIN, *Per una filosofia della storia*, Morcelliana, Brescia 1967.

¹³⁸ J. MARITAIN, *La filosofia Morale*, Morcelliana, Brescia 1999.

l'uomo è un *animale di cultura*, che progredisce nel tempo, e che non vi è contrapposizione tra *natura* e *cultura*, approfondisce la nozione di *conoscenza per inclinazione*. Sostiene Maritain che «l'idea di uno sviluppo progressivo delle inclinazioni essenziali, che si maturano storicamente» (XVI,868) si è realizzata attraverso l'esperienza con «un processo di tentativi ed errori, tra sofferenze collettive e adattamenti del gruppo sociale, che sono una specie di esperienza morale collettiva, che sfocia nei primitivi in regole morali espresse sotto forme sociali e tabù sociali» (XVI,868).

Per la conoscenza del diritto naturale, la persona umana deve superare la rozzezza primitiva nella quale è posta nella vita, poiché solo alcuni oggetti sono auto-evidenti (*sinderesi*) mentre altri sono consequenziali al grado di progresso morale della società. Esiste, dunque, un progresso nella conoscenza della legge naturale così come nella *scoperta* dei diritti umani, che non mutano al mutare degli ordinamenti giuridici nei quali sono inseriti perché riconosciuti, ma che accrescono la propria forza o la diminuiscono a seconda della coscienza storica maturata dalla società civile.

In considerazione di un processo di liberazione «di inclinazioni già presenti, che si sono formate in modo inconscio e che esercitano una sorta di pressione inconscia, ma che non si manifestano e non si liberano se non quando vi sono mutamenti nelle strutture ambientali, nelle strutture sociali» (XVI,869), Maritain può affermare che «la coscienza morale può essere pura e netta ma con una conoscenza difettosa ed imperfetta della legge naturale» (XVI 874).

Fatta questa premessa, per Maritain «È secondo questo dinamismo che i diritti della persona umana prendono forma politica e sociale nella comunità. Il diritto dell'uomo all'esistenza, alla libertà personale e al perseguimento della perfezione della vita morale, deriva, per esempio, dal diritto naturale propriamente

detto»¹³⁹. Ma ciò presuppone una presa di posizione metafisica e filosofica insieme che contiene una certa idea di natura umana e di legge naturale e da cui scaturisce una fondazione teorica dei diritti umani. A partire dalla distinzione tra *legge* e *diritto*, ove per legge s'intende qualcosa di oggettivo che precede e fonda la coscienza (piano ontologico), e per diritto, invece, l'affermazione del rispetto delle reciproche "spettanze" (piano ontico/gnoseologico), per Maritain si deve anche tener conto dell'elemento *teologico*. Il problema ontologico pone l'interrogazione dell'esistenza di una natura umana dalla quale siano desumibili diritti insiti, norme e regole di comportamento. Se il diritto implica dei doveri è perché coinvolge la coscienza morale. Maritain osserva che «la nozione di dovere e di obbligazione è fondamentale nell'ordine della moralità, come la nozione di unità o di numero nell'ordine matematico» (OC-IX,909). E aggiunge:

«l'uomo ha dei diritti, che gli altri sono moralmente obbligati a rispettare, perché è un "io": un diritto è una esigenza che emana da un io riguardo a qualche cosa come suo dovuto e della quale gli altri agenti morali sono obbligati in coscienza a non privarlo» (OC-IX,912).

Il diritto soggettivo, dunque, come *facultas agendi*, è la capacità di avanzare "pretese" che, attraverso la regolamentazione oggettiva, la *norma agendi*, che normativizza i comportamenti, garantisce la compresenza e le composibilità delle pretese. L'uomo è costitutivamente finito e limitato, consapevole della propria difettosità ed indigenza sul piano ontico, ed è strutturalmente relazionale. Da ciò nasce l'esigenza ineliminabile di rapportarsi con l'alterità attraverso le regole: il diritto appunto. L'esigenza di giustizia scaturisce dal *debitum legale* nei confronti di ciascuno; ma è in relazione al bene comune che bisogna

¹³⁹ J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Milano, Ed. di Comunità, 1953, pp. 65-66.

distinguere, nella concretezza delle situazioni storiche, il possesso di un diritto dalla possibilità di esigerlo. La maggior parte delle correnti scientifiche e filosofiche contemporanee sono restie, se non del tutto contrarie, a parlare di natura umana giacché l'esistenza di una natura umana suppone un complesso di caratteri distintivi e immutabili che si scontra con la variabilità degli atteggiamenti umani. *L'elemento ontologico* riguarda la struttura naturale comune che costituisce l'essenza dell'uomo e il diritto è la sua normalità di funzionamento. Infatti:

«Qualunque cosa esista in natura pianta, cavallo, cane, uomo ha una sua legge naturale, cioè la normalità del suo funzionamento, il giusto modo in cui, a causa della sua struttura specifica e dei suoi fini specifici, deve raggiungere la pienezza dell'essere sia nella crescita, sia nel comportamento» (IX, 579).

Una natura che contiene un elemento *teleologico* non si oppone alla storia, perché rappresenta la possibilità di una realizzazione umana avviata al compimento. In tal senso è possibile concepire la persona come essere socievole e politico che trova la sua specificità nel linguaggio stesso per garantirsi la continuità esistenziale e la trasmissione della conoscenza. L'esistenza di una natura umana interseca l'*elemento gnoseologico*, cioè il problema di come sia possibile conoscere la legge naturale da parte dell'uomo. Ancora una volta l'obiezione è mossa da una diversa impostazione teorica in senso relativistico, cioè relativamente alla cultura di appartenenza. Se l'unico modello di conoscenza possibile fosse quello di tipo scientifico-matematico (positivista) proposto dal giusrazionalismo moderno, allora il possesso dei diritti umani sarebbe possibile solo ai popoli più progrediti tecnicamente, ma questo contraddice l'estensione del loro riconoscimento anche a popolazioni primitive ancora esistenti. Per evitare questo riduzionismo estremo, è necessario verificare se

vi siano altri modelli adatti e razionalmente validi per la conoscenza della natura umana. Un tipo di conoscenza che, dapprima confusa, spiegherebbe i progressi compiuti nella scoperta dei diritti umani e le differenze che ancora sussistono tra i vari popoli.

Infatti, secondo Maritain,

«gli errori e le aberrazioni nel determinare le cose da fare e da evitare nell'insieme della legge naturale, non scalfiscono per nulla la forza della legge naturale, non più di quanto un errore di addizione prova qualcosa contro l'aritmetica o non più di quanto gli errori dei primitivi, per i quali le stelle erano buchi nella tenda che copriva il mondo, provino qualcosa contro l'astronomia»¹⁴⁰.

L'*elemento gnoseologico* è fondamentale per capire il modo in cui l'umanità apprende, nel divenire storico, questa legge non scritta. Il modello di conoscenza razionale, adeguato all'oggetto qui preso in considerazione e alternativo a quello delle scienze empirio-schematiche è ciò che Maritain, rifacendosi a san Tommaso, definisce *conoscenza per inclinazione*.

«Così la legge e la conoscenza della legge sono due cose diverse. Eppure la legge ha forza di legge solo quando viene promulgata. Ed è solo là dove è conosciuta ed espressa in asserzioni di ragione pratica che la legge naturale ha la forza di legge» (IX,585).

Questa promulgazione avviene nel preconcio dello spirito

«dove l'intelletto, per giungere al giudizio, consulta ed ascolta l'intima melodia prodotta nel soggetto dalla vibrazione delle sue tendenze interiori» (IX,586).

¹⁴⁰ J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit. p.58.

Queste tendenze, appetiti, azioni più o meno convenienti all'essenza razionale dell'uomo, costituiscono l'insieme delle "cose da fare e da non fare", cioè la sua *normalità di funzionamento* come essere morale.

Pertanto, sul piano ontologico la coscienza viene dopo la legge, poiché questa è un ordinamento della ragione, un insieme di principi e giudizi pratici, una *luce* (*lex=lux*) diffusa nella coscienza umana che fa conoscere quasi istintivamente il bene e il male¹⁴¹. Invece sul piano gnoseologico la coscienza precede la legge perché la sua adesione dipende dalla libertà dell'uomo, il quale appartiene ad un ordine privilegiato nella creazione, «che è irriducibile all'ordine generale del cosmo e tende ad un fine ultimo superiore al bene comune immanente dell'universo»¹⁴². Per Maritain «Il progresso della coscienza morale è l'istanza più indiscutibile del progresso della umanità» (IX,589).

Oltre ai due elementi costitutivi della legge naturale (ontologico e gnoseologico), ve n'è un terzo che è di tipo *teologico*, in quanto l'oggettività è riferita all'essere dei soggetti che, a sua volta, rimanda ad un Legislatore, all'esistenza di una *RATIO*, di un *NOUΣ* che gli antichi chiamavano *ΛΟΓΟΣ*. A tal proposito è opportuno ricordare Eraclito per il quale: «*Suprema virtù e vera sapienza è obbedire nelle parole e negli atti alla natura (κατα φύσιν), cioè a dire a questo Logos universale*»¹⁴³. Anche nell'*Antigone* di Sofocle si legge come l'eroina faccia appello alle "leggi non scritte e incrollabili degli dei"¹⁴⁴ mentre,

¹⁴¹ S. Tommaso, *Summa Theol.* I-I, q. 91, art. 2.

¹⁴² J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, cit., p.44.

¹⁴³ Eraclito, *Frammenti*, in Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (VIII ed.), 3 voll., Berlino 1956, nella traduzione italiana di Q. Cataudella, *I Frammenti dei presocratici*, I, Padova, 1958.

¹⁴⁴ SOFOCLE, *Antigone*, vv. 454 e ss.

per Cicerone, “la prima e suprema legge è la mente stessa di Dio, la retta ragione del sommo Giove”¹⁴⁵.

Per il filosofi cristiani questa legge coincide con la volontà stessa di Dio chiamata *lex aeterna*. È nota la definizione di san Tommaso: “La legge eterna è la stessa ragione del governo di tutte le cose esistenti in Dio come colui che è il re dell’universo”¹⁴⁶.

Martitain osserva:

«E’ evidente che, se cerchiamo il fondamento ultimo della legge naturale, dobbiamo fare ricorso alla legge eterna” (XVI 720)

che non è che

«una sola cosa con la sapienza eterna di Dio e con la stessa essenza divina» (XVI,719),

perché

«la ragione divina è la sola ragione che produce la legge naturale, la sola ragione da cui la legge naturale emana» (XVI,722);

e, con riferimento a san Tommaso¹⁴⁷, scrive:

«La legge è insieme misura e regola e, dunque, da una parte esiste in colui che dà la regola e dall'altra in colui che è misurato e regolato, poiché questi è regolato e misurato in quanto partecipa alla misura e alla regola, che trovasi in colui che dà la regola» (XVI,720).

«La legge naturale obbliga in virtù della legge eterna, trae il suo carattere razionale dalla ragione divina e, di conseguenza, da questa trae la sua vera natura di legge. Non avrebbe alcun potere di obbligare qualora la ragione da cui emana non fosse la ragione divina» (XVI,727).

Se Dio non esistesse, la legge naturale non avrebbe forza obbligatoria, che non significa forza coercitiva.

Dato il carattere analogico della legge eterna, così scrive Maritain:

¹⁴⁵ CICERONE, *De legibus*, II, 4, 8-10.

¹⁴⁶ S. Tommaso, *Summa Theol.*, I-II, q. 93, a.1.

¹⁴⁷ S. Tommaso, *Summa Theol.*, I-II, q. 91, a.2.

«Il concetto di legge eterna non è soltanto un concetto teologico. Nella Somma teologica S. Tommaso ha insistito sull'esistenza della legge eterna con argomenti teologici, ma si tratta di una verità sia filosofica che teologica che la filosofia da sola può raggiungere e stabilire. Dio esiste, è la causa prima dell'essere, che fa passare all'atto tutte le cose. Agisce mediante la sua intelligenza e la sua volontà, da ciò la nozione di Provvidenza. Tutta quanta la comunità degli esseri dell'universo è governata dalla ragione divina. In altri termini, ciò che chiamiamo "legge eterna" non è che una sola cosa con la sapienza eterna di Dio e con la stessa essenza divina»¹⁴⁸.

Dunque, la nozione filosofica di legge naturale a partire dagli antichi, attraverso il pensiero greco e romano, giunge a quello cristiano dove acquista una ricchezza di spunti dottrinari con la Patristica e, successivamente, subisce un deterioramento. Consacrata da san Paolo nel famoso passo della *Lettera ai Romani* (2,14), attraversando i Padri della Chiesa, in particolar modo con S. Agostino e S. Tommaso, nel *giusrazionalismo* di Grozio, Pufendorf e Kant, avviene una modificazione in senso razionalistico, dove la legge naturale appare come un codice scritto nella ragione umana, una norma generale valida *a-priori* fino ad arrivare ad una concezione astratta ed irrealistica della giustizia. L'età di mezzo è rappresentata dal passaggio dal *teismo* della filosofia classica, mediante il *deismo*, all'*ateismo* della filosofia contemporanea. Maritain riconosce in Cartesio il responsabile di questo ripiegamento il quale ha introdotto il razionalismo nella teoria della legge naturale¹⁴⁹. L'*Età dei Lumi*, invece, è stata importante per aver valorizzato "i diritti dell'uomo e del cittadino" e Maritain osserva:

«Nel Medioevo nella legge naturale si sono sottolineati di più gli obblighi dell'uomo che i suoi diritti. E' stata l'opera del XVIII secolo a portare in

¹⁴⁸ J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, cit., pp.55-75.

¹⁴⁹ J. MARITAIN, *Le songe de Descartes*, Buchet-Chastel, Paris 1932.
(OC II 9-222)

piena luce i diritti dell'uomo come richiesto dalla legge naturale, mentre una visione autentica e comprensiva dovrebbe considerare insieme gli obblighi e i diritti della legge naturale» (XVI,716).

Per Maritain non si tratta, con questo, di accreditare la *Rivoluzione francese* ma soltanto di mettere in evidenza alcuni traguardi storici perché, avverte il filosofo francese,

«La conoscenza che la nostra coscienza morale ha di questa legge è senza dubbio ancora imperfetta, ed è probabile che si svilupperà e si affinerà finché durerà l'umanità. Quando il Vangelo sarà penetrato fino al fondo della sostanza umana allora il diritto naturale apparirà nel suo fiorire e nella sua perfezione».¹⁵⁰

L'importanza dell'elemento gnoseologico porta l'analisi sul modo in cui la legge naturale si struttura nel diritto.

b) Dalla legge naturale al diritto positivo attraverso lo jus gentium.

L'intrinseca razionalità della legge naturale esprime la necessità di una ragione che si comporta come una natura, quale regola immediata degli atti umani.

Le riflessioni del filosofo francese prendono spunto da quanto afferma S. Tommaso sulla legge: «*Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: dicitur lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis (q.1, a.1, ad 3) patet: rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum actuum humanorum*».¹⁵¹

¹⁵⁰ J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, op.cit., p.59.

¹⁵¹ S. Tommaso, *Summa Theol.*, I-II. q. 90, ad 1.

Da una parte, dunque, la ragione umana è *mensura mensurans* dell'agire, dall'altra è *mensura mensurata* rispetto alla legge eterna, alla saggezza creatrice di Dio. La ragione come natura, secondo Maritain, è intesa come facoltà che nel suo esercizio scopre l'*ordo rationis*, un ordinamento dove si trovano radicati delle norme, dei doveri, delle prescrizioni e, quindi, dei diritti. Questi si trovano già nella *persona umana* strutturalmente libera di agire per un fine proprio, criterio regolativo rispetto al quale la ragione umana si deve riferire per stabilire la qualità morale degli atti da compiere.

Il tal modo, il diritto si fa *profezia* della cosa significata, cioè della persona umana e della sua dignità cui qualcosa è *dovuto*, ma non coincide con la cosa stessa.

Afferma infatti Maritain:

«La persona umana ha dei diritti per il fatto stesso che è persona: un tutto signore di sé stesso e dei suoi atti; e che per conseguenza non è soltanto mezzo, ma fine che deve essere trattato come tale. La dignità della persona umana: questa espressione non vuole dire niente se non che, per legge naturale, la persona umana ha diritto di essere rispettata, è soggetto di diritto e possiede dei diritti».¹⁵²

In questa concezione antropologica, che traspare dalle espressioni del filosofo francese, il diritto naturale è il volto del bene che attiene propriamente alla persona umana e che ha il suo fondamento nella legge naturale, detta anche “legge naturale personale”. Secondo Maritain, questa legge contiene un ordine oggettivo *virtuale* che prende forma in modi diversi nelle istituzioni giuridiche positive. Essa è la matrice originaria e la proiezione ideale della legislazione positiva.

¹⁵² J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit. p. 60.

È opportuno, allora, capire come si passa dalla legge naturale al diritto positivo, e quali sono i rapporti che consentono lo strutturarsi della legge nel diritto.

Ne *Le nove lezioni sulla legge naturale* l'argomento viene affrontato a partire dal concetto di analogia. Il termine si riferisce alla cosa secondo l'*estensione* del suo significato. *Legge* si riferisce allo stesso modo a legge eterna, legge naturale e legge positiva. Così come "diritto" si applica al diritto naturale, al diritto delle genti e al diritto positivo. Questi tre analogati si implicano reciprocamente ma in modo inverso, poiché il diritto si riferisce ad un obbligo legale ed una autorità giudiziaria, mentre la legge è un ordinamento della ragione. Si va così dal diritto positivo, primo analogato, al diritto delle genti e al diritto naturale; mentre si scende dalla legge eterna (non può esistere un "diritto eterno") alla legge naturale, alla legge comune di civiltà, alla legge positiva (quarto analogato). Per Maritain legge positiva e diritto positivo sono espressioni equivalenti. Scrive Maritain:

«[...] poiché la nozione di diritto, o d'ordinamento giuridico, significa un codice di leggi, adeguate ad un certo tipo di vita comune, che un'autorità giudiziaria deve applicare e sanzionare e a cui gli uomini non soltanto debbono obbedire in coscienza, ma anche possono essere obbligati ad obbedire dalla coercizione della società»¹⁵³. «Questo è l'ordine della legalità o l'ordine giuridico, che presuppone l'ordine morale, ma che vi aggiunge qualcosa e cioè questa possibilità di coercizione da parte della società».¹⁵⁴

Da queste espressioni si evince perché la legge positiva e il diritto positivo si identificano. Ambedue sono emanati da un'autorità sociale e sono sanzionati dalla società attraverso gli organi giudiziari. Le difficoltà cominciano quando si deve stabilire in che rapporto stanno il diritto positivo e la legge naturale.

¹⁵³ J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, cit., p. 62.

¹⁵⁴ J. MARITAIN, cit., p. 63.

La legge naturale è una legge non scritta che

«[...] ci obbliga in coscienza senza implicare alcuna costrizione o coercizione da parte della società, è promulgata nella nostra ragione in quanto facoltà di conoscere (per inclinazione), e non in quanto capace di legiferare, e concerne l'ordine morale, non l'ordine giuridico». ¹⁵⁵

Questa legge riguarda tutta la “specie umana” e non soltanto la comunità dei popoli civilizzati per cui ogni uomo porta dentro di sé l'autorità giudiziaria della razza umana. Ad esempio, il *diritto di legittima difesa* è un caso di precetto della legge naturale che viene espresso in forma scritta ed entra a far parte dell'ordinamento giuridico positivo che dispone anche dell'autorità preposta al suo controllo.

Infatti,

«Non appena un precetto della legge naturale è espresso nella legge scritta, diviene per questo un precetto della legge scritta e fa parte del diritto positivo, dell'ordinamento giuridico positivo» ¹⁵⁶.

E prosegue,

«E così il diritto naturale non richiede, non domanda come un completamento che dovrebbe ricevere, di essere formulato nella legge positiva, [ma] resta implicito nella legge naturale». ¹⁵⁷

Stabilito che il diritto naturale deriva dalla natura razionale dell'uomo, è importante capire come le azioni umane si accordino in modo conforme alla ragione.

Intanto, l'esistenza di una natura umana uguale per tutti, dotata di intelligenza e capace di agire in vista di un fine proprio è ciò che giustifica il possesso della ragione che deve tener conto del *primo principio* della legge naturale: ”bisogna fare il bene ed evitare il male”. A questo punto il ruolo della volontà umana è

¹⁵⁵ *Ibidem*, p.63.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p.65.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p.65.

fondamentale perché deve agire in funzione dei fini necessari dell'uomo.

Ogni essere vive secondo un proprio fine, cioè si comporta secondo una propria *normalità di funzionamento* che presuppone una causa finale che dà significato alle tendenze proprie della specie cui appartiene e, in base a ciò, si spiegano le inclinazioni costitutive.

Per il filosofo francese la ragion pratica gioca un ruolo determinante nella ricerca del fine.

Il secondo principio della legge naturale è *agire come si è* per divenire ciò che si è, mentre il terzo è *agire come uomo*, cioè secondo ragione. Seguendo S. Tommaso, Maritain afferma:

«La legge naturale è 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».¹⁵⁸

Giungiamo, così, a comprendere che la correlazione esistente tra *debitum legale* e *debitum morale*, consiste nel fatto che se l'uomo è obbligato moralmente a raggiungere i suoi fini, ha diritto a quanto è necessario per rispettare l'obbligazione e ha il dovere di rispettare questa obbligazione¹⁵⁹.

Questi tre precetti della legge naturale

¹⁵⁸ J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p.63.

¹⁵⁹ Ad esempio, rispetto alla genitorialità, c'è un dovere morale di esercitare il diritto alla paternità/maternità, ma ciò non implica un diritto alla *genitorialità* a "tutti i costi", ma la necessità di individuare, da parte dell'autorità della società, tutti quei mezzi necessari al perfezionamento del diritto in questione. Nell'economia dei diritti, v'è da attendere e contemplare l'esigibilità di tale diritto col diritto corrispondente al bene comune della collettività. Nel contesto attuale, in cui i *tempi di procreazione* non corrispondono ai *tempi di produzione*, ciò genera un conflitto insanabile se non si tiene conto dei tre livelli di inclinazioni o tendenze che si trovano nell'uomo (S. Tommaso, *Summa Theol.*, I-II, q. 94. a.2): il bene della vita fisica dell'individuo; il bene della specie umana; e lo sviluppo dell'uomo come essere razionale. A questi tre livelli di inclinazioni corrispondono tre leggi e tre serie di diritti che l'uomo persegue come fini: difesa della vita; conservazione della vita; sviluppo della vita spirituale e civile.

«[...] sono principi conosciuti universalmente da tutti senza eccezione, non sotto questa forma astratta, ma come istinti dell'intelligenza e non possono essere cancellati dal cuore degli uomini. Più i principi propri si avvicineranno ad essi e saranno espressi in modo generale – potrei dire indeterminato – più questi principi propri saranno espressi saranno universalmente conosciuti e appariranno come incancellabili»¹⁶⁰.

Mentre il *diritto naturale* deriva le sue norme in modo universale e necessario vincolanti per la coscienza del singolo uomo, il *diritto positivo* trae le sue norme come *determinazione* di tali principi in modo contingente e particolare, espresse in un codice e in una Costituzione civile secondo le diverse condizioni storico-sociali dei popoli. Per Maritain, infatti, il diritto positivo è un ordine oggettivo d'azione mentre la legge è una regola ordinatrice.

Di seguito notiamo come si passi dal piano ontologico a quello gnoseologico dove viene recuperata la storia, la narrazione dell'umanità, con il suo valore scientifico. Tra il diritto naturale e il diritto positivo Maritain colloca il *diritto delle genti*, e osserva:

«Per un filosofo o un giurista non c'è nozione più inquinata di quella del diritto delle genti. Se si esaminano le differenti teorie che sono state elaborate nel corso del tempo ci troviamo di fronte ad un ingarbugliamento di concetti».¹⁶¹

Se si tiene conto che

«[...] il diritto delle genti è conosciuto non già per inclinazione, ma mediante l'esercizio concettuale della ragione, mediante ragionamenti, dimostrazioni, mediante la conoscenza razionale. In questo senso appartiene alla legge positiva; è questa la ragione per cui S. Tommaso lo ricollega di più alla legge positiva, perché laddove la ragione umana interviene come autrice, ci troviamo nel dominio generale della legge positiva. Qui la ragione umana non interviene come fonte dell'esistenza della legge, ma come fonte della conoscenza della legge»¹⁶²,

¹⁶⁰ J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, cit., p. 148.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 65.

¹⁶² *Ibidem*, p. 67.

si comprende perché Maritain abbia interpretato lo *jus gentium* in S. Tommaso come *legge umana*, diversamente dai filosofi giuristi della Scuola spagnola del sec. XVI, da Vitoria a Suarez, che hanno ritenuto considerare il diritto delle genti dell'Aquinate come diritto positivo contingente e mutevole¹⁶³. Tutta l'attenzione di Maritain sulla questione è posta sul modo di conoscere e non sul contenuto perché, nella corretta accezione del termine *natura* in S. Tommaso non c'è **separazione** tra ciò che è materiale nell'uomo e la sua parte spirituale, ma **distinzione** in quanto la forma razionale interessa anche le tendenze animali e quindi anche gli istinti esprimono un dover essere¹⁶⁴. In questo modo il filosofo francese riduce drasticamente l'opposizione tra natura e cultura ritenendo il diritto delle genti, che si esprime in costumi, dichiarazioni, accordi tra gli Stati, consistente nel trarre le conclusioni necessarie dai principi della legge naturale.

«Perciò con il diritto delle genti abbiamo già un ordinamento giuridico non più virtuale, come nel diritto naturale, ma un ordinamento giuridico formale, sebbene non necessariamente scritto in un codice»¹⁶⁵,

e dal momento che il diritto delle genti appartiene sia all'ordine morale sia a quello giuridico, si può pensare anche ad

«un'autorità giudiziaria dell'umanità che esige di esprimersi in qualche istituzione giudiziaria, cosicché la nozione di un tribunale del diritto delle genti è così tanto normale, quanto la nozione di un tribunale della legge naturale mi sembrerebbe anormale»¹⁶⁶.

¹⁶³ R. PIZZORNI, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, PUL, Città Nuova, 1978.

¹⁶⁴ J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, cit., note p. 66.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 67.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 70.

Dunque, lo *jus gentium* è un prolungamento della legge naturale che attraverso la conoscenza dianoetica deriva le sue norme come conclusioni dei principi primi o comuni. Queste conclusioni sono il contenuto stesso del diritto delle genti che entrano a far parte della vita di un determinato popolo.

L'affermazione "conclusioni dedotte dai principi", rimanda agli insegnamenti di S. Tommaso¹⁶⁷ e alla distinzione tra principi comuni e principi propri. Egli insegna che

«[...] i principi propri della legge naturale sono da considerarsi *quasi* conclusioni derivate dai principi comuni. [...] Ecco dunque che i principi propri, derivanti come conclusioni della legge naturale, appartengono secondo S. Tommaso alla legge naturale, non al diritto delle genti».¹⁶⁸

Come distinguere gli uni dagli altri? Ad esempio, il principio "non uccidere" si deduce dal precetto generale di "non recare danno ad altri" attraverso un ragionamento logico, un semplice sillogismo. Essendo il primo una diretta conseguenza del secondo, ricavato per ragionamento, esso appartiene al diritto delle genti.

Maritain prosegue la trattazione precisando, infine, che l'unico modo per uscir fuori dalla confusione è comprendere che la legge naturale è conosciuta per **inclinazione**, mentre il diritto delle genti per **deduzione**. In sostanza, il rapporto tra il *diritto* e la *legge* consiste nel fatto che «La legge naturale stessa richiede che tutto ciò che essa lascia indeterminato sia ulteriormente determinato, sia in materie necessarie dal *diritto delle genti*, che in materie contingenti dal *diritto positivo*» (XVI,740). A livello di legge positiva c'è una relazione di identità tra diritto e legge; a livello di

¹⁶⁷ S. Tommaso, *Summa Theol.*, I-II, q. 95, a. 4.

¹⁶⁸ J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, cit., p. 69.

legge naturale e *di legge comune di civiltà* (diritto delle genti) c'è una relazione di simmetria.

c) *La conoscenza spontanea della legge morale naturale*

Per affrontare la questione della legge naturale non è possibile eludere il *come* questa conoscenza avvenga per l'uomo. La funzione svolta dall'approccio gnoseologico alla legge morale è essenziale, perché da esso Maritain parte per spiegare come nella persona vi siano dei livelli profondi e non pienamente consci, in cui si annida una pre-comprensione aurorale che riguarda sia la conoscenza morale dell'uomo virtuoso, sia l'intuizione nell'arte e nella poesia, sia la conoscenza mistica delle cose divine del contemplativo.

La conoscenza della legge *non scritta* è una conoscenza che ha sempre accompagnato la storia dell'umanità e si è affinata e concettualizzata col maturarsi della coscienza morale.

Il giusrazionalismo moderno ha ritenuto che la legge naturale fosse un codice auto-evidente inscritto in una coscienza *chiara* e che avesse come riferimento una *ragione retta*¹⁶⁹, da cui: *etsi deus non daretur* (come se Dio non fosse dato)! In realtà, questo sviluppo è progressivo e riguarda la storia di ogni singola *persona* anche se in modo diverso perché è in rapporto all'ambiente culturale del gruppo di appartenenza e all'educazione che riceve.

Maritain è di questo avviso e ritiene che la legge naturale non è conosciuta mediante l'uso concettuale della ragione ma per inclinazione o *connaturalità*.

Questa conoscenza occupa un posto notevole nell'esperienza umana, perché ogni uomo ascoltando le «proprie

¹⁶⁹ Vedasi schema sulla Legge Naturale

inclinazioni interiori»¹⁷⁰ fa affiorare il magma del *preconscio* dello spirito. E scrive:

«In questa conoscenza mediante unione o inclinazione, connaturalità o congenialità, l'intelletto non funziona da solo ma con le inclinazioni affettive e le disposizioni della volontà, ed è guidato e diretto da loro. Essa non è conoscenza razionale, conoscenza mediante l'esercizio concettuale logico e discorsivo della Ragione. Ma è realmente e genuinamente conoscenza, sebbene oscura e forse incapace di dare conto di sé stessa o di essere tradotta in parole»¹⁷¹.

Questa conoscenza non speculativa e non dimostrativa, ma affettiva e pratica, attiene ad un'ampia gamma di mozioni cognitivamente valide che Maritain, in una comunicazione al secondo incontro annuale della "Metaphysical Society of America" nel 1951, analizza nella mistica, nella poesia e nella morale:

«E' attraverso la connaturalità che la coscienza morale raggiunge una sorta di conoscenza, inesprimibile con le parole e con le nozioni, delle più profonde disposizioni, desideri paure, speranze e disperazioni, amori e opzioni primordiali, imprigionate nella notte della soggettività»¹⁷².

Si tratta dunque di una conoscenza naturale e prefilosofica, le cui tracce si rinvencono sia *nell'Etica Nicomachea* di Aristotele, sia nella *Summa Theologiae* di s. Tommaso¹⁷³, che Maritain tratta in particolare nelle *Nove Lezioni*. Così scrive, è una:

¹⁷⁰ J. MARITAIN, *De la connaissance humaine*, in *Raison et raisons*, Egloff, Paris 1948, p.35.

¹⁷¹ J. MARITAIN, *On Knowledge through Connaturalty*, in *The Review of Metaphysics*, vol. IV, n. 4, June 1951, pp.474. Tr.it. *La conoscenza per connaturalità* in "Humanitas" XXXVI n.3, giugno 1981, pp. 383-390.

¹⁷² J. MARITAIN, *On Knowledge Through Connaturalty* in *The Review of Metaphysics*, cit., pp. 476-481 (IX 980-1001).

¹⁷³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1 . X, c. 5, 1176 a 18; S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II-II, q. 45, a. 2.

«conoscenza razionale implicita e preconscia, che procede, non per modo di ragione o di concetti, ma per modo di inclinazione»¹⁷⁴.

La conoscenza morale è il *movimento* dell'intelligenza che ricava dall'esperienza sensibile quelle intuizioni che rimangono in modo irriflesso nel preconcio dello spirito fino a quando, emergendo come inclinazioni essenziali, il ragionamento le porterà *differenziate* a livello di vita conscia. La riflessione filosofica, e in questo caso sull'etica, non nasce *dalla* esperienza ma *nella* esperienza, perché non vi sono nell'uomo idee innate come supponeva Cartesio né un *a-priori* dell'essere in noi stessi come voleva Rosmini ma, come ci dice Maritain, «l'*intelligenza* diventa *intelletto* dopo aver *intelletto* gli *intelligibili*». In questo modo tutte quelle inclinazioni di natura animale, come l'istinto di procreazione per la conservazione della specie, vengono prima *tradotte* e poi trasposte sul piano delle inclinazioni propriamente *umane*, ad esempio l'educazione morale dei figli.

Maritain, per spiegare questa conoscenza naturale per inclinazione, nelle *Nove Lezioni* ricorre all'analisi dei dati etnologici sui primitivi e allo sviluppo psicologico della coscienza morale nel bambino. Nel primo caso – scrive – l'intelligenza era imprigionata in un *regime magico* che portava al primato dell'oggetto e ad una totale socializzazione dei valori morali. Per giungere al *regime logico* l'intelligenza ha dovuto lottare contro un offuscamento della legge naturale da parte delle tendenze istintive che hanno portato anche a fenomeni aberranti come il cannibalismo, i sacrifici umani, l'infanticidio, la soppressione degli anziani. Nel secondo caso, anche il bambino compie un passaggio che avviene nell'inconscio spirituale, che consiste nel passare dall'eteronomia all'autonomia, dal "Tu devi" all' "Io devo", in cui

¹⁷⁴ J. MARITAIN, *Nove Lezioni sulla Legge naturale*, cit., pp. 98 e 99.

coglie il valore oggettivo della legge e lo riferisce ad un Legislatore. Così egli compie il primo atto di libertà e spiega:

«Quando l'essere umano si desta alla vita morale, il suo primo atto è quello di *deliberare di sé stesso*; si tratta di scegliere la propria strada. Gli psicologi parlano di un *complesso di Edipo*; perché i moralisti non potrebbero parlare della *scelta di Ercole*? L'occasione può essere futile in sé, quello che importa, è la motivazione. Un bambino si astiene un giorno dal dire una bugia, se ne astiene non perché rischia di essere punito, se la bugia viene scoperta o perché gli è proibito di dire bugie, ma semplicemente perché è *male*; non sarebbe *bene* farlo. In questo momento il bene morale, con tutto il mistero delle sue esigenze, e di fronte al quale il bambino è sé stesso e solo, gli si manifesta confusamente in un lampo di intelligenza. E quando opta per il bene, decidendo di agire in questo modo *perché è bene*, egli ha in realtà, nel modo proporzionato alle capacità della sua età, deliberato di sé stesso e scelto la sua strada» (EC X , 77).

In estrema sintesi, questa conoscenza naturale dei valori morali si può condensare in un principio: ciò che è in accordo con la ragione piace all'animale ragionevole, e ciò che è in disaccordo non gli piace. Da questo principio si ricava che nell'uomo vi sono inclinazioni intrise di ragione non ancora espresse concettualmente. In un certo senso, vi sono contenuti di metafisica che attendono di essere afferrati speculativamente.

«Un atto, il minimo atto di vera bontà, è, per dire il vero, la migliore prova dell'esistenza di Dio. Ma la nostra intelligenza è troppo ingombra di nozioni da classificare per vederlo; allora noi lo crediamo sulla testimonianza di coloro nei quali la vera bontà risplende in modo da stupirci (EC X, 86). Prima di misurare il mio atto libero, la ragione deve considerare qualche cosa di diverso da me e dalla mia soggettività particolare, anzi qualche cosa che è al di sopra della mia soggettività particolare, poiché questo qualche cosa deve misurare la mia ragione» (XVI, 698). «Quest'ordine, che è superiore al semplice fatto, e quindi soprafattuale, fondato sull'essere extramentale misurante la

ragione umana, che a sua volta misura gli atti umani, è la legge naturale». (XVI, 698)

In questa esperienza morale la coscienza si sente *misurata* in senso metafisico, perché un “minimo atto” morale manifesta, anche se inconsapevolmente, la presenza del Bene ontologico.

Dove ha sede questa conoscenza prefilosofica della legge naturale? Maritain parla di due forme di inconscio: uno “sordo” e “automatico”; l’altro è il *preconscio spirituale*¹⁷⁵ o “musicale”.

È sul secondo che il filosofo si sofferma. Questo consiste in un'*attività astrattiva*, come un *presentire* che precede l'attività di concettualizzazione razionale compiuta. Il preconscio è atto di *intuizione originaria* del reale extra-mentale; è presa diretta sulla realtà extra-mentale mediante il processo astrattivo: l'intelletto agente, urtando contro l'immagine ricavata dalle cose esterne, vede la realtà come concetto formulato e non ancora formalizzato. Solo dopo aver formato la “specie espressa” (concetto), l'intelletto conosce il reale.

Secondo Giovanni Cavalcoli, però, il problema centrale da contestare al filosofo «[...] è l'ammissione di un'intellezione *pre-concettuale*, che pare avvicinare pericolosamente Maritain alle posizioni idealistico-ontologistiche rahneriane, e quindi metterlo in contrasto con sé stesso, laddove, in più luoghi del suo pensiero, espone in modo veramente ammirabile e magistrale la funzione antropologica e realistica del concetto».¹⁷⁶

Il *preconscio*, dunque, svolge sia una funzione *suppletiva* nella percezione della soggettività, l'*intuizione dell'essere*, a causa della concettualizzazione che tende di per sé all'universalità (oggettivazione) ma è inadeguata a cogliere la singolarità del

¹⁷⁵ J. MARITAIN, *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, Ed. Morcelliana, Brescia 1957, pp. 100-101.

¹⁷⁶ *L'attualità di Jacques Maritain*, in DIVUS THOMAS, Nr. 7. Gennaio-Aprile, 1/1994 – Anno 97°, p.81-82.

proprio “io”, sia una funzione *asistemica* di conoscenza spontanea della legge morale naturale.

Maritain assimila il preconcio alla conoscenza per connaturalità richiamandosi alla *conoscenza per inclinazione* in Tommaso e interpretandola come conoscenza *non-concettuale*. Il preconcio corrisponde alla fase di formazione e nascita del concetto. Si tratta di un luogo ricco di immagini sopite che attendono di essere risvegliate dall'urto dell'intelletto agente; un luogo in cui emergono concetti in formazione prima di giungere alla coscienza desta. È come al passaggio tra l'alba e l'aurora quando alle prime ore del mattino nascono i nostri migliori pensieri da cui scaturisce la conoscenza riflessa. Ma il concetto attinge sempre alla *realtà* sia pure per mezzo del preconcio mantenendo, così, integro l'impianto gnoseologico.

Questa *conoscenza per connaturalità* di cui parla il filosofo nell'uomo primitivo o nel bambino corrisponde non ad un'attività prelogica ma un uso primitivo ed infantile della logica, per cui l'umanità, e ogni uomo, passa da un *regime notturno* ad un *regime solare* dello spirito¹⁷⁷.

Data la povertà del linguaggio, in sostanza col termine *preconcio* si vuole affermare l'attività della coscienza ai suoi *albori*. In questo modo, si evita ogni confusione che possa derivare dal limite posto dall'espressione conoscenza *non-concettuale* o *asistemica*. Maritain scrive:

«Ci sono lingue primitive che non hanno un vocabolo per l'idea di essere, ma ciò non significa per nulla che l'uomo che parla quella lingua non abbia quell'idea nella sua mente» (XII, 686).

¹⁷⁷ J. MARITAIN, *Quattro saggi sullo spirito umano*, Morcelliana, Brescia 1978 (VII, 51-280).

Poiché l'intelletto è la *forma* della vita interiore dell'uomo, tutte le inclinazioni naturali sono penetrate di ragione, anche se non ancora espresse in concetti:

«I giudizi di valore, i giudizi etici quali li troviamo operanti nella coscienza comune dell'umanità, non sono fondamentalmente e come regola generale dei giudizi “per modo di conoscenza”, sono primariamente e anzitutto dei giudizi *per modo di inclinazione*»¹⁷⁸.

La filosofia morale presuppone l'esperienza morale. Vi è una conoscenza morale, quella dell'uomo comune, quella dell'esperienza comune, che precede la conoscenza filosofica. Gli uomini non hanno aspettato la filosofia per avere una morale. (NL, p. 97)

Secondo Maritain, dunque, né la conoscenza speculativa né quella pratica sono produttrici dell'etica in quanto la prima non crea l'essere e la seconda da sola non può legiferare e dar vita alle norme. La filosofia morale è una *conoscenza di secondo sguardo* basata sull'esperienza che riconosce e interpreta le inclinazioni naturali fondamentali. La ragione tende al *bene* come *fine* e non verso sé stessa. Senza tale condizione teoretica di base la morale si muoverebbe nel vuoto circuito di atti predisposti per sé stessi, individuati astrattamente e non finalizzati, senza contare che ciò comporta, come nel linguaggio di tutte le dottrine etiche contemporanee, una scelta arbitraria dei valori in un ventaglio ricco di opzioni spostando, letteralmente, l'attenzione dalla domanda fondamentale per l'uomo: «perché l'uomo è un vivente bisognoso di morale?». Si finisce, poi, per considerare i valori come prodotti di decisioni prese a tavolino. Solo in questo modo la filosofia contemporanea può ammettere il relativismo e infine il nichilismo. L'etica dei tempi nostri ruota tutta intorno alla nozione di *norma* e non di *bene*. La filosofia morale nell'accezione

¹⁷⁸ J. MARITAIN, *Nove Lezioni sulla Legge naturale*, cit., p. 103.

maritainiana è volta a conoscere come dirigere gli atti umani e si configura come estensione del sapere speculativo. Il suo oggetto è l'«operabile» e non lo «scibile», cioè è l'atto da realizzare. Maritain tenta un'operazione *anticostruttivista* criticando sia le etiche deontologiche (Kant) sia utilitaristiche (Dewey) e sia idealistiche (Hegel, Marx) e spostando l'ago sul valore del Bene, ponendosi in equilibrio tra le concezioni teleologiche e quelle deontologiche. Queste ultime, in particolare, si attestano su posizioni meramente teoretiche, concentrandosi sulla ricerca del fondamento e della giustificazione delle norme conferendo maggior peso all'aspetto speculativamente-pratico e molto poco a quello dell'azione e dei suoi vari livelli. In questo modo, la scienza morale viene assorbita nel quadro alquanto riduttivo dell'idea di norma che rappresenta solo uno fra i molti volti dell'etica. Il formalismo giuridico risente di questa impostazione teoretica.

Al filosofo morale, in definitiva, spetta di elaborare una teoria scientifica e dimostrativa dell'etica a partire dall'esame delle inclinazioni naturali separando i valori autentici da quelli "convenzionali". Dal momento che la ragione umana scopre che l'oggetto morale è buono in sé quando è conforme alla ragion divina, ciò indica che i valori etici posseggono un contenuto intelligibile perché essi sono epifania del Bene, cioè dell'Essere. Il teorico morale ha, dunque, il compito di attribuire significato scientifico ai giudizi di valore etici, attribuzione che la conoscenza prefilosofica dell'uomo non è in grado di fare perché procede per modo di inclinazione, non per modo di oggettivazione concettuale. Il collegamento tra giustificazioni razionali e comportamenti spontanei della natura umana è assicurato dal fatto che le inclinazioni naturali sono radicate nella *ragione* che opera in modo *preconscio*. Lo scopo della filosofia morale è di fornire una conoscenza che sia in grado di guidare l'azione da lontano.

d) Una Città fraterna per i diritti umani

Tenuto conto degli aspetti gnoseologici, ontologici, teologici e dallo sviluppo della storia nella pluralità dei suoi aspetti etnologici, culturali, politici, religiosi, si può estrapolare il problema dei diritti umani dall'insieme della riflessione filosofica del filosofo francese che coinvolge anche la dimensione morale e i modi in cui le scelte morali debbano essere *accompagnate* dalla ragione che le pone in essere.

Poste le premesse, che in Maritain si possono individuare nei *tre elementi* costitutivi del diritto naturale (ontologico, gnoseologico e teologico), dalla distinzione tra *legge* e *diritto*, secondo cui la legge è qualche cosa di oggettuale che precede e fonda la coscienza, mentre il diritto si manifesta nei rapporti intersoggettivi che si costituiscono in una società, se il diritto implica dei doveri è perché coinvolge la coscienza morale.

Maritain precisa che

«la nozione di dovere e di obbligazione è fondamentale nell'ordine della moralità, come la nozione di unità o di numero nell'ordine matematico» (EC IX, 909).

Ed è per questo che l'animale non ha dei diritti, perché non è un "io"; l'uomo ha dei diritti, che gli altri sono moralmente obbligati a rispettare, perché è un "io":

«un diritto è una esigenza che emana da un io riguardo a qualche cosa come suo dovuto e della quale gli altri agenti morali sono obbligati in coscienza a non privarlo» (EC IX, 912).

La giustizia consiste appunto nel dare a ciascuno il "suo"; ma, in relazione al bene comune, bisogna distinguere nella concretezza delle situazioni storiche il possesso di un diritto dal

diritto di esigerlo. Ora si tratta di vedere con Maritain in che modo si possa realizzare una società dal volto umano in cui i diritti umani possano essere resi esigibili, cioè rispettati. Una società civile deve poter esplicitare ed istituzionalizzare ciò che si può dire in senso analogico e in modo puramente virtuale di un *ordine giuridico implicito* nella legge naturale.

Nella sua filosofia politica Maritain riconosce che un'autentica democrazia personalistica deriva dal cristianesimo ed ha bisogno del cristianesimo. In *Cristianesimo e democrazia*¹⁷⁹ rileva come nel travaglio della storia l'ispirazione evangelica e la coscienza profana, nata dalla rivoluzione francese, si sono incontrate. Sotto l'ispirazione evangelica, spesso misconosciuta ma operante, anche la coscienza profana ha capito che la storia non è fine a sé stessa, ma è orientata verso un fine superiore; che la persona umana è superiore allo Stato; che il popolo e l'uomo comune hanno una dignità; che tutti gli uomini sono uguali tra di loro; che l'autorità dipende dal popolo e si esercita in comunione con il popolo; che la politica deve rispettare la morale; che l'uomo è chiamato a conquistare la sua libertà; che l'amicizia civile e la fratellanza universale devono soccorrere i deboli ed i sofferenti. La democrazia presuppone il cristianesimo non solo nell'ordine della conoscenza, ma soprattutto nell'ordine della prassi e del costume. Si tratta di una vocazione, di un'opera comune da compiere non in nome della guerra, del prestigio, della potenza, ma in nome dell'emancipazione delle persone e dei popoli, della giustizia e della civiltà. La democrazia esige iniziativa e responsabilità, rifiuta lo Stato sovrano onnipotente, esige la sovranità della moltitudine, vuole il suffragio universale, un governo repubblicano, la partecipazione del popolo senza l'egemonia dei partiti.

¹⁷⁹ J. MARITAIN, *Cristianesimo e democrazia*, Vita e Pensiero, Milano 1977.

Questa necessaria presenza nelle viscere della storia del fermento cristiano non significa una confusione tra politica e religione, tra la città dell'uomo e il Regno di Dio, perché si tratta di due livelli diversi in vista di fini diversi. Il mondo, in senso metastorico, è proiettato verso il Regno di Dio, è salvo in speranza, ma nel cammino il frumento e la zizzania crescono insieme nel medesimo campo, e la storia conduce l'uomo o verso la salvezza o verso la perdizione. Non si può fare di questo mondo il Regno di Dio, ma si può attuare in questo mondo un progressivo avvicinamento al Regno di Dio; di qui la missione temporale del cristiano, che è diversa dalla missione della Chiesa e che esige un nuovo stile di santità. La distinzione che Maritain pone tra la città dell'uomo e il Regno di Dio non è una separazione tra lo Stato e la Chiesa, tanto che nella lettera a Paolo VI¹⁸⁰ precisa che anche lo Stato ha dei doveri verso la religione e nelle sue istituzioni nelle cerimonie civili può pregare Dio con i ministri di culto delle confessioni presenti nel corpo politico. Lo Stato democratico deve essere *neutrale* di fronte alle Chiese operanti sul territorio, ma non può essere *neutro* rispetto alla religione, altrimenti sarebbe confessionale perché istituzionalizzerebbe l'ateismo nelle sue strutture e farebbe una scelta di verità al posto della persona.

Per edificare la *Città fraterna* per Maritain è molto importante il lievito dell'impegno *da* credenti cristiani, ma non *in quanto* cristiani, e che si faccia fermentare "una società vitalmente cristiana" in tutte le istituzioni civili in cui credenti e non credenti cooperino per la realizzazione della "civitas" temporale con le sue attività e virtuosità volte al bene comune.

¹⁸⁰ Tr. it. di P. VIOTTO, *La libertà della Chiesa secondo Maritain*, in "Studium" maggio-giugno 1996, pp. 387-407.

Questa “città dell’uomo”- nell’espressione utilizzata poi per la prima volta da Giuseppe Lazzati¹⁸¹ - è una società ideale in cui siano rese possibili tutte le aspirazioni e le tendenze degli uomini grazie al riconoscimento della dignità umana tramite la promozione e il rispetto dei diritti umani.

La Città fraterna di Maritain è una categoria che presuppone il *primato dello spirituale* e della dignità umana, che ben riassume la sua filosofia politica nella prospettiva di un umanesimo teocentrico e di una concezione personalista e comunitaria della democrazia.

Tratti comuni si possono rinvenire anche con la concezione della società prefigurata da Mounier che è appunto quella personalista e comunitaria. Da questa sono distanti quelle aggregazioni di individui che corrispondono o alla massa (con la sua tirannia dell’anonimo) o alla società fascista (con il suo capo carismatico e la sua febbre mistica) o alla società chiusa di tipo organicistico-biologico, mentre la società fondata sul diritto oscilla fra due poli, cioè tra la società *spirituale*, basata sul pensiero impersonale che dovrebbe assicurare l’accordo unanime fra individui e la pace fra le nazioni, e la società giuridica (la società cioè del giusnaturalismo illuministico, dove vediamo che il contratto che sta alla sua base non è un rapporto interpersonale quanto piuttosto un compromesso di egoismi), basata cioè sulla convenzione e sull’associazione.

È la società personalista quella che Mounier pone al vertice della socialità ed essa si fonda sull’amore che si realizza nella **comunione** allorché la persona «prende su di sé, assume il destino, la sofferenza e la gioia, il dovere degli altri». Questo tipo di società è un’idea-limite di natura teologica (si pensi all’idea cristiana di

¹⁸¹ Consultare i numerosi *Dossier Lazzati* pubblicati dalle edizioni AVE di Roma.

corpo mistico) che non potrà mai realizzarsi pienamente in termini politici reali ma in senso escatologico.

In sostanza, vi sono implicazioni comuni ma si distinguono per esiti diversi e a condizione che con Maritain si ammetta la razionalità del diritto naturale e la possibilità di *un ideale storico concreto*. Osserva Maritain:

«La società fraterna non comporta la speranza che tutti gli uomini saranno un giorno perfetti sulla terra e si ameranno fraternamente, ma la speranza che lo stato esistenziale della vita umana e le strutture della civiltà si avvicineranno sempre più alla perfezione, la cui misura è la giustizia e l'amicizia».¹⁸²

Per Mounier, che in qualche misura è debitore al primo, lo Stato è l'oggettivazione concreta e salda del diritto, che nasce spontaneamente dalla vita dei gruppi organizzati, dove il diritto stesso è la garanzia istituzionale della persona. «Lo Stato è per l'uomo, non l'uomo per lo Stato». Ma una vera società si può realizzare solo su di una comunità autentica, la comunità personalista, che non è mai fatta, ma che instaura un movimento di circolarità, per cui il «dare» è anche «ricevere», il «donare» è «compiersi», secondo le leggi dell'amore, del tirocinio del tu. Una comunità di persone, dunque, è un'esperienza di reciprocità, che sussiste tramite l'impegno della comunicazione con l'altro, ed è questa una conquista, una prospettiva di vita che, per il cristiano, è una meta finale.

Per Maritain, invece, la relazione è tra la società civile e lo Stato come parte specializzata del tutto,

¹⁸² J. MARITAIN, *Che cos'è l'uomo. Discorso per la città fraterna*, in «Vita e Pensiero», n.1 p. XXVIII e ss.

«deve concepirsi su di un tipo irriducibilmente umano e specificamente etico-sociale, vale a dire al tempo stesso personalistico e comunitario e si tratta allora d'una *organizzazione di più libertà*; cosa strettamente impossibile 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*». ¹⁸³

La *Città fraterna* consiste proprio in questo: una *società vitalmente cristiana* non è una società teocratica o clericale, ma una società che trae ispirazione dal Vangelo e che rispetta i diritti della persona in rapporto alla salvezza, aiutando la Chiesa, non garantendo dei privilegi ai suoi membri, ma favorendo la sua missione spirituale.

«E' una concezione pluralistica che, sulla base dell'uguaglianza dei diritti, assicura le libertà proprie delle diverse famiglie religiose istituzionalmente riconosciute e lo statuto del loro inserimento nella vita civile. Tale concezione è chiamata – crediamo – a prendere il posto sia della concezione impropriamente detta teocratica dell'età sacrale, sia della concezione clericale dell'epoca giuseppina¹⁸⁴, sia della concezione liberale dell'epoca borghese, e ad armonizzare gli interessi dello spirituale e quelli del temporale in ciò che concerne le questioni miste (civili-religiose), in particolare quella della scuola». (CEC-VII, 636)

Si tratta di passare da una concezione politica della religione, che dà importanza alle strutture e ai mezzi materiali ad una concezione evangelica della religione, che dà più importanza all'ispirazione e alle energie vitali della fede «perché ciò che gli uomini chiedono anzitutto alla religione non è di fare la loro felicità, ma di dire loro la verità». (CEC-VII, 44)

¹⁸³ J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1998, p. 61.

¹⁸⁴ Nel 1855 la Chiesa ottiene il controllo su istruzione, cultura e sui matrimoni, mentre le sono trasferiti, a credito, i fondi ricavati dalle confische.

Riflettendo sulla storia della Chiesa, dopo avere distinto senza separare la *Chiesa*, una santa, immacolata, e la *cristianità*, che è la chiesa nella storia, fatta di uomini con tutti i loro limiti e la loro fragilità, Maritain constata:

«Dopo sedici secoli, che sarebbe vergognoso calunniare o pretendere di ripudiare, siamo definitivamente usciti dall'*età sacrale* e dall'*età barocca*. C'è stato il *grande rovesciamento*: non sono più le cose umane che si incaricano di difendere le cose divine, bensì queste che si offrono a difendere le cose umane». (EC XII, 671)

Bisogna, dunque, innestare nel terreno della democrazia i semi della *Nuova cristianità*, cioè stabilire una nuova società che sia informata dallo spirito evangelico dove tutti i cristiani e cattolici, unitamente al fermento della storia prodotto anche dall'apporto dei non credenti, cooperino per rendere effettiva la propria missione temporale a testimonianza di un *umanesimo integrale* per la realizzazione di una "civitas" terrena con tutte le sue attività ma dal volto più umano.

Ecco come Maritain intende la cristianità:

«Un certo regime comune temporale le cui strutture recano, su gradi e modi del resto molto variabili, l'impronta della concezione cristiana della vita. C'è una sola verità religiosa integrale; c'è una sola Chiesa cattolica; possono aversi alcune civiltà cristiane, alcune cristianità diverse»¹⁸⁵.

La "Città fraterna" ha come condizioni indefettibili sia che la Chiesa, consapevole della sua missione sul piano temporale, con la sua dottrina concorra ad iniettare l'insegnamento evangelico attraverso le questioni miste, quali ad esempio l'educazione e la famiglia; sia che l'impegno *da cristiano* comporta una personale responsabilità dell'agire come laici impegnati nella comune

¹⁸⁵ J. MARITAIN, *Umanesimo Integrale*, cit., p.171.

costruzione di una “Nuova democrazia”. Questo concetto richiama l’attenzione su un umanesimo (teocentrico) che superi finalmente tutte quelle costruzioni ideologiche, quali il totalitarismo, il collettivismo e l’oramai ultima e più pervicace tentazione dell’individualismo borghese.

Così Maritain suggella questa aspirazione sempre attuale:

«Ogni rivoluzione feconda e creatrice si compie facendo appello a ciò che vi è di meglio nell’uomo e sollevando le passioni dirette e gli istinti generosi»¹⁸⁶.

È auspicabile forse un’altra *Rivoluzione* affinché si possano dipanare le molte matasse di questioni irrisolte sia sul piano dell’eguaglianza sia su quello della(e) libertà? Non certo, a parere nostro, sono da condividere tutte quelle motivazioni ispiratrici che l’intelligenza ha rilevato dalle concrezioni storiche essere state disumane, ma certamente sono auspicabili quegli “effetti indesiderati” che la rivoluzione stessa potrà ancora produrre di fatto e che in origine non sono stati considerati come possibili conseguenze. Quando il germe della *fraternità civica* si sarà innestato nel terreno consumato, ma ancora vitale, del tessuto umanitario, si vedranno allora sbocciare le buone e oneste pratiche dell’agire morale della “prima persona” e, solo allora, si potrà intravedere l’inizio della rivoluzione *personalista e comunitaria* con la sua logica conseguenza di una democrazia evangelica.

Fin qui esposto in quale *città* si rende possibile l’effettivo rispetto dei diritti umani, ora resta ancora da chiederci: - Come realizzare questa società fondata su un *ideale storico concreto*? -

A primo acchito sorge il dubbio se questa “città fraterna” e la “nuova democrazia” siano da considerare come un’utopia o la realistica presenza di una speranza ben posta, appunto, su un ideale

¹⁸⁶ J. MARITAIN, *I diritti dell’uomo e la legge naturale*, cit., p.53.

storico concreto. Se l'ottica in cui si guarda è quella del mondo, certamente il dubbio si fa certezza di un'irrealizzabile utopia e la speranza decade in una infausta e deterministica accettazione della sola dimensione materialistica della vita. Ma, ricordiamolo pure, alla concezione contemporanea della cultura mancano almeno altre due dimensioni: quella spirituale, dell'intelletto, e quella religiosa, della fede che feconda l'intelligenza. È necessario, dunque, andare incontro al mondo senza confondersi col mondo e Maritain lo fa anche attraverso una concezione realistica dei diritti umani come strumenti di un ideale realizzabile, per un'opera da compiere gradualmente. Egli osserva.

«È necessario che tale ideale - la vittoria dell'Uomo Nuovo - si riferisca al di là della storia, e rappresenta per questo un mito - il “mito” di cui la storia temporale ha bisogno¹⁸⁷».

A sostegno della realizzazione del tipo di società che il filosofo francese auspicava, viene da egli stesso proposto un modello di relazioni interpersonali attraverso l'individuazione di quei diritti dell'uomo che debbono essere riconosciuti dallo Stato e dalla comunità internazionale per costruire una *civitas* più umana.

Per Maritain una società umana libera deve essere: *personalista, comunitaria, pluralista* e infine *teista o cristiana*, la cui «*forme animatrice*» è l'amicizia o *fraternité civique*.

Il volume preso in esame in questo contesto, *I diritti dell'uomo e la legge naturale* del 1942 è diventato un manifesto giuridico che ha anticipato di alcuni anni la Dichiarazione delle Nazioni Unite (1948) e i documenti pontifici (anni '60) a difesa dei diritti della persona umana.

¹⁸⁷ J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., pp. 100-102

e) *I diritti dell'uomo in quanto persona*

Maritain affianca il gruppo di Chicago (Hutchins, Mortimer J. Adler ed altri) che studia il problema del governo del mondo; nel 1947 scrive sul Bollettino delle Nazioni Unite un articolo per sostenere la necessità di una nuova e più completa dichiarazione dei diritti¹⁸⁸; il 6 novembre 1947 tiene il discorso inaugurale della Seconda Conferenza internazionale dell'Unesco a Città del Messico sul tema *Le vie della pace*¹⁸⁹ ove indica come sia possibile conciliare un comune principio pratico di regolamentazione della vita civile con motivazioni ideologiche diverse; il 21 febbraio 1949 tiene a Philadelphia una conferenza su *Il significato dei diritti umani*.¹⁹⁰ Questi interventi nelle vicende storico politiche sono raccordati a precise fondazioni teoretiche, come si può riscontrare dalla conferenza tenuta a Londra nel 1948 presso la "Thomas More Society" su *La filosofia del diritto*¹⁹¹. Finalmente, la "Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo", preparata dal Consiglio economico sociale, viene adottata dall'Assemblea Generale dell'ONU il 10 dicembre 1948, che rappresenta un documento fondamentale del "Diritto delle genti". La Columbia University chiede a filosofi, sociologi, teologi di tutto il mondo, tra cui B. Croce, A. Huxley, S. Hessen, Teilhard de Chardin, in parte già consultati dal *Consiglio economico e sociale* con un

¹⁸⁸ J. MARITAIN, *The Rights of Man* in "The United Nations Weekly Bulletin", novembre 1947 pp. 672-674

¹⁸⁹ Tr.it in J. Maritain, *Il filosofo nella società*, Morcelliana, Brescia 1976, pp. 93-110

¹⁹⁰ J. MARITAIN, *The Meaning of Human Rights*, Brandeis Lawyers Society, Philadelphia 1949, pp.27; tr.it. *Il significato dei diritti umani* in "Humanitas" XLIV n.1, febbraio 1989, pp. 138-154. Punto di partenza per una più facile comprensione del pensiero di Maritain è la **Dichiarazione internazionale dei diritti dell'uomo** che l'Istituto di Diritto internazionale ha adottato nella sessione del 12 ottobre 1929 a New York.

¹⁹¹ In AA.VV. *The King's Good Servant*, Oxford, Blackwell 1948, pp. 40-48; tr.it. *La filosofia del diritto* in "Humanitas" XXXVII n.3, giugno 1982, pp. 412-422; Cfr. anche *Saint Thomas et le droit* in "Vida" maggio 1935 n 14, pp. 2-5.

questionario, di commentare questa dichiarazione e incarica Maritain di fare l'introduzione al volume che raccoglie le risposte¹⁹². Nel dicembre del 1949 Maritain tiene sei conferenze alla "Charles R. Walgreen Foundation" presso Università di Chicago che, raccolte nel volume *L'uomo e lo Stato*¹⁹³ pubblicato nel 1951, costituiscono la sua opera più importante nel campo della filosofia politica.

Questo testo costituisce il momento conclusivo di una ventennale ricerca iniziata in altre opere quali: *Primato dello spirituale, Strutture politiche e libertà, Umanesimo integrale, Cristianesimo e democrazia, I diritti dell'uomo e la legge naturale, Per una politica più umana*, ed altre. In esso, il filosofo francese, oltre a prendere in esame i problemi classici dell'organizzazione statale interna, della società politica e della sovranità dello Stato, getta uno sguardo prospettico sul problema sovranazionale, sempre attuale, dei diritti umani e sulla questione della democrazia (evangelica). È nei capitoli IV e V¹⁹⁴ del volume in argomento che l'autore prende in esame il rapporto tra i diritti dell'uomo e la società democratica ponendosi dal punto di vista della filosofia pratica per la soluzione di problematiche universali. Egli scrive:

«È la stessa legge naturale, infatti, che vuole che tutto ciò che da parte sua essa lascia indeterminato venga ulteriormente determinato [...] Vi è un dinamismo che spinge la legge non-scritta a 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

¹⁹² AA.VV. *Human Rights: Comments and Interpretations*, Columbia University Press, New York 1949; sono di Maritain l'*Introduzione* (OC IX 1081-1089) e il contributo *Sulla filosofia dei diritti dell'uomo* (OC IX 1204-1215); tr.it. *Dei diritti dell'uomo*, Comunità, Milano 1952.

¹⁹³ J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, Vita e pensiero, Milano 1963; Nuova ed. nel 1981 con *Introduzione* di V. Possenti pp. XI-XCIV; successiva ed. Vita e Pensiero - Massimo nel 1992 con una *Nota di bibliografia ragionata* di P. Viotto, pp.257-312.

¹⁹⁴ J. MARITAIN, *L'Uomo e lo Stato*, Marietti - Genova /Milano, III Edizione italiana 2003.

della persona umana prendono una forma politica e sociale in seno alla comunità»¹⁹⁵.

Premesso che è la legge eterna a garantire i diritti della persona, premesso che l'uomo è interamente sociale, ma non secondo tutto sé stesso, perché i valori dello spirito sono superiori alla società, perché la cultura e la religione sono valori metapolitici, l'enucleazione dei diritti fondamentali sociali e civili sono argomento per giungere a parlare anche dello scopo supremo della unificazione politica del mondo cioè della *globalizzazione* politica. I diritti umani, dunque, sono ritenuti un centro di gravità a partire dal quale giudicare del migliore o peggiore livello del bene comune di una determinata comunità sino a quella mondiale. Ora è ben noto che sui diritti vi è una pluralità di modi diversi di giustificarli. Ma i diritti umani basilari sono universali, almeno quelli fondamentali quali il diritto a non essere ucciso, torturato o aggredito, il diritto al cibo, all'acqua, al riparo (diritti di sussistenza) e simili. Non vi è rispetto della dignità dell'uomo né bene comune se tali diritti vengono violati.

Maritain ha esigenza di *trovare* un accordo transculturale su *norme di condotta* e regole giuridiche piuttosto che su valori, capace di sostenere le diverse giustificazioni delle norme per raggiungere una sorta di *consenso per sovrapposizione*¹⁹⁶ come intende Rawls, o meglio un consenso pratico come suggeriva prima di Rawls. Il consenso sulle norme è facilitato dal fatto che si può trovare in ogni cultura una condanna del genocidio, schiavitù, assassinio, tortura, ecc. Su questa concezione dei diritti umani si fonda allora la *nuova* democrazia che esige un credo comune, una

¹⁹⁵ J. MARITAIN, *L'Uomo e lo Stato*, cit., p. 99.

¹⁹⁶ Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, trad. it. di G. Rigamonti, Edizioni di comunità, Milano 1994, pp. 124-154.

«*fede*» *temporale* o *secolare* che consiste nell'insieme delle convinzioni pratiche indipendenti dalle giustificazioni teoriche.

Maritain scrive:

«Avviene così che gli uomini situati in prospettive metafisiche o religiose del tutto diverse e perfino opposte, possono – non in virtù di una qualche identità dottrinale, ma in virtù di una somiglianza analogica nei loro principi pratici – incontrarsi nelle stesse conclusioni pratiche, e condividere la stessa «*fede*» secolare pratica, purché venerino allo stesso modo, magari per ragioni completamente diverse, la verità e l'intelligenza, la dignità umana, la libertà, l'amore fraterno, e il valore assoluto del bene morale».

Dinanzi alle differenze innegabili che percorrono il mondo contemporaneo da occidente a oriente si è guardato come via d'uscita ad una concezione intersoggettivistica che definisce solo in modo procedurale (Habermas)¹⁹⁷ la coesistenza sul piano giuridico e si è sviluppato un concetto di bene comune forzandone il significato solo sul piano economico, rendendo arduo ogni tentativo di conciliazione tra le varie 'modernità' sviluppatesi anche in Paesi non occidentali. Pertanto, si deve perseverare sul riconoscimento tra le culture. La politica del riconoscimento dei singoli e delle culture è nucleo fondamentale del bene comune, ma non tutto è sullo stesso piano: non si possono riconoscere pratiche che legittimano il bruciare le vedove, la schiavitù, l'assassinio di neonate femmine e l'inferiorità femminile. Nell'idea di modernità *differenziate*, diffuse tra le varie aree geografiche del mondo, riceve nuovo slancio il compito di individuare e garantire dovunque un insieme, magari ristretto, di diritti umani basilari e irrinunciabili. Per questo Maritain ha insistito molto dal partire dai *principi pratici* (i diritti umani) per un'azione politica costruttiva in un mondo globalizzato.

¹⁹⁷ J. HABERMAS, *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994.

L'analisi del filosofo francese sui diritti parte dalla persona umana in quanto tale, poi della persona come membro della società politica e della società economica. Il primo diritto è *la libertà della coscienza*:

«Di fronte a Dio ed alla verità, essa non ha diritto di scegliere a suo gradimento una qualsiasi strada, egli deve scegliere il vero cammino per quanto sia in suo potere di conoscerlo. Ma di fronte allo Stato, alla comunità temporale ed al potere temporale, essa è libera di scegliere la sua vita religiosa a suo rischio e pericolo» (VII 671).

La persona trascende la società, ed ha un fine superiore allo Stato. La legge positiva obbliga in coscienza, solo quando è intrinsecamente giusta e proviene da una autorità legittima, non perché sia lo Stato il fondamento della legge. Lo Stato ha una funzione regolativa e le sue leggi una funzione pedagogica, che servono a correggere i costumi dei cittadini, ma lo Stato non può interferire nella sfera della coscienza, perché anche se può richiedere la correzione di un comportamento sbagliato, non può però giudicare il giudizio morale da cui deriva quel comportamento. D'altra parte l'uomo fa parte della società familiare prima che della società politica, e lo Stato deve intervenire a favore dell'educazione familiare e non sostituirsi alla famiglia nei compiti educativi che riguardano la coscienza morale.

I diritti della persona civica derivano dalla naturale socialità dell'uomo, per cui una società democratica si fonda sul *suffragio universale*, con il conseguente diritto al voto per tutte le persone. Ma la **libertà** non è il contenuto dello Stato democratico che ha per compito specifico la **solidarietà**, ne consegue il *diritto all'uguaglianza* che per Maritain supera la semplice parità come uguaglianza di fronte alla legge, in quanto ciascuno ha diritto di essere sé stesso, per cui si tratta di un'*uguaglianza di*

proporzionalità, per cui ciascuno ha diritto di essere trattato secondo i suoi bisogni e secondo i suoi meriti. Nel volume *Per una politica più umana*¹⁹⁸, Maritain fonda questa esigenza sociale sulla *analogia* della persona umana negata sia dal liberalismo radicale, che nel suo empirismo considera *equivoco* il concetto di uomo per cui ciascuno è solo un individuo e l'umanità è un puro nome astratto, sia dal socialismo utopistico che ipostatizza l'umanità, perché ne ha un concetto univoco. L'unità del genere umano non implica l'assorbimento in esso delle singole persone, anche se ciascuna non esaurisce la perfezione del genere umano.

«Affermare l'uguaglianza di natura tra gli uomini è per l'idealismo egualitario, volere che ogni disuguaglianza tra essi sparisca. Affermare l'uguaglianza di natura tra gli uomini è per il realismo cristiano volere che si sviluppino le disuguaglianze feconde per il cui mezzo la moltitudine degli individui partecipa al comune tesoro dell'umanità. L'idealismo egualitario decifra il termine uguaglianza solo alla superficie; il realismo cristiano lo decifra in profondità». (VIII 266)

Maritain analizza poi le diverse forme di complementarità che nascono dalle disuguaglianze, a partire dalla relazione fondamentale uomo/donna, sottolineando che

«l'uguaglianza sociale non è qualche cosa di già fatto, essa implica un certo dinamismo; è, come la libertà, un fine da conquistate e difficilmente e a prezzo di una costante tensione delle energie dello spirito». (VIII 274)

«In conclusione se l'uguaglianza è nella *radice* e la disuguaglianza nei *rami*, è una nuova specie di uguaglianza che, per le comunicazioni della giustizia, dell'amicizia e dell'umana compassione si stabilisce in relazione al *frutto*». (VIII 274)

Maritain considera anche il problema del *dissenso* culturale, politico, religioso, e precisa che in una società

¹⁹⁸ J. MARITAIN, *Per una politica più umana*, Morcelliana, Brescia 1968.

democratica tutti i cittadini hanno diritto di associarsi secondo le loro convinzioni ideologiche, ma il diritto di associazione deve essere regolamentato dallo Stato. Pertanto,

«la *libertà di ricerca* è un diritto naturale fondamentale perché è nella natura stessa dell'uomo la ricerca della verità. La *libertà di propagare idee*, che si credono vere, risponde ad un'aspirazione della natura, ma è sottoposta, come la libertà di associazione, alle leggi del diritto positivo». (VII 676)

La società democratica ha diritto di difendersi da coloro che vogliono distruggerla, ma deve difendersi rispettando le garanzie istituzionali ed il diritto naturale.

Per quanto attiene ai diritti della persona operaia, il filosofo svolge l'analisi in relazione ai bisogni sociali, economici e culturali dei lavoratori dipendenti. Nel secolo XIX c'è stata una presa di coscienza dei diritti del lavoratore, della dignità del lavoro manuale, e della missione della classe operaia:

«poiché il lavoro dell'uomo non è soltanto una mercanzia sottomessa alla semplice legge della domanda e dell'offerta; il salario che egli riceve deve poter far vivere l'operaio e la sua famiglia con un tenore di vita sufficientemente umano in rapporto alle condizioni normali di una data società». (VII 679)

Questo diritto comporta una trasformazione del regime economico verso la proprietà dei mezzi di produzione e verso la cogestione delle imprese. I lavoratori hanno diritto alla libertà sindacale, senza controlli da parte dello Stato, e alla libertà di sciopero con il solo limite della sicurezza pubblica. Lo Stato non deve assumere compiti imprenditoriali e le associazioni professionali non debbono pretendere di legiferare; attività economiche ed attività legislative sono compiti distinti in una società democratica. In questa prospettiva di solidarismo ha senso anche il *diritto di proprietà*, nei limiti funzionali che Maritain,

seguendo san Tommaso, analizza in una appendice di *Strutture politiche e libertà*¹⁹⁹: l'uomo ha il diritto di essere proprietario di ciò che produce, ma deve garantire anche l'uso sociale di questi prodotti per chi ne ha bisogno, essendo le materie prime della produzione un dono che Dio fa all'umanità. Il problema della appropriazione personale contiene una antinomia tra la ragione operativa che esige la proprietà individuale come prodotto della intelligenza e della fatica (*recta ratio factibilium* - arte) e la moralità dell'uso dei beni terreni che devono servire a tutti (*recta ratio agibilium* - prudenza). In effetti, la distinzione tra l'uso e la produzione di beni va ricondotta alla luce di quanto più sopra esposto circa la caratterizzazione epistemologica tra *arte* e *tecnica*. Mentre nel produrre è preminente la tecnica (arte), nell'uso deve essere preminente la morale (prudenza), e considerando che la destinazione dei beni è per l'uomo e non genericamente per *qualcuno*, è l'insieme dei prodotti che va ridistribuito e non solo il superfluo. In tal senso, emerge la concezione del personalismo antitetica all'individualismo capitalistico, in cui il soggetto titolare del diritto di proprietà non è più un individuo *atomisticamente* considerato, bensì una persona organicamente concepita nella società, e che come tale non può pretendere un diritto tanto esteso da entrare in conflitto con gli interessi della stessa comunità di cui è parte integrante. Per cui, se si riconosce che il diritto di proprietà è funzionale al benessere tanto del singolo quanto della società, si devono riconoscere come legittime sia le limitazioni a questo diritto per finalità sociali, sia la costituzione di proprietà collettive per le stesse finalità.²⁰⁰

Per assicurare il rispetto della proprietà privata e della dignità personale in rapporto alla società bisogna impostare una

¹⁹⁹ J. MARITAIN, *Strutture politiche e libertà*, Morcelliana, Brescia 1968.

²⁰⁰ Tale concezione è stata ampiamente accolta nell'art. 41 della Costituzione italiana nel 1948.

organizzazione sociale che garantisca, allo stesso tempo, una certa dose di fruizione comune ed anche una certa dose di gestione comune dell'attività economica. Pertanto, l'economia va subordinata alla politica come la politica va subordinata alla morale e la morale alla religione.

f) Rapporto tra diritto positivo e libertà della coscienza

La conoscenza naturale dei valori morali è una conoscenza di *secondo grado*. Essa nasce nel preconcio dello spirito ove confluiscono tutte le nostre inclinazioni, come un lago che raccoglie le acque di un fiume. L'opera dell'intelletto è quella di rendere tali inclinazioni «razionali» affinché aiutino ad agire in direzione del bene. L'inconscio, invece, è costituito dall'insieme degli istinti più bassi ed è sordo in fatto di valori. Occorre sapere governare con abilità politica questi due luoghi e, per fare ciò, abbisogna coltivare la *prudenza* la quale, allo stesso tempo, è virtù sia morale sia intellettuale. Il problema di fondo, allora, è quello di esplorare la relazione tra l'oggettività della verità e la soggettività della coscienza con l'ausilio della prudenza.

Per capire in che modo si possa conciliare il diritto positivo, nell'oggettività delle sue formulazioni giuridiche, con la *libertà della coscienza*, Maritain analizza il doppio errore degli assolutisti e dei relativisti, sulla base delle relazioni che intercorrono tra l'oggetto e il soggetto, tra la verità e la libertà, tra l'ordine teoretico e l'ordine pratico.

«Da una parte l'errore degli assolutisti, che vogliono imporre la verità con la costrizione, deriva dal fatto che essi trasferiscono dall'oggetto al soggetto i sentimenti che provano a buon diritto nei confronti dell'oggetto; essi pensano che, come l'errore non ha per sé diritti di sorta e deve essere bandito dallo spirito (con i mezzi dello spirito), così l'uomo quando è in errore non gode di diritti

propri e deve essere bandito dal consorzio degli uomini (con i mezzi del potere umano). Dall'altra parte l'errore dei teorici che fanno del relativismo, dell'ignoranza e del dubbio, la condizione necessaria per la reciproca tolleranza deriva dal fatto che essi trasferiscono dal soggetto all'oggetto i sentimenti che provano a buon diritto nei confronti del soggetto – che deve essere rispettato anche quando è un errore – e così privano l'uomo e l'intelletto umano di quell'atto, l'adesione alla verità, nel quale consistono ad un tempo la dignità dell'uomo e la sua ragione di vivere» (XI, 78-79)²⁰¹.

Al di là delle diverse posizioni filosofiche dell'assolutismo e del relativismo, del dogmatismo e dello scetticismo, bisogna trovare una giustificazione razionale comune nel pluralismo. Una democrazia degna del suo nome si fonda, possibilmente, sulla ricerca della verità, sulla comprensione reciproca, e su di una convinzione pratica comune riconosciuta come vera. Maritain analizza la natura di un accordo pratico:

«si tratta di una ideologia pratica basilare e di principi fondamentali di azione implicitamente riconosciuti oggi, in modo vitale se non programmatico, dalla coscienza dei popoli liberi»

per cui

«si costituisce inavvertitamente grosso modo una specie di residuo comune, una specie di *legge comune non scritta*, al punto di convergenza pratica di ideologie teoriche e di tradizioni spirituali completamente diverse. Per capire questo fatto, basta fare una distinzione fra *giustificazioni razionali*, non separabili dal dinamismo spirituale di una dottrina filosofica o di una fede religiosa, e le *conclusioni pratiche* che, giustificate variamente per ciascuno, sono per tutti principi di azione analogicamente comuni. Io sono pienamente convinto che il mio modo di giustificare la fede nei diritti dell'uomo e nell'ideale di libertà, uguaglianza, fraternità, è l'unico solidamente basato in verità. Questo non mi impedisce di essere d'accordo su queste conclusioni pratiche con coloro che sono convinti che il loro modo di giustificazione,

²⁰¹ J. MARITAIN, *Elogio della democrazia*, a cura di Piero Viotto, Editrice La Scuola 2011, p.40.

completamente diverso dal mio, e perfino opposto al mio, nel suo dinamismo teorico, è parimenti l'unico e basato in verità». (IX 569-70)²⁰²

Ciò dimostra

«che i sistemi di filosofia morale sono il prodotto della *riflessione intellettuale* su fatti etici che li precedono e li controllano, e rivelano un tipo complicato di geologia della coscienza in cui il lavoro naturale della *ragione spontanea* pre-scientifica e pre-filosofica è ad ogni momento condizionato dalle acquisizioni, dalle servitù, dalla struttura e dalla evoluzione del gruppo sociale. Così c'è una sorta di sviluppo e di crescita vitale della conoscenza e del sentimento morali indipendentemente dai sistemi filosofici» (IX 571).²⁰³

A questo punto, fatte le opportune premesse circa i confini entro cui Maritain conduce il discorso sulle condizioni alle quali sia possibile esercitare la *libertà della coscienza*, e tenuto conto che il *pluralismo* in democrazia è una metodologia e non un fine, il rapporto tra il diritto positivo e la coscienza personale si costruisce sulla ricerca della verità. «La verità è buona per l'intelletto» – scrive Maritain – è come il nutrimento per il corpo, ed è desiderabile come «la stima dei propri concittadini è cosa buona per l'uomo». È la verità che rende liberi, ma bisogna analizzare in che rapporto essa sta con la libertà e con entrambe potendo riconoscere la validità e i limiti della nostra conoscenza.

La correlazione tra verità e libertà si spiega se si tiene conto della distinzione maritainiana tra intelletto teoretico, il cui compito è conoscere per conoscere e tra *intelletto pratico*, il cui compito è

²⁰² J. MARITAIN risolve sulla base di questi principi il problema dell'insegnamento della Carta costituzionale in una scuola pluralista, in *Per una filosofia dell'educazione*, La Scuola, Brescia 2001, pp. 307-340 (VI 963-988).

²⁰³ Per un'analisi di approfondimento di questa tematica si vedano Vittorio Possenti, *Philosophie du droit et loi naturelle selon Maritain* in "Revue Thomiste" XCI, t. LXXXIII, 1983, pp. 598-608; L. Charette, *Le droit naturel et le droit des gens d'après J. Maritain* in "Études maritainiennes - Maritain Studies" 1989 n.5., pp. 41-62; Thomas A. Fay, *Maritain on Rights and Natural Law* in "The Thomist", vol. 55 n. 3, july 1991, pp.75-96; Donald F. Haggerty, *A Via Maritainia: Nonconceptual Knowledge by Virtuous Inclination* in "The Thomist", vol. 62 n. 1, january 1998, pp.75-96.

conoscere per agire. Dal momento che un accordo sul piano pratico non esige una medesima fondazione teoretica, e quindi i *principi teoretici* di un'ideologia sono diversi dai *principi pratici* che regolano il comportamento umano, bisogna capire come si struttura la coscienza morale.

L'uomo nasce in una condizione di determinismo biologico e culturale che va superato attraverso la formazione della propria coscienza essendo dotato di libero arbitrio, orientandosi nella scelta del bene e del male. L'uomo, cioè, nasce *libero di liberarsi* perché i suoi condizionamenti (anche religiosi) non lo confinano in un *a-priori* kantiano, ma ne costituiscono l'inizio, e non il principio, dal quale partire verso la conquista della libertà. A proposito del *fine ultimo*, Maritain scrive:

«Siamo per natura obbligati a essere liberi; non possiamo sottrarci a questa scelta della felicità. Incontriamo questa sfinge non appena usciamo dall'infanzia e in tutti i momenti cruciali della nostra esistenza. La questione morale prima e capitale è di scegliere, come bene per amore del quale tutti i nostri atti saranno implicitamente o esplicitamente compiuti, il fine che è il *vero* fine della vita umana; è questo il primo retto uso del nostro libero arbitrio».²⁰⁴

In effetti il libero arbitrio, nella concezione del filosofo, risulta essere come un'opzione psicologica, uno strumento o un mezzo con cui orientarsi ma non è la *libertà*. Quindi la libertà non consiste nella scelta in sé ma nella realizzazione del proprio essere. Ed è per questo che la libertà di scelta ha un valore pedagogico, necessario perché l'uomo possa realizzarsi passando da una *libertà di spontaneità*, comune a tutti gli esseri viventi come libertà *precostituita*, ma che nell'essere spirituale diventa *libertà di indipendenza* – si veda quanto è stato trattato nella prima parte di

²⁰⁴ J. MARITAIN, *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, Editrice Massimo 1996, p. 133.

questo lavoro – . Per comprendere il passaggio dalla libertà alla moralità Maritain mette in evidenza che il principio del proprio operare consiste nel possedersi, nel perfezionarsi e nell'esprimersi come un tutto. Per il filosofo, la vera libertà nell'uomo consiste nell'essere sé stessi attraverso un comportamento responsabile, cioè non si dà libertà senza la responsabilità. L'uomo non è necessitato dalla sua natura biologica ma è arbitro del proprio destino, perché è dotato anche di una *libertà psicologica*, ed è per questo che è costantemente al bivio tra il bene e il male nella realizzazione della propria personalità spirituale. In questa condizione d'esistenza, esercitando correttamente la sua libertà può meritare di essere sé stesso, cioè diventare *liberamente libero*. La conquista della *libertà di autonomia* rappresenta il passaggio alla *libertà morale*, che consiste nell'essere sé stessi secondo la verità del proprio esistere, secondo il significato e i fini della propria esistenza, ma nell'oggettività della legge. Dal momento che a questi stadi differenti della libertà si è condotti attraverso l'educazione, è nell'età evolutiva che si sviluppa e si forma la coscienza che, pur essendo una sola, si articola specificandosi in *coscienza sociale*, nel rapporto con il gruppo di appartenenza, in *coscienza morale* riflettendo su sé stessa e in *coscienza religiosa* relazionandosi con Dio, ciò in base al criterio di scelta con cui la libertà soggettiva si confronta con la norma oggettiva (*norma-pilota*)²⁰⁵ alla quale tende a conformarsi. Sulla nozione di norma Maritain così scrive:

«Con la nozione di norma, torniamo all'ordine della causalità formale. Il fine è nella linea della causalità finale. Il valore è nella linea della causalità formale intrinseca, è la qualità morale, la forma o determinazione etica intrinsecamente posseduta da un atto della volontà umana. Ed ora, cos'è che

²⁰⁵ J. MARITAIN, *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, cit. p.180-182.

conferisce a un atto una tale determinazione intrinseca; cos'è che determina, in un atto, quella qualità che chiamiamo il suo valore; cos'è che fa sì che un atto umano sia moralmente buono o cattivo? È una relazione a qualcosa di differente dall'atto stesso di libertà, - a una certa forma estrinseca dell'atto di libertà, e alla quale questo atto deve conformarsi, alla quale esso si conforma o non si conforma. Ecco la nozione di norma. Essa rientra nella linea della causalità formale estrinseca».²⁰⁶

« - [...] un atto morale è buono quando è consonante con la ragione. L'intelletto è il luogo proprio della causalità formale. È una certa forma razionale o intellettuale che è quella *norma* o causa formale estrinseca in virtù della quale un atto morale è intrinsecamente buono».²⁰⁷

È la nostra coscienza ad essere la *norma prossima* del nostro agire che a sua volta è *norma formata*, perché l'uomo pur nella sua autonomia non può essere legge a sé stesso. Maritain precisa come questa regola non sia solo una *norma-precetto*, nella oggettività del suo valore, ma soprattutto una *norma-pilota*, nella soggettività della coscienza di ciascuno. Non si tratta tanto di applicare o di eseguire un ordine, quanto di *inventare un ordine* in relazione alle reali condizioni di operatività che solo la virtù della *prudenza* può riconoscere e stabilire di volta in volta. C'è una creatività morale, come c'è una creatività intellettuale, perché il piano di Dio non è prestabilito, ma si dipana giorno per giorno nel divenire della storia di ciascuna persona.²⁰⁸

La personalità consiste nel comportarsi con soggettività nell'oggettività della legge anche quando si è in disaccordo con essa, a patto che questa non vada contro la legge morale naturale. In effetti:

²⁰⁶ J. MARITAIN, *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, cit. p.179.

²⁰⁷ J. MARITAIN, *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, cit. 180.

²⁰⁸ J. MARITAIN, *Una filosofia della libertà* in *Strutture politiche e libertà*, Morcelliana, Brescia 1968, pp. 9-59.

«[...] la nostra coscienza ci esorta, ci muove rimproveri, ci comanda; e questo ruolo essenziale svolto dal norma-precetto dipende dal primo principio della sinderesi: il male deve essere evitato, il bene deve essere compiuto, tu devi compiere il bene, tu devi evitare il male. Ciò che è male - in considerazione della norma come misura, - è proibito dalla norma come precetto».²⁰⁹

La coscienza morale si forma a partire dal soggetto che si accorge nelle profondità del suo Io che un'azione non è giusta perché è comandata (*iustum*), ma è comandata perché è giusta (*iustum*) e si pone di fronte al gruppo (famiglia, scuola, società) in uno stato di *autonomia*. A questo punto nell'infrangere la legge ci si sente in colpa verso sé stessi perché si passa dal conformismo dell'anonimo *si deve* assimilato dal gruppo al *vivere per la legge*, al comportarsi secondo l'imperativo *io lo devo* riconosciuto dalla coscienza personale. È questo il momento in cui si scopre l'oggettività della legge. Ma dal momento che noi conosciamo l'uomo empirico e di conseguenza sappiamo che vi è una certa tendenza alla violazione delle norme, la norma-precetto che comanda di essere buono diventa severa a motivo di una inclinazione al male tale che, discostandosi dal primo principio della legge naturale la norma-precetto «appare come una legge di coazione».²¹⁰ «Insegnamento di san Paolo sulla legge. La legge è da sé sola incapace di rendermi buono; la legge può condannare ma non può salvare. Io amo il bene che essa comanda, ma non voglio farlo. Essa costringe, condanna la mia volontà ribelle».²¹¹

Ora, la coscienza religiosa rafforza la coscienza morale perché porta il soggetto, come sottolinea san Paolo, ad oltrepassare la pedissequa osservanza della norma e a liberarsi della stessa

²⁰⁹ J. MARITAIN, *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, cit. 191.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 193

²¹¹ *Ibidem*, p. 193

legge oggettiva facendo per amore del bene stesso ciò che prima si faceva solo per un dovere verso sé stessi. Non ritengo che con questo Maritain volesse intendere una «sospensione dell'etica», ma che, essendo la legge universale dell'Essere l'amore stesso, il bene che si compie oltre il precetto, si pone ad un livello ulteriore che non smentisce la coscienza morale. A questo punto si può comprendere perché quando si infrange la legge si crea una rottura nella coscienza rispetto all'ordine-struttura che la sostiene (preserva), generando sentimenti diversi come la *vergogna* verso gli altri (coscienza sociale); la *colpa* verso sé stessi (coscienza morale); il *peccato* verso Dio (coscienza religiosa) e qui non perché è stata commessa una mancanza verso l'oggettività della legge, ma perché è stata offesa la soggettività del Legislatore divino. Quando si infrange la legge positiva, ad esempio, si genera quel fenomeno che laicamente è detto «crimine», si commette reato insomma. E questo genera disordine nella stessa struttura (società) che è stata concepita per preservare la vita umana. La coscienza sociale ha, quindi, un ruolo importante perché ci fa capire che ognuno deve assumere un *ruolo* all'interno del gruppo; mentre la coscienza morale porta a cogliere quale sia il *compito* da svolgere per essere coerenti con sé stessi, in quanto esseri-*liberi*. Infine, la coscienza religiosa trasforma questo ruolo e questa missione in una *vocazione*, portando l'uomo al di là dell'oggettività della legge, ma non contro di essa. L'uomo può infrangere la struttura (o legge) anche compiendo il bene ma, a questo punto, incrementandone l'ordine e l'armonia va oltre il semplice bene naturale. Non si tratta più di fare bene il proprio dovere ma di fare bene il Bene (fenomeno che il linguaggio identifica come gratuità, disinteresse personale, solidarietà, carità). Trasgredire la legge civile, morale, religiosa significa venire meno ai propri doveri e questo implica delle sanzioni per coloro che lo

fanno. Maritain ne *le Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale* affronta questo problema dedicando l'ultima lezione a *La nozione di sanzione* sviluppando alcune considerazioni sulla *ricompensa* e sul *castigo*, considerati come una conseguenza intrinseca all'ordine morale, perché il male e il bene comportano un accrescimento o una privazione di essere.

Premesso che «Il merito in senso stretto è il diritto a una ricompensa come a un “mio dovuto”» mentre «In senso lato, la parola merito si riferisce tanto al castigo che alla ricompensa»²¹², i premi e i castighi sono una conseguenza naturale delle azioni compiute e ricadono sull'agente in ragione della sua responsabilità. In sostanza, le sanzioni (sia positive e sia negative) sono la logica conseguenza dei propri atti ma non hanno solo un valore politico di deterrente contro il male, per garantire la società, né hanno solo un valore pedagogico come strumenti per educare la persona; ma sono una *remunerazione* per l'azione compiuta. Poiché il male ha privato il tutto di qualcosa di dovuto, ha nullificato l'essere, ha rotto un equilibrio «Questo verrà restaurato dal fatto che il non essere ritornerà sul soggetto come una privazione sofferta da lui»²¹³. Maritain a questo proposito parla di una *legge di riequilibrio dell'essere*. Il male ricade su chi lo fa, ristabilisce l'ordine e permette la guarigione morale. «Il colpevole è ricondotto al suo vero posto, cessa di essere sfasato e dislocato, è esistenzialmente riordinato. Se accetta la pena, come giusta, è già guarito».²¹⁴ La pena e la sofferenza hanno quindi un doppio significato, sono nell'oggettività una *punizione-restaurazione* dell'ordine e nella soggettività una *punizione-rimedio*. La legge

²¹² J. MARITAIN, *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, cit. p. 231

²¹³ J. MARITAIN, *ivi*, p. 239.

²¹⁴ J. MARITAIN, *ivi*, p. 240.

della fruttificazione del bene e del male è una specie di principio di Archimede metafisico.

Comprendere la fruttificazione del male è cosa spesso molto difficile per l'uomo proprio perché dalla libera scelta di ognuno ne derivano spesso conseguenze negative. Così «[...] il male ontologico – la sofferenza – è un *frutto* naturale del male morale»²¹⁵ è ciò accade perché noi volevamo l'atto ma non il frutto,

«Ma una pena o riequilibrio può restare dovuto in rapporto all'universo della creazione (pena volontariamente assunta, “soddisfattoria”, poiché l'uomo perdonato è unito a Dio, e dunque vuole ciò che la giustizia ancora domanda). Qui appare quell'elemento di supercompensazione di cui parlavo sopra. E anche questo, anche questa pena o riequilibrio che resta dovuto in rapporto al mondo, può essere reso superfluo, può essere abolito, soppresso, se, nel colpevole perdonato, vi è un atto di amore abbastanza grande per riparare da solo il danno o la nientificazione introdotta nel mondo, per recare da solo una quantità di essere uguale o maggiore di quanta ne è stata sottratta dall'errore. Allora, il perdonato è rimesso al suo posto perché egli si pente e ama di più. L'equilibrio è ripristinato, non più con una diminuzione proporzionata di essere sofferta dal colpevole, bensì con un accrescimento adeguato nell'essere, che procede da lui, e ripristina il livello dell'essere del tutto».²¹⁶

Questo *sviluppo morale* si accompagna allo *sviluppo intellettuale*, attraverso il quale l'intelligenza si libera dall'involucro delle sensazioni e dalla nebbia delle immagini, per cogliere nella sua intelligibilità la legge sociale, morale, religiosa. In questa prospettiva intellettuale l'uomo riconosce l'esistenza di un Legislatore ultimo se tiene conto che nell'esperienza umana vi è qualcosa di dovuto ad altri che sono in relazione con la propria soggettività. Questo Legislatore ultimo è radice e fondamento dell'esistere che per sé stesso non può essere spiegato e giustificato

²¹⁵ J. MARITAIN, *ivi*, p. 237.

²¹⁶ J. MARITAIN, *ivi*, p. 243.

per i limiti, le contingenze, la precarietà, le contraddizioni dell'essere creato. Questo doppio sviluppo converge nello *sviluppo affettivo*, attraverso il quale l'uomo realizza il suo esistere nel sentirsi amato da un Dio che è essenzialmente Amore.

Pertanto, la dimensione religiosa estende la comprensione della realtà consentendo uno sviluppo armonico della personalità anche in funzione del rispetto o della contestazione delle regole civili nella forma razionalizzata del diritto positivo (diritto *contro* diritto). La libertà della coscienza si realizza, dunque, attraverso la conquista della propria personalità (essere spirituale).

Abbiamo visto fin qui come si è passati dal *dovere*, dettato dalle determinazioni di natura, all'*essere* quale cultura posseduta e vissuta attraverso la metodologia della libertà di scelta in una democrazia pluralista. Si comprende, così, perché per Maritain la natura istintuale diventa ragione informante, cioè una ragione che si comporta a sua volta come una natura. E la verità?

Maritain così scrive durante il suo periodo americano in *Tolleranza e verità*²¹⁷:

«O libertà, quanti delitti si commettono nel tuo nome!», esclamava Madame Roland salendo il palco della ghigliottina. O verità, si potrebbe dire, quante volte la cieca violenza e l'oppressione si sono scatenate nel tuo nome nel corso della storia! «Lo zelo per la verità», scrive il P. Victor White, «troppo spesso è servito da mantello alle più ripugnanti passioni umane».*

«La conseguenza, pensano molti, è che per liberare l'esistenza umana da queste passioni malvagie, e far vivere gli uomini in pace e in una quiete confortevole, il miglior mezzo è quello di sbarazzarsi di qualsiasi zelo per la verità e di ogni attaccamento ad essa. Appunto in questo modo la violenza e la

²¹⁷ Conferenza *Truth and human Fellowship*, tenuta nel 1957 alla Princeton University, pubblicata in lingua francese col titolo *Tolérance et vérité* nel volume *Le philosophe dans la cité*, Alsatia, Paris 1960 pp. 205 (OC. XI, 9–130). Tr. it. di Antonio Pavan in *Il filosofo nella società*, Morcelliana, Brescia 1976 pp. 61-79.

* P. V. White, *Religious Tolerance*, in "The Commonweal", 4 settembre 1953.

crudeltà delle guerre di religione sono ordinariamente seguite da un periodo di scetticismo, come al tempo di Montaigne e di Charron. In questo non si ha che l'oscillazione del pendolo che si sposta da un estremo all'altro. Può inoltre accadere che lo scetticismo ritenga quanti non sono scettici degli esseri barbari, infantili o subumani, e può accadere che li tratti male così come lo zelota tratta il non credente. Allora lo scetticismo appare altrettanto intollerante che il fanatismo, diventa il fanatismo del dubbio. E questo è un segno che lo scetticismo non è una risposta. La risposta è l'umiltà unita alla fede nella verità».

Più avanti, per chiarire sinteticamente quale sia l'atteggiamento mentale giusto perché vi sia una comprensione tra punti di vista differenti, il filosofo così termina:

«È la verità, non l'ignoranza che ci fa umili e ci dà il senso di ciò che rimane sconosciuto alla nostra conoscenza. In un solo senso vi è vera sapienza nel fare appello alla nostra ignoranza: e cioè all'ignoranza di quelli che sanno, non all'ignoranza di quelli che sono nella notte. Si tratti di scienza, di metafisica o di religione, l'uomo che, come Pilato, dice: «Che cos'è la verità?», non è un uomo tollerante, ma un traditore del genere umano. Non c'è tolleranza reale e autentica se non quando un uomo è fermamente e assolutamente convinto di una verità, o di quella che ritiene una verità, e quando, nel medesimo tempo, riconosce a quelli che negano questa verità il diritto di esistere e di contraddirlo e quindi di esprimere il loro pensiero, non perché siano liberi nei confronti della verità, ma perché cercano la verità a modo loro e perché rispetta in essi la natura umana e la dignità umana, e quelle risorse e quelle sorgenti vive dell'intelligenza e della coscienza che li rendono, in potenza, capaci di attingere anche loro la verità che egli ama, se un giorno arriveranno a vederla».

3.5 *Lo statuto epistemologico delle discipline giuridiche*

«Se è vero, come dice san Giovanni della Croce, che l'anima condotta al culmine della saggezza, vale a dire all'unità del sapere, pur conoscendo benissimo ciò che è bene e ciò che è male, non può più tuttavia trovare in nulla di ciò che vede l'impressione del male, che non le è più connaturale, poiché essa ha per così dire gli occhi chiusi sul male, - mentre al contrario al limite estremo della particolarizzazione significata dal nome scienza, che si riferisce allora alla curiosità morale, l'anima conosce il male come il bene nel suo senso sperimentale e nel suo sapore (cosa che presuppone l'esperienza del peccato e della morte) – comprendiamo con quale profonda significazione si può dire che il primo uomo ha preferito la scienza alla saggezza. La contemplazione è al di sopra del tempo; comprendiamo anche in virtù di quale caduta nella dispersione la storia umana ha avuto inizio».²¹⁸

Per accedere alla comprensione della filosofia di Maritain è necessario utilizzare delle chiavi forgiate sul pensiero di san Tommaso e chiarire, fin da subito, che il tomismo è un sistema²¹⁹, un “artefatto dello spirito” che apre ad una scoperta costante. Tommaso ha voluto confrontarsi con la filosofia del suo tempo ed oltre e, questa apertura, non solo è sistematica, ma è anche metodo, volano di conoscenza rispetto ad altri universi di pensiero, come la filosofia orientale, l'Islamismo, l'Induismo, il taoismo ed altri. Tutta l'opera di Maritain, cioè tutta la sua vita *da filosofo*, è tesa ad individuare le distinzioni epistemologiche tra filosofia e scienza, tra morale e arte, tra azione e contemplazione, tra religione e politica, tra conoscenza umana e rivelazione divina. Il suo capolavoro è *Distinguer pour unir: ou les degrés du savoir*, che tra il 1932 e 1959 ha avuto sei edizioni, progressivamente rivedute e ampliate.

²¹⁸ J. MARITAIN, *Scienza e saggezza*, Edizioni Borla, Roma 1985, p.53.

²¹⁹ J. MARITAIN, *Distinguere per unire: I gradi del sapere*, a cura di A. Pavan, Morcelliana, Brescia 1974, p. 359.

È proprio da quest'opera che si possono trarre i suggerimenti più interessanti per comprendere la filosofia del diritto e la scienza giuridica in rapporto alla coppia morale-arte, o meglio filosofia morale e filosofia dell'arte.

Innanzitutto, Maritain distingue la conoscenza in due campi secondo il grado di astrazione, per cui abbiamo la scienza e la saggezza, e tra di essi la filosofia della natura è la saggezza di raccordo mancante nella modernità, cioè tra le scienze fisico-matematiche e la metafisica. Essa è superiore alle scienze particolari e inferiore alle scienze umane e alle scienze divine. Una conoscenza di tipo speciale è quella poetica, propria della poesia e dell'arte. Qui la distinzione maritainiana si fa più precisa indagando su “fare”, cioè cercare il bene dell'oggetto, e “agire”, cioè cercare il bene del soggetto che opera. A tal proposito, oltre alle opere di estetica, è importante anche il saggio *The Responsibility of the Artist*²²⁰, in cui è trattato il rapporto tra “arte e moralità”, e appresso vedremo in che modo sono in rapporto di simmetria la filosofia del diritto e il diritto positivo.

Altra distinzione riguarda la diversità del “conoscere per conoscere” e del “conoscere per agire”, cioè l'ordine speculativo e l'ordine pratico. La prima conoscenza, procedendo in modo analitico, secondo un movimento ascendente, parte dall'esperienza per arrivare all'idea ricercando quindi le “cause” o ragioni dell'essere (scienze della “costatazione”); la seconda conoscenza, invece, procedendo in modo sintetico, secondo un movimento discendente, partendo dall'idea arriva all'esperienza per porre in essere un'azione (scienze della “spiegazione”). Il movimento speculativo parte dalle scienze naturali e, attraverso la fisica e la

²²⁰ *The Responsibility of the Artist*, Scribner's Sons, New York 1960, pp.120 (tr. It., Brescia, Morcelliana, 1963). L'opera sviluppa la tematica di sei conferenze tenute nel 1951 alla Princeton University, sotto gli auspici del Council of Humanities, e riguarda sia l'estetica che la filosofia morale.

matematica, arriva alla metafisica; il movimento pratico parte dalla metafisica e, attraverso la filosofia morale e le scienze morali pratiche, giunge all'azione. È proprio in questo secondo movimento che vanno ricercate le suggestioni più interessanti per uno statuto epistemologico delle discipline giuridiche in Maritain. Il filosofo così distingue un sapere "speculativamente pratico", che è ancora filosofia, saggezza, e dirige da lontano l'azione da compiere (la politica come "teoria" dello Stato), e un "sapere praticamente pratico", che è scienza che utilizza i risultati delle scienze sperimentali e che dirige da vicino l'azione da compiere (la politica come "tecnica", utile in occasione di circostanze storiche particolari). Questa è ancora una "conoscenza" ma molto prossima all'agire. Il pensiero morale per Maritain è fondativo dell'agire e quindi non è dissociato dal diritto.

A quali condizioni è possibile la conoscenza (del bene e del male)? È necessario, qui, fare una breve riflessione sulla questione antropologica, senza la quale non è completa una teoria delle azioni umane o filosofia morale, dal momento che la riflessione morale dipende radicalmente sia da quella ontologica – in precedenza trattata – sia da quella, appunto, antropologica. L'antropologia filosofica segna, a nostro avviso, un ulteriore passaggio *nei gradi del sapere* tra la morale e il diritto: da un lato cresce la tensione che guarda allo spirituale, dall'altro al sociale. Nella persona le due tensioni possono trovare armonia. In che modo, allora, l'etica risente dell'antropologia? La coscienza morale muove i suoi primi passi a partire da Socrate e, negli antichi, attraverso Platone giunge ad Aristotele, il filosofo che più sistematicamente ha saputo asservire all'intelligenza i dati del reale. Importante è la tripartizione dell'anima che il filosofo propone e la classificazione delle quattro cause metafisiche (formale, materiale, efficiente e finale) – che riguardano il mondo

del divenire – di cui il reale è intessuto. Tra queste, la “causa finale” è quella cui tutte le cose sono dirette. Nell’uomo il fine ultimo è la felicità, cioè il bene.

È celebre l’osservazione ripetuta dai latini, *bonum est quod omnia appetunt*:

“Ogni arte ed ogni ricerca e similmente ogni azione e ogni proposito sembrano mirare a qualche bene, perciò a ragione il bene è stato definito: ciò a cui ogni cosa tende”.²²¹

Il bene per Aristotele è qualcosa di immanente o appartenente alla vita dell’uomo, non è qualcosa di separato, un principio irraggiungibile come intendeva forse Platone. In questo modo, il concetto di felicità, in cui s’inscrive la nozione di bene, porta al ripiegamento del soggetto su sé stesso, in quanto l’uomo non fa che amare il suo bene, senza potersi liberare dell’amore egoistico di sé.

Più tardi, nel XIII secolo, il pensiero di Aristotele entra in contatto con il mondo latino ad opera di san Tommaso d’Aquino. Il teologo e filosofo domenicano sceglie Aristotele perché è il filosofo dei pagani ed è quasi la *lingua franca* del pensiero circolante nel contesto universitario – ricordiamo che l’università di Bologna è stata fondata nel 1088 –, in un contesto cioè, come diremmo oggi, *laico*.

Maritain aggancia la tradizione aristotelico-tomista riproponendosi come uomo del dialogo, così come Tommaso lo è stato a suo tempo. Se la teologia medievale può essere definita “sistemica” non di meno lo sarà la filosofia dell’aquinata che, come detto in partenza, è considerata un “artefatto dello spirito”.

La ricerca del vero bene esistenziale a partire da Aristotele, che ha proposto la tripartizione dell’anima su base ontologica e

²²¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, A 1, 1094 a, 1-3.

non etica come Platone (etica auto-fondantesi o senza un fondamento trascendente – come la filosofia contemporanea ripropone –), attraverso Tommaso giunge a Maritain lungo questa linea da noi qui esplorata; il bene proprio dell'uomo si troverà nello sviluppo delle operazioni proprie della vita intellettuale. L'uomo troverà la sua felicità, il sommo bene, non solo nel dispiegamento della sua vita razionale ma anche nel compimento delle sue esigenze spirituali.

Maritain definirà “normalità di funzionamento” dei viventi l'esercizio della pienezza delle proprie facoltà, secondo la propria natura o essenza.

La “questione morale”, che ha raggiunto notevoli traguardi nel pensare l'azione dell'uomo con Aristotele, dopo un passaggio all'individualità con Epicuro, conquisterà maggior vigore quando si riapre con Tommaso di nuovo all'universalità. Etica ed antropologia si incontreranno nuovamente sul grande tema della libertà del volere per superare l'intellettualismo greco.

Nella prospettiva morale di Tommaso il bene di riferimento non è qualcosa di “immanente” come per Aristotele, ma è Dio stesso, dunque qualcosa di “trascendente”. In funzione di questo fine ultimo si viene strutturando tutta la dimensione dell'agire storico. In Tommaso troviamo un'etica modellata sulle virtù indicate da Aristotele, però non sono le virtù etiche stesse la bussola dell'agire; al contrario, è il fine ultimo della vita dell'uomo che indica la direzione, rispetto alla quale l'agire morale si struttura e si orienta. In questo modo la vita morale è stata dotata di un criterio sottratto al sentire individuale ma esposto, d'altra parte, alla libera adesione del singolo.

Spesso l'uomo si sente minacciato da un fine ultimo, perché questo potrebbe richiedere qualcosa che egli non può realizzare. Ma la proposta di Tommaso porta a coniugare l'idea di un fine

assoluto con le condizioni esistenziali dell'uomo storico, attraverso l'indicazione di principi e di norme che prescrivono come questi principi – appunto – possano essere normalmente rispettati.

Dunque, mentre per Aristotele tra le virtù etiche la *giustizia* assurge a regina nell'azione da compiere, tale che si perfeziona nell'esercizio, in Tommaso è la *prudenza* a riscuotere particolare interesse nella prospettiva morale atta a discernere il bene alla luce del riconoscimento del fine ultimo della vita umana.

Questa sintetica digressione storica è stata necessaria per proseguire col pensiero di Maritain il quale ha teorizzato *una filosofia morale adeguatamente presa*.

A partire dallo schema²²² sul *sapere pratico* di Maritain, è possibile seguire come il filosofo abbia trattato della distinzione delle scienze pratiche e quelle speculative.

Nelle scienze pratiche, poiché l'oggetto della conoscenza è astratta ma riguarda la condizione esistenziale umana, esse seguono un movimento discendente per il quale, per essere fondate in ragione, hanno bisogno di un'altra scienza di riferimento: nel caso della scienza giuridica, per la qualificazione del diritto, abbisogna la filosofia morale (adeguatamente presa) che dirige da lontano l'azione da compiere. Questo perché l'oggetto proprio della filosofia morale sono gli atti umani. In effetti, non potendo fare astrazione delle condizioni umane propriamente dette, queste devono essere poste in rapporto ad una causa prima ed avere un fine, essendo esse cause seconde. Nel caso della filosofia morale il fine stesso coincide col suo principio, cioè il Bene.

Per spiegare la fisionomia complessa dei *gradi del sapere*, Maritain si serve di espressioni quali: scienze “infravalenti” e scienze “subalternate”. La filosofia morale è subalternata alla teologia morale. L'infravalenza di una disciplina rispetto ad

²²² Vedi Figura n.1; ultima pagina.

un'altra sta ad indicare la sua autonomia relativa, autonomia sia rispetto all'oggetto sia al metodo, ma relativa perché le scoperte della scienza e le conclusioni sono ordinate ad un sapere di grado superiore. Così la metafisica è infravalente rispetto alla teologia, la filosofia della natura alla metafisica, le scienze della natura (fisico-matematiche) alla filosofia.

Per quanto riguarda le scienze subalterne, esse, pur non essendo prive di un proprio oggetto e di un proprio metodo, ricevono dalle "scienze subalternanti" i principi di cui esse hanno bisogno. Così la filosofia morale è subalternata alla teologia morale, in quanto questa considera l'uomo e l'esistenza umana dal punto di vista del movimento concreto e storico che conduce al loro fine, dal punto di vista cioè degli atti umani da porre in essere conformemente alle loro regole.

Questo tentativo di mettere ordine nello statuto epistemologico delle discipline giuridiche non può essere soddisfacente abbastanza se non si comprende sin dall'inizio il problema della loro interazione e interconnessione, col fine di riconquistare l'oggetto giuridico che tanta cultura contemporanea ha dissolto nella fenomenologia, a causa di una differenziazione radicale di metodi utilizzati.

La proliferazione delle discipline che studiano il "diritto", ha portato ad una moltiplicazione di metodi d'indagine e, di conseguenza, ad una conflittualità interna alla scienza giuridica stessa, che ripropone l'antico dilemma circa la loro scientificità, tanto sul piano del metodo che su quello dell'oggetto.

Se consideriamo la ricerca della natura del diritto, o più in generale degli oggetti scientifici, solo una questione verbale, dobbiamo domandarci in che modo si possano considerare le discipline "scientifiche" e in che modo distinguere l'una dall'altra. Non sembra essere sufficiente una distinzione solo in base ai

metodi utilizzati, perché tra “gli strumenti del mestiere” abbisogna che vi sia una certa omogeneità perché si possa definire una “tecnica”. Allora dovremmo aprire le braccia allo scetticismo? Si perderebbe la scienza stessa. Rimane la facoltà di ritornare alla conoscenza filosofica quale sapienza per riannodare i vari campi della scienza giuridica, perché le dottrine epistemologiche odierne non sono in grado di fornire risposte adeguate se non sacrificando qualcuna tra di esse.

Mentre secondo l’epistemologia kelseniana è il metodo che determina l’oggetto, ma ciò perde senso in un contesto di pluralismo scientifico, la proposta di Maritain, sulla distinzione ed unione dei saperi, offre un aiuto ragguardevole²²³.

In considerazione della varietà delle discipline giuridiche che la filosofia contemporanea ci offre, tenuto conto delle distinzioni tra scienze teorico-pratiche e pratico-pratiche, vediamo come, attraverso l’epistemologia maritainiana, possano essere classificate. Le scienze speculativamente pratiche possono essere: la *teoria generale del diritto*, che ha per oggetto la struttura di un ordine giuridico, perché fa uso di un metodo formale; la *sociologia del diritto*, che si occupa della funzione del diritto in una società data e delle interazioni tra diritto e società, perché fa uso di un metodo empirologico-esplicativo. Al limite tra i due saperi si situa la *dogmatica giuridica*, che ha per oggetto il contenuto delle norme in un ordinamento determinato, perché fa uso di un metodo tipico di astrazione ma, ciononostante, si trova molto vicina all’azione concreta. Infine, tra i saperi pratico-pratici, troviamo la *giurisprudenza*, compresa tra la raccolta di decisioni giudiziarie e,

²²³ **Hans Kelsen (1881-1973)** filosofo del diritto, e **Jacques Maritain (1882-1973)** filosofo cristiano, si sono confrontati sulle questioni di teoria del diritto e filosofia politica, durante gli anni '50 del secolo scorso, periodo in cui si trovavano entrambi negli Stati Uniti.

allo stesso tempo, molto prossima alla casuistica morale. In questo ultimo caso, tale disciplina è subordinata alla teologia morale ed è quella scienza che esamina *i casi di coscienza* che insorgono dal dubbio provocato dalla norma morale e procede, *per principia proxima operationis*, fino all'azione immediata. Ancora appartenente alla seconda classe di saperi, troviamo la politica del diritto, volta al raggiungimento degli obiettivi politici attraverso i mezzi giuridici.

Proponiamo ora un percorso lento e articolato per giungere a comprendere in che modo Maritain sviluppi il discorso sulla filosofia giuridica, che è quello della vita pratica nelle sue varie modalità di esercizio (cioè morale, politica, economia e diritto), precisando il ruolo svolto dal momento giuridico.

Il modo proprio di procedere nella conoscenza che contraddistingue il nostro filosofo è quello di tipo sapienziale, poiché la sua speculazione guarda alle varie interrelazioni dei campi del sapere, distinto dalla scienza, tesa invece a definire il suo oggetto nel modo più preciso e rigoroso possibile.

Già in *Scienza e saggezza* (1935) si trova un nucleo di riflessione sull'agire umano nel tema di *una filosofia morale adeguatamente presa*. Quando si tratta di un sapere pratico, il cui oggetto sono le azioni da compiere nella condizione storico-esistenziale, che in qualche modo implica un fine da realizzare come bene terminale, allora questo sapere «non potrà esistere come sapere (pratico) stabilizzato nel vero in maniera organica, se esso non conoscesse la verità di fede».

L'impatto che ha avuto il cristianesimo con la filosofia induce Maritain a studiare il problema dell'esistenza e della natura di una filosofia cristiana che, tenendo in conto i dati della fede, mantenga la sua autonomia metodologica e critica.

Jacques Maritain scrive che il cristianesimo ha introdotto alcune novità di ordine filosofico nel pensiero dell'antichità:

«Vi sono degli oggetti appartenenti di per sé al campo della filosofia, ma che i filosofi non avevano riconosciuto esplicitamente, e che la rivelazione cristiana ha messo in primo piano: ad esempio la nozione di creazione; e ancora quella di una natura che, pur essendo reale e in sé consistente (ciò che non vedevano gli indù), non è un assoluto chiuso in sé stesso e può (ciò che non avevano visto i Greci) essere completata da un ordine soprannaturale; e ancora, per riprendere un tema di Gilson, la nozione di Dio come l'Essere stesso sussistente, affermata da Mosè, indicata da Aristotele e che i Dottori cristiani hanno ricavata da Aristotele grazie a Mosè; e ancora, nell'ordine morale, la nozione di peccato nel pieno significato etico del termine, cioè nel significato di offesa a Dio»²²⁴.

Maritain riconosce alla teologia la dignità di scienza e, sopra di essa, ammette l'esistenza di una "saggezza mistica", di modo sperimentale, propria dei santi, ma che non riguarda l'esperienza mistica naturale. Ed è proprio studiando i rapporti tra ragione e fede che tematizza *una filosofia morale adeguatamente presa* quale vera scienza degli atti umani, in quanto una morale puramente naturale è possibile ma irrealizzabile, a causa della condizione esistenziale dell'uomo storico nella sua natura decaduta e redenta da Dio stesso; in uno stato cioè in cui l'uomo è chiamato ad un fine ultimo che supera la possibilità della conoscenza stessa e di un suo qualunque sforzo, perché è soprannaturale e consiste nella beatitudine eterna della visione di Dio.

Accanto alla teologia morale c'è posto per una filosofia morale che raccorda le scienze umane con le scienze divine, i mezzi con i fini, le tecniche con le motivazioni, distinguendo un fine umano "infravalente" con il fine ultimo soprannaturale; la

²²⁴ J. MARITAIN, *Sulla filosofia cristiana* (1932), Vita e Pensiero, Milano, 1978, pp. 41-42.

subalternanza alla teologia morale non inficia l'autonomia della filosofia morale.

La filosofia del diritto in Maritain è colta all'interno delle opere sulla morale soprattutto perché le categorie di pensiero cui si riferisce rientrano in una realtà più complessa, cioè l'essere dell'uomo in tutta la pienezza del suo mistero.

Ed è per questo che le distinzioni epistemologiche operate da Maritain risultano di grande utilità per giungere alla sapienza filosofica passando attraverso la particolarizzazione della scienza.

La ragione umana illuminata dalla sapienza divina deve conquistare la sua vetta attraverso la fatica del concetto o *verbo mentale*, superando ogni forma di cartesianesimo²²⁵. In tal senso riteniamo che l'opera di Maritain non sia lacunosa per ciò che attiene la scienza giuridica, ma che sia stata trattata sotto la luce diffusa della filosofia morale.

Dove colloca Maritain nei *gradi del sapere* la filosofia del diritto e la scienza giuridica?

Nell'ordine pratico la filosofia morale appartiene al sapere speculativamente pratico come la filosofia dell'arte. Ma, mentre questa ultima è volta all'ottenimento della perfezione dell'opera, la prima è volta a procurare il bene dell'uomo e, pertanto, il suo principio ed il suo fine coincidono. In senso stretto, la scienza filosofica nella pienezza della sua dimensione "pratica" è la filosofia morale, perché nell'ordine della finalità essa è la scienza regina, mentre la filosofia dell'arte lo è nell'ordine della operatività. Teniamo qui a precisare che nella mappa maritainiana del sapere filosofico, la filosofia morale o l'Etica è pratica solo

²²⁵ Cfr. *Le songe de Descarte*, Paris, Correa, 1932.

indirettamente, perché dirige da lontano l'azione da compiere. Le altre scienze pratiche come la medicina, l'architettura e l'arte militare elaborano le proprie regole per la guida delle azioni da compiere alla luce delle virtù della prudenza e dell'arte. In funzione della loro materia e carattere sono prettamente “pratiche” ma non scienze in senso specifico.

Tra la prudenza e il sapere speculativamente pratico Maritain, seguendo i principi di san Tommaso, individua un ordine di conoscenza intermedio: cioè il *sapere praticamente pratico*. Si tratta ancora di una scienza, ma procede *modo compositivo*²²⁶, perché si tratta di preparare l'azione a partire dall'apparato concettuale in cui si trovano «[...] tutte le spiegazioni, principi e ragioni d'essere, ma per organizzare tutto ciò secondo punti di vista nuovi, che corrispondono alle esigenze della posizione dell'atto concreto, e che sono forniti direttamente dall'esperienza, la cui funzione, qui, è primordiale. [...]»²²⁷. «[...] E come la prudenza e l'arte suppongono una rettificazione dell'appetito (qui nell'ordine dei fini operativi solamente, là nell'ordine dei fini umani come tali), anche queste scienze pratiche (poiché nella linea del *fare* si identificano con l'arte, e nella linea dell'*agire* sono legate all'esperienza prudenziale e ne assumono in parte le condizioni) implicano e presuppongono, per giudicare secondo verità, la retta disposizione del volere e una certa purificazione dell'appetito in rapporto ai fini cui tendono. [...]»²²⁸.

Su tali indicazioni si può dedurre che la scienza giuridica appartenga certamente a questo ordine di conoscenza, mentre la filosofia del diritto rientri nell'ambito più generale della filosofia dell'arte. La giustificazione di ciò consiste nel fatto che entrambe si

²²⁶ J. MARITAIN, *Distinguere per unire: i gradi del sapere*, tr. It. a cura di A. Pavan, Morcelliana, Brescia, 1974, pp. 368 e 547.

²²⁷ J. MARITAIN, *Distinguere per unire*, p.368.

²²⁸ J. MARITAIN, *Distinguere per unire*, pp. 368-369.

occupano di leggi positive, secondo le determinazioni specifiche operate dalla ragione umana in ordine a circostanze particolari in accordo con la legge naturale e senza chiamare in causa necessariamente la natura umana.

Maritain individua nel diritto positivo (non in senso giuspositivistico) l'oggetto formale di studio sia per la filosofia del diritto sia per la scienza giuridica, facendo così crollare le barriere della incomunicabilità che sempre accompagnano le diatribe tra giusnaturalisti e giuspositivisti.

Che cosa intende Maritain con diritto positivo?

Se il diritto positivo attiene al *sapere praticamente pratico*, e questo riguarda l'azione concreta da compiere, allora questo sapere si perfeziona nel fare e non riguarda in primo luogo il bene umano perché, come nell'arte, la valutazione si concentra esclusivamente sul prodotto e non coinvolge la dimensione morale in prima battuta: un artista come il Caravaggio è noto per le sue opere d'arte e non certo per non aver condotto una vita assennata. Il *fare* ci introduce in termini contemporanei nella dimensione della *performance*, delle cose realizzate, del risultato. Ciò che regola il *facere* è l'*ars*²²⁹, la *recta ratio factibilium*, la perizia con la quale deve essere realizzato qualcosa che possa dirsi “a regola d'arte”. L'*agire*, invece, riguarda l'esito complessivo dell'azione da compiere. La sua valutazione riguarda ciò che l'azione ha messo in moto e la moralità dei mezzi usati. La perfezione dell'azione consiste in un giudizio su colui che ha compiuto l'atto.

Si ritiene che, mentre nella teoria normativa è presente una concezione “morale” del diritto governato dalla prudenza della legge, anche nel caso del giuspositivismo più empirico e rigoroso,

²²⁹ San Tommaso d'Aquino, *S.Theologiae*, I-II, q.1, a.1.

nella concezione del diritto positivo come appartenente al mondo dell'arte si privilegia la *dimensione istituzionale*.

In tal senso sono così in gioco due concezioni filosofico-giuridiche secondo i punti di partenza dell'azione *giusta*. Nella concezione antica, cioè nel diritto romano e nella tradizione giuridica medievale, si parla del diritto come *res justa*. Il giusto si trova nelle cose e nel rapporto tra queste e le persone²³⁰. Per questo, la regola viene dedotta a partire dal giusto che si trova nelle situazioni e nelle azioni da compiere. Nella concezione moderna dell'etica, invece, le azioni e i comportamenti saranno giusti a partire dalle regole che vanno ricondotte ad un'ideale di giustizia.

Veniamo alla tecnica giuridica. Per gli antichi e i medievali, l'opera da compiere nel senso dell'arte, richiede una certa abilità nel trovare il giusto in concreto e ciò dipende dalla obiettività dell'uomo, frutto di una rettitudine del volere guidato dalla virtù della prudenza. L'idea (non l'ideale) di *giustizia* è implicata solo di conseguenza.

Nella tecnica normativa moderna, invece, il processo di tipizzazione delle situazioni giuridiche vede il loro compimento in una dimensione astratta, che faccia corrispondere il fatto empirico alla fattispecie designata dalla norma. Nell'*Utilitarismo* di Jeremy Bentham, ad esempio, la legge dovrebbe essere formulata in modo da fornire i migliori risultati, sicché il giusto sarebbe ricondotto all'utile; oppure, nelle *teorie deontologiche* è messo in risalto il punto di vista secondo il quale la legge dovrebbe proteggere l'autonomia, la libertà ed i diritti individuali. Immanuel Kant ha elaborato una teoria deontologica del diritto, secondo la quale l'esercizio della volontà è volta alla "purezza" della scelta e, su questa autonomia, poggia la morale. In questo modo, si è data forma ad una *teoria minima* del diritto naturale, fondata

²³⁰

Cfr. M. VILLEY, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, Paris 1983.

sull'autonomia dell'Io, ovvero “egoismo trascendentale” in cui sfocia il formalismo giuridico moderno.

In conclusione è nella *giurisprudenza* che si trovano connessi i due aspetti del sapere, cioè la parte teorica-pratica, nello studio dogmatico dei concetti giuridici, e la parte praticamente pratica nell'applicazione delle leggi. Nell'accezione classica dell'*uso prudenziale del diritto*, si trovano riunite sotto lo stesso abito intellettuale la scienza pratica e la pratica concreta, che rimangono distinte per una diversa accentuazione dei due aspetti formali.

Il diritto positivo, dunque, non è solo il prodotto di quest'arte, ma è un'arte esso stesso, definito dall'apparato di tecniche e operazioni messe in campo per qualificarsi come tale. Il diritto è un'opera della scienza giuridica che si avvale dell'apporto dei giuristi e dei suoi destinatari contribuendo, in questo modo, a conferire scientificità e carattere marcatamente razionalizzato²³¹.

3.6 La filosofia del diritto sospesa tra l'agire e il fare

Il diritto positivo ricondotto ad opera da compiere ed ad arte stessa, apre un nuovo interrogativo su quale sia il carattere del prodotto, cioè di tipo *esteriore* o *interiore*. Si può agevolmente affermare che lo scopo del diritto positivo sia quello di rendere *praticabile* la vita associata attraverso il perseguimento del bene pubblico della sicurezza, dell'ordine e della pace sociale. Ciò si realizza attraverso la forma delle *istituzioni*, nelle quali si riconoscano possibili strutture di libertà per il raggiungimento della giustizia. Se consideriamo che nell'accezione classica la giurisprudenza è *l'ars boni et aequi*, non si può non tenere conto

²³¹ Vedi Schema dinamico del diritto positivo.

della dimensione morale nella conoscenza del diritto. A questo punto, bisogna *distinguere per unire* l'opera esteriore, qual è l'insieme istituzionale, con la dimensione morale che riguarda l'interiorità umana, per cui la filosofia del diritto positivo si può considerare come *filosofia sulla linea dell'orizzonte* perché, seppur dotata di strumenti propri e di metodologia, trova *al di fuori di sé* i suoi principi ed i suoi concetti, qualificandosi come scienza “subalternata”, come si diceva in partenza. Strumenti concettuali e strumenti pratici confluiscono nella *filosofia del diritto positivo* come filosofia dell'arte il cui fine coincide con *l'humana utilitas*, per cui il diritto attiene al mondo delle cose utili. Pace, ordine e sicurezza pubblica sono un aiuto per la convivenza, ma anche viatico per una “sovraesistenza” dello spirito cui la persona tende nella ricerca della verità, la civilizzazione e la cultura stessa.

Il diritto positivo è certamente lo strumento attraverso cui è stato reso possibile dotare i comportamenti umani di cogenza normativa, cioè di riprodurre sotto la forma di sistema giuridico positivo modi di vita e linguaggi diversi, secondo la cultura propria di ogni popolo.

Lo scopo della filosofia giuridica è di individuare il rapporto di conformità tra l'agire e il fare, cioè rilevare quale sia il rapporto di adeguatezza tra le persone e le cose, per la determinazione del giusto in funzione del bene umano della socialità.

La scienza giuridica, infine, è il sapere *speculativamente pratico* (la parte teorico-pratica) dello stesso diritto positivo.

Tutto il discorso fin qui fatto va compreso nella concezione classica del diritto, per cui esso è considerato *misura*, ed è questa misura il *giusto*. Da qui scaturisce la questione del giusto per natura e del giusto per convenzione che rimane tutta interna al diritto positivo. Ora, se qualcosa spetta per natura, ciò significa che

non dipende da quanto è stato stabilito per convenzione dalle parti in causa ma è riconducibile ad un rapporto di conformità tra le persone e tra queste e le cose e non dipende dall'arbitrio umano.

La riflessione ritorna al punto di partenza, facendo pensare ad un corto circuito ineludibile ma, tenendo conto delle distinzioni, possiamo affermare che qui entra in gioco l'approccio giusfilosofico al diritto, cioè il riferimento o al diritto naturale o al diritto positivo. Lo sguardo adesso si dirige verso un ordine o assoluto ed eterno o contingente e mutevole. Ma, proprio Maritain, portando una riflessione critica sulla scolastica medievale, mette in evidenza che i seguaci di san Tommaso si sono molto soffermati sulle essenze e non hanno tenuto in debito conto i processi storici. Dunque, per quanto attiene al diritto, sono da tenere in considerazione tutti i suoi adattamenti alle situazioni storiche concrete: parliamo ancora di diritto positivo.

Nell'individuare i criteri per la sua elaborazione, ci imbattiamo nel “giusto per natura” che sposta l'attenzione sulla *vexata quaestio* della natura dell'uomo e delle cose. A questo punto le strade si dividono e il problema non attiene propriamente al “diritto naturale” ma alla “legge naturale”. La filosofia del diritto non può non indagare sull'esistenza o meno della “legge naturale” perché da essa dipende una certa concezione del diritto positivo²³².

²³² La diatriba che si accese dopo san Tommaso tra i suoi seguaci, portò a posizioni di netta separazione tra volontaristi e razionalisti e, di conseguenza, a modi diversi di dire *natura* che qualifica tutto il discorso su come determinare il “giusto”. Contro il volontarismo di Duns Scoto e Guglielmo d'Occam, il pensiero dei razionalisti come Grozio porta ad una conseguenza molto importante: “la natura non è più considerata come un canale attraverso cui le regole della ragione divina sono rese conoscibili, ma comincia ad essere considerata come un oggetto di conoscenza della ragione umana”. J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, a cura di Francesco Viola, Editoriale Jaca Book, Milano 2008, p. 116.

Questa apertura alla problematica della legge naturale rimette in discussione l'identità della filosofia del diritto?

A nostro avviso, la risposta si può articolare in questo modo: la filosofia giuridica evidenzia, in modo esemplare, la condizione esistenziale dell'uomo:(1) da una parte ingaggiato nella vita attiva in quanto attento ai modi e i mezzi con cui realizzarsi e, (2) dall'altra, soggetto all'esperienza per la conoscenza del suo agire morale, il cui esito finale qualifica l'azione stessa. Che il diritto positivo debba essere trattato secondo le regole dell'arte mette d'accordo molti; il problema della legge naturale, da Maritain intesa come *legge morale naturale*, rinviando all'etica ed alla virtù della *prudenza*, apre uno spartiacque insuperabile con la sola buona volontà delle parti, perché abbisognano molte buone ragioni per ritrovarsi d'accordo propriamente sui *principi pratici d'azione*.

È innegabile che nel diritto entri in gioco anche la dimensione etica e che questa sia evoluta storicamente passando dalla coscienza collettiva a quella individuale, assorbendo tutto l'agire morale nella concezione della soggettività *nomologica*. L'aggettivo *personale* viene mantenuto, ma solo in quanto sinonimo di *individuale*. Tuttavia il diritto è efficace solo se obbliga in coscienza e ciò sta a significare che ad esso corrisponda un'*obbligazione morale*. In tal modo il dovere dell'obbedienza su cui poggia un ordinamento giuridico parla all'interiorità dell'uomo. Ciò detto, il diritto viene ad essere rispettato qualora si accordi con la coscienza e se questa non lo riconosce, affinché vi sia aderenza alle norme vi devono essere almeno delle buone ragioni perché ad esse si obbedisca.

Nelle *Nove lezioni sulla legge naturale*, Maritain affronta sommariamente l'evoluzione del pensiero giusnaturalistico dopo s. Tommaso, per giungere alla corrente kantiana della fine del XVIII

secolo. A questo punto avviene la “rivoluzione copernicana”, a causa della quale non solo si perde la natura in senso ontologico, ma avviene una separazione netta tra l'ordine giuridico e l'ordine morale, che riguarda proprio la libertà interiore. Pertanto, con Kant, assistiamo alla nascita di una morale dai *guanti bianchi*, per la quale non vi sarà alcuna rispondenza dell'obbligazione morale all'obbligo giuridico, in quanto violerebbe la volontà del soggetto agente e la sua libertà.

Qui notiamo come la differenza tra la concezione del diritto degli antichi e quella dei moderni consiste nella diversa attenzione che i primi davano all'arte e i secondi all'etica. Da queste contrapposte visioni della moralità dipende una diversa maniera di intendere la legge e, di conseguenza, anche la differente capacità di tradurre in forma giuridica le istanze della giustizia.

Ora, si può obiettare che il diritto naturale non sia propriamente “diritto” perché manca della dimensione istituzionale o di un'autorità propria che lo faccia valere e di un foro ove dibattere per la sua applicazione. Ma se così non fosse, il diritto naturale avrebbe le stesse sembianze del diritto positivo formalmente preso. In sintesi, nella concezione classica il diritto è un prodotto dell'arte che per realizzarsi necessita di una legge dalla quale essere misurato e sulla quale si fonda e non sono sufficienti solo regole tecniche.

Infine, “Se la natura è considerata semplicemente come la misura conosciuta dalla ragione umana in conformità alla quale gli atti umani debbono essere posti, **ma non più come mezzo di comunicazione della ragione divina**, di per sé sola non comanda e non ha forza obbligatoria”.²³³

²³³ J. MARITAIN, op. cit., p. 117.

Fin qui giunti, la scienza filosofico-giuridica rimane sospesa tra cielo e terra, reclamando per sé proprio quella non incasellabile posizione che è propria delle filosofie al genitivo.

Rimanendo sull'asse regole tecniche/legge (naturale), vediamo in che modo il diritto risulterebbe essere rispettoso delle esigenze di proporzionalità ed eguaglianza, perché possa dirsi *ragionevole*. Sappiamo anche, per esperienza comune, che non basta che vi siano regole che dispongano come comportarsi in determinate situazioni o che prescrivano una categoria-tipo entro la quale definire un eventuale fatto cui consegue una sanzione, ritenendo che la sola coercitività sia sufficiente al mantenimento dell'ordine e della pace sociale. L'incertezza nella quale si sviluppa il discorso, nella cultura a noi presente, sulla corretta applicazione del diritto e sulle esigenze di giustizia attese, rimanda ad accettare, almeno in ipotesi, l'esistenza di un fine trascendente per la vita umana – nel caso qui trattato ci riferiamo al *bene onesto* secondo san Tommaso – alla luce del quale si viene strutturando tutta la dimensione dell'agire storico. L'elemento gnoseologico viene mantenuto intatto ed entra in gioco la ragione umana, luogo nel quale si scopre cosa sia il “giusto per natura”. Il diritto positivo come generalmente inteso, seppur promulgato dalla volontà di colui che detiene il potere costituito – in senso “legale” ma non ancora “legittimo” –, non può disattendere alla ragionevolezza con la quale deve essere posto, perché l'arbitrio è talmente elevato che il solo accordo non basta.

La riflessione filosofica dei moderni, è calata sul diritto positivo per individuare i criteri su cui si possa elaborare un modo per *misurare* ciò che è dovuto. Le regole tecniche della scienza giuspositivistica sono basate sull'astrattezza della condizione esistenziale dell'uomo ritenendo rilevante, in particolare modo, una concezione ideale di praticabilità del diritto. A ben guardare,

per sapere come formulare e concretizzare le regole giuridiche più adatte all'“uomo del diritto”, bisogna riferirsi alla sua specificità connaturale ed alla natura delle cose. Ma questo non è un problema del “diritto naturale” (ordinamento giuridico) ma della “legge naturale” (*ordinatio rationis*). Pertanto, il problema più spinoso della filosofia del diritto è l'individuazione della legge naturale dalla quale dipende una determinata concezione del diritto positivo. La questione morale entra in gioco, storicamente, man mano che la dimensione di gruppo o collettiva (che Maritain definisce “il regime notturno dello spirito”) lascia spazio alla scoperta della soggettività *personale* ed alla inter-soggettività, spostando l'attenzione sul dispositivo concettuale della *persona*, che porta in sé quesiti sulle finalità proprie della vita.

Una riflessione sulla morale nel diritto, visto che è implicata l'obbligatorietà, porta alla domanda su come concepire la moralità. Le divergenze non riguardano tanto l'etica normativa, ma le diverse concezioni della morale. In funzione di questo, le contrapposizioni tra le diverse filosofie giuridiche, dipendono dal modo d'intendere la legge. In Maritain, il rapporto tra la razionalità pratica e razionalità speculativa equivale alla distinzione tra etica e metafisica. La conoscenza teologica, ad esempio, è una conoscenza per connaturalità, propria della razionalità pratica, che nasce per inclinazione. Questa non si può realizzare se non all'interno di un quadro metafisico, pur conservando la propria originalità. La “legge” della razionalità pratica è la legge naturale. Il passaggio iniziale per capire cosa abbia a dire Maritain sulla filosofia pratica, si rinviene già nel testo *Art et Scolastique* del 1920, mentre si sofferma a trattare della concezione tomista della legge sia nell'articolo *La philosophie du droit* del 1948 sia nei testi, sopra citati, dedicati all'argomento.

3.7 Critica di Maritain alla sovranità: il re è nudo!

Nel testo più importante del periodo americano, *L'Uomo e lo Stato* del 1951, Maritain denuncia il suo ripudio relativo al principio di nazione e al concetto di sovranità. Due preliminari citazioni: 1) «Non la nazione diventa uno Stato, ma lo Stato fa sì che la nazione prenda a esistere»²³⁴; 2) «La mia tesi – dichiara Maritain – è che la filosofia politica deve liberarsi del termine e del concetto di sovranità. [...], ma perché, [...], tale concetto è intrinsecamente illusorio e non può che fuorviarci se persistiamo a usarlo col pretesto che è stato accettato troppo universalmente e da troppo lungo tempo perché lo si possa eliminare, e rifiutandoci di vedere le errate connotazioni che sono da esso inseparabili»²³⁵. La sua posizione è netta.

Stato, sovranità e nazione sono i tre termini dai quali si deve necessariamente partire per poter parlare della democrazia, del problema della pace e dell'«autorità politica mondiale». La teoria dello Stato in Maritain è esposta chiaramente fin dalle prime righe de *L'Uomo e lo Stato*: i concetti di *nazione, società politica e Stato* sono spesso confusi – osserva – e gli accoppiamenti a) nazione/società politica; b) società politica/Stato; c) Stato/nazione, sono diventati addirittura «una piaga della storia moderna»²³⁶.

Ora, l'impianto personalista ne *L'Uomo e lo Stato*, basato a sua volta sulla distinzione di individuo e persona, ha quattro importanti risultati: a) una serrata critica alla “grande” persona fittizia dello Stato, corrispondente al principio moderno della

²³⁴ J. MARITAIN, *L'Uomo e lo Stato*, ed. it., Marietti, Genova-Milano 2003, p.12.

²³⁵ Ivi, p. 32-33.

²³⁶ Ivi, p.6.

“sovrانيتà”; b) una formulazione della teoria dei diritti umani, basata sul rapporto tra “Legge naturale” e “persona e diritti”; c) una teoria della democrazia e della “carta democratica”, per superare l’asfissiante e inestricabile rapporto *pubblico-privato*, attraverso la dottrina del “corpo politico” di cui lo Stato è parte, e l’unità di società civile e Stato è l’intero; d) infine, un sistema internazionale dei popoli sorretto da una “autorità politica mondiale”.

Con la concezione di “corpo politico”, dispositivo concettuale estremamente suggestivo e versatile, perché utilizzabile sia sul versante interno sia su quello internazionale o mondiale, Maritain arriva fino a preconizzare una propria teoria della “globalizzazione” del tutto originale e democratica, perché sostenuta da una spinta «venuta dall’iniziativa della coscienza umana e dal volere dei popoli», come egli stesso affermò nel discorso tenuto all’UNESCO nel 1947.

Dunque, tale dispositivo permette di superare le aporie dello Stato e della nazione. Innanzitutto, nella strutturazione gerarchica tra corpo politico e nazione c’è un rapporto di pariteticità, ma anche di opposizione, incompatibilità, eterogeneità; tra corpo politico e Stato c’è un rapporto di sovra-ordinazione del primo nei confronti del secondo: «Il *corpo politico* o *società politica* è il tutto. Lo *Stato* è una parte, la parte dominante di questo tutto»²³⁷. Non viene esclusa la possibilità che la nazione possa esservi sussunta, ma soltanto quando venga ricompresa «nella superiore unità del corpo politico»²³⁸. Che cosa sia questo “corpo politico”, Maritain lo dice espressamente: «È una realtà concretamente e interamente umana, che tende verso un bene

²³⁷ Ivi, p.13.

²³⁸ Ivi, p.14.

concretamente e interamente umano, il bene comune»²³⁹. Gli uomini ne fanno parte e anche «una comunità nazionale di grado umano superiore prende forma spontaneamente in virtù dell'esistenza stessa del corpo politico, integrandosi di rimando nella sostanza di quest'ultimo»²⁴⁰.

Il corpo politico per esistere deve avere una vita autonoma, e non si arresta ad una struttura astratta ma deve incarnarsi in una realtà storicamente data: Maritain ricorre, quindi, alla coppia tradizionale Stato/nazione, ma in modo completamente diverso. Nella storia moderna «il concetto di nazione e il concetto di Stato si confondevano e si mescolavano in maniera esplosiva e disastrosa» di modo che, se è la nazione a farsi Stato, ne risulta che «la nazione è divenuta una divinità terrestre il cui assoluto egoismo è sacro»²⁴¹. Il modo corretto di concepire il rapporto è quello che va dallo Stato alla nazione e non viceversa: «non la nazione diventa uno Stato, ma lo Stato fa sì che la nazione prenda a esistere»²⁴². Inoltre, l'esame del rapporto Stato/nazione non può essere disgiunto, ciascuno per sé, da quello con la democrazia.

Dal momento che dalla coppia Stato/nazione non ci si può attendere niente di buono l'altra, Stato/corpo politico, consente di superare lo scoglio della divisione tra società civile e Stato, perché questo «è solo 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. Lo Stato è una parte *specializzata* negli interessi del *tutto*»²⁴³. Tutto ciò si

²³⁹ Ivi, p.13.

²⁴⁰ Ivi, p.14.

²⁴¹ Ivi, p.11.

²⁴² Ivi, p.13.

²⁴³ Ivi, p.16.

realizza – secondo Maritain – secondo regole democratiche e tenendo conto che, come la nazione, lo Stato «si è anche dimostrato capace di suscitare tra le nazioni le guerre che turbarono il XIX Sec.». ²⁴⁴

Quale democrazia? «Una democrazia autentica [che] non può imporre ai suoi cittadini o esigere da loro, come condizione della loro appartenenza alla città, un credo filosofico o religioso» ²⁴⁵: una concezione della democrazia che sia assolutamente pluralistica e neutrale, compatibile con la concezione proceduralistica proposta da Norberto Bobbio, e “babelistica”, un babelismo né buono né cattivo, nel senso che, pur contenendo la carica esplosiva di condizioni di crisi e di conflitto per eterogeneità, divisioni e differenze, questa possa essere disinnescata attraverso la formulazione di principi pratici di azione. Vestendo i panni del teologo, Maritain dà una definizione bellissima della democrazia: «malgrado ideologie parassitarie e tragici malintesi, questo nome democrazia non è altro che il nome profano dell’idea di cristianità» ²⁴⁶.

Questa breve sosta sullo Stato è importante per introdurre il concetto di sovranità e la critica al realismo politico-internazionalistico machiavellico che Maritain svolge con grande passione, così da comprendere come egli possa affermare che la filosofia politica debba liberarsi sia del termine che del concetto di sovranità, senza scivolare in una concezione anarchica. Ed è molto importante tenere in considerazione che le sue critiche avvengono durante il suo soggiorno americano, cioè nel periodo successivo

²⁴⁴ Ivi, p.21.

²⁴⁵ Ivi, pp.109-110.

²⁴⁶ *Oeuvres*, op.cit., vol. VIII, p. 426.

alla seconda Grande Guerra, nella lingua e nel paese che aveva fatto della sovranità un «dio in terra», senza d'altra parte aderire alla teoria federalistica. Come può esistere uno Stato senza sovranità ma che sia ancora tale? Maritain a tal proposito è straordinariamente lucido e afferma semplicemente che la sovranità non esiste, come gli abiti nuovi dell'imperatore della favola di Andersen, dunque lo Stato «è nudo» perché «tale concetto è intrinsecamente illusorio e non può che fuorviarci»²⁴⁷.

Se gli Stati sono tali soltanto se *sovrani*, per cui permane ancora una certa confusione tra il *possesso* di un diritto con il suo *esercizio*, e questi non si disporranno a cessare di esistere in quanto tali, «non potrà mai arrivare un giorno in cui essi possano abbandonare la loro suprema indipendenza per entrare in un corpo politico più vasto o in una società mondiale»²⁴⁸. Successivamente, aggiunge un'affermazione terribilmente esatta e preoccupante poiché, fintanto che gli Stati resteranno immersi nella «nozione di sovranità essi tenderanno al totalitarismo»²⁴⁹.

Queste conclusioni inducono a pensare che la riflessione maritainiana abbia una applicabilità su scala planetaria, prova di una sensibilità del tutto originale e *ante-litteram* nei confronti di ciò che oggi chiamiamo «globalizzazione». Difatti afferma che: «l'interdipendenza ormai incontestabile fra le nazioni [...] non è una garanzia di pace [...] Perché questa interdipendenza fra le nazioni è sostanzialmente una interdipendenza economica, e non una interdipendenza accettata e voluta e politicamente stabilita, perché risulta da un processo meramente tecnico o materiale, non da un processo simultaneo di ordine autenticamente politico o

²⁴⁷ *L'Uomo e lo Stato*, op cit., p. 32.

²⁴⁸ Ivi, p. 51.

²⁴⁹ Ivi, p. 52.

razionale»²⁵⁰. E ancora: «la realtà politica fondamentale non è lo Stato, ma il corpo politico con le sue diverse istituzioni, le molteplici comunità che include, e la comunità morale cui esso consente di prendere consistenza e di svilupparsi»²⁵¹. Vi è, implicitamente, una proposta politica di tipo federalistico fondata sul superamento della sovranità statale.

La rivendicazione dell'assolutezza della sovranità da parte degli Stati è un pericolo sempre imminente, che mina la possibilità di una pace durevole fra i popoli, e che appare sempre più inadeguata rispetto alle esigenze attuali di ridefinizione dei compiti dei poteri pubblici, di contro all'estendersi di processi di "delegittimazione" propri dello Stato, che sembrano attribuire capacità normativa direttamente a poteri per molti aspetti "privati" (si pensi, ad esempio, al fenomeno della "lex mercatoria"). Questi, coinvolgono sia la scienza giuridica che la teoria politica in una sistematizzazione concettuale dei propri affari, secondo un costante farsi degli interessi concorrenti nascenti nell'anonimato del "mercato", mentre «l'impatto dell'interdipendenza economica di tutte le nazioni sulla nostra presente fase irrazionale di evoluzione politica»²⁵² non solo non è stato adeguatamente attutito, smorzato e non certo annullato, ma neanche compiutamente tenuto in considerazione.

Ma il fatto è che oggi, come allora, la vita internazionale continua a svolgersi «in una sorta di spazio vuoto» abbandonato «alla suprema amoralità»²⁵³. Maritain introduce in questo quadro il

²⁵⁰ Ivi, p. 187.

²⁵¹ Ivi, p. 199.

²⁵² Ivi, p. 192.

²⁵³ Ivi, p. 191.

suo “corpo politico”, che ha il compito di riempire il vuoto e dovrà perseguire un progetto:

- 1) abolire la sovranità;
- 2) costruire una società politica mondiale;
- 3) abolire gli Stati.

Essendo lo Stato una società politica imperfetta, questo procedere verso la sua abolizione è dettato da un'esigenza di accogliere sia le istanze morali che giuridiche che soltanto una *Società politica mondiale* potrà rendere operanti. Tutto ciò sarà reso possibile non già da una provvidenziale mano invisibile, ma sarà la creazione della *ragione umana*, che non cadrà nella dicotomia stato/individui, stato mondiale/stati singoli, ma che si realizzerà attraverso l'abbassamento dello standard di vita de «i popoli delle nazioni occidentali»: «una società su scala mondiale implicherà inevitabilmente profondi mutamenti nelle strutture sociali ed economiche», ciò che comporterà in particolare «un certo livellamento [...] nelle condizioni di vita di tutti gli individui»²⁵⁴, al fine di favorire la causa della pace duratura.

Queste parole potrebbero essere ritorte contro gli esaltatori della *globalizzazione*, secondo i quali i processi di integrazione materiale dei popoli, attraverso gli sterili processi economici, avrebbero dato la possibilità di successo, arricchimento e di sviluppo senza danneggiare alcuno. Ma l'esperienza insegna, invece, che dalla crisi della *New economy* in poi, fino ai giorni nostri, le disuguaglianze sociali sono cresciute a dismisura, allargando la forbice tra paesi occidentali (o “occidentalizzati”) *ricchi* e il resto del mondo.

Si può concludere dicendo che la proposta conclusiva di un “Consiglio consultivo sovranazionale”, cui sono dedicate le pagine

²⁵⁴ Ivi, p. 205.

finali di *L'Uomo e lo Stato*, era del tutto accettabile per il tempo in cui è stato scritto. Ma quale applicabilità ha oggi il pensiero maritainiano? Quale è la sua originale *attualità*?

In sintesi, l'analisi internazionalistica ha preso le mosse dalla critica a questioni tutte "interne" lungo l'asse Stato/nazione/sovranità, cui egli ha collegato tre polarità opposte: democrazia, pace, globalizzazione. Cioè, per sviluppare la *pace* è necessario che lo *Stato* conti meno che in passato, e ciò è possibile attraverso l'abbandono del mito della *sovranità*; la *globalizzazione* può avere esiti positivi, solo se le nazioni occidentali saranno disposte a ridurre il proprio livello di benessere e, rinunciando ai loro egoismi, diventeranno democratiche. Non senza ragione Maritain sostiene che la democrazia rimane pur sempre un'ispirazione cristiana e le sole procedure non sono sufficienti a garantire la sua realizzazione.

Resta comunque il problema che democrazia e nazione non sono mai andate d'accordo!

Il governo del mondo che Maritain aveva in mente è stato realizzato solo in minima parte, anche se i principi di ordine che il sistema internazionale si è dato hanno contribuito a ridurre o stabilizzare situazioni di conflitto, all'aumento della *pace materiale* del mondo e a un progressivo rispetto dei diritti umani. Ma ciò corrisponde soltanto ad un aumento *quantitativo* e non *qualitativo* della vita internazionale. Abbiamo capito che: gli esseri umani sono gli unici soggetti *necessari* e permanenti dei quali gli Stati debbono tenere conto, in quanto il loro ruolo resta decisivo quali organizzatori e collettori di istanze umane; le forme di associazioni ed integrazioni tra di essi possono veicolare il consolidamento dello straordinario progresso dell'umanità. Ma non può essere sottaciuta la limitatezza degli strumenti giuridici e politici per il conseguimento di tale scopo. Già nel Medioevo era

stato teorizzato un *grande impero universale*, ma questo potrebbe non essere democratico, perché una concezione “puramente governativa”, che Maritain respingeva, «sarebbe sbagliata e disastrosa», «in quanto fin dalla partenza perseguirebbe l’analogia tra *lo Stato e gl’individui e lo Stato mondiale rispetto agli Stati particolari* nella pura prospettiva del *potere supremo*»²⁵⁵.

3.8 Verso quale società?

In Maritain, la relazione tra la società civile e lo Stato, come parte specializzata del tutto, «deve concepirsi su di un tipo irriducibilmente umano e specificamente etico - sociale, vale a dire al tempo stesso personalistico e comunitario e si tratta allora d’una organizzazione di più libertà; cosa strettamente impossibile 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»²⁵⁶.

La società profetizzata da Maritain è appunto quella *personalista e comunitaria*. Da questa sono distanti tutte quelle aggregazioni di individui che corrispondono o alla *massa* (con la sua *tirannia dell’anonimo*) o alla società di tipo fascista (con il suo capo carismatico e la sua febbre *mistica*) o alla società chiusa di tipo *organicistico-biologico*, o anche alla società fondata solo sul diritto (la società cioè del giusnaturalismo illuministico, dove vediamo che il contratto che sta alla sua base non è un rapporto interpersonale quanto piuttosto un *compromesso di egoismi*). Questa società personalista che, Maritain pone al vertice della

²⁵⁵ Ivi, p. 202.

²⁵⁶ J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1998, p. 61.

socialità, si fonda sull'amore che si realizza nella *comunione* allorché la persona prende su di sé, assume il destino, la sofferenza e la gioia, il dovere degli altri. Questo tipo di società è un'idea-limite di natura teologica (si pensi all'idea cristiana di *corpo mistico*) che potrà realizzarsi in termini politici reali solo attraverso il metodo (e non il *fine*) democratico del pluralismo, dove lo Stato è per l'uomo e non l'uomo per lo Stato.

Contro l'idea anarchica e liberale dell'ottimismo della persona e del pessimismo del potere e contro l'idea totalitaria del pessimismo della persona e dell'ottimismo del potere, Maritain pensa ad un potere fondato esclusivamente sulle finalità ultime della persona, ad un potere che deve rispettare ed incoraggiare la persona. Pertanto la persona deve essere protetta contro gli eccessi del potere perché ogni potere non controllato, si sa, tende all'abuso. Una esigenza siffatta richiede un pubblico *statuto* della persona, una qualificazione giuridica dei corpi intermedi per via costituzionale ed una rivisitazione dei limiti dei poteri di uno Stato ormai multiforme: equilibrio del potere centrale attraverso i poteri locali; diritto dei cittadini (*corpo politico*) di ricorrere contro lo Stato (*organo regolatore del tutto*), riqualificazione dei poteri di polizia, indipendenza del potere giudiziario dalla politica. La difesa personalista della persona viene espressa per mezzo dell'idea di uno Stato pluralista, dotato di poteri distinti ma convergenti, al fine di garantirsi vicendevolmente. Ma la formula rischia di sembrare contraddittoria e bisognerebbe piuttosto parlare di uno Stato articolato al servizio di una società pluralista. Questo sarebbe lo Stato più vicino al servizio della persona.

Più sopra abbiamo visto come Maritain abbia rifiutato sia le dottrine dell'individualismo borghese sia il collettivismo e l'anarchismo; fra questi due opposti, il problema del personalismo è di legittimare ciò che sembra essere in contrasto col rapporto

interpersonale, e cioè il potere di un uomo su di un altro uomo. Il problema, dunque, è di individuare un'autorità che non sia solo potenza, ma che esprima un *valore*, cioè, dovendosi esercitare su persone, lo faccia secondo rapporti «personali», non di potere o di dominio, ma come una vocazione tesa a promuovere altre persone.

Questa autorità, sul piano politico e, dunque, il potere dello Stato, non è per il proprio sviluppo, ma è e deve essere un servizio a beneficio della persona, un servizio tendente ad aumentare l'umanità presso coloro che ne dipendono: in caso contrario, asservisce, strumentalizza, coarta, riduce la persona a mero individuo senza valore e di cui si può fare ciò che si vuole; l'autorità diventa dispotismo, ed il regno del diritto e dei valori, cede all'arbitrarietà della potenza.

Questa concezione dell'autorità e del potere, rimanda ad una concezione dello Stato come una *realtà di relazione* al servizio della persona, teso alla realizzazione del bene comune.

Nasce da qui che lo Stato, nella concezione personalista maritainiana, non è una «persona collettiva», nel senso proprio del termine, e così come non è al disopra delle persone, non è neppure al di sopra della nazione, ma è uno strumento al servizio della società e della persona, e trova nella persona i suoi limiti e tuttavia non può ridursi ad un semplice apparato tecnico, filosoficamente neutro ed indifferente, come è lo Stato liberale, ma deve essere essenzialmente «personalista», espressione di un primato del diritto sul potere.

L'iniziativa di esercizio del potere di giurisdizione dello Stato, dunque, deve essere circoscritto ad uno spazio, sicché anche la sua *potenza* è azionata ed aumentata laddove, per la missione che ad esso è stata attribuita, debba disporre di tutti i mezzi legislativi, compresa la coercizione.

Quel che rileva, dunque, *non sono i regimi formali, ma le strutture politico-sociali*, perché, quando si parla di democrazia, non ci si può limitare alle forme politiche, di tipo liberale, dove i diritti politici riconosciuti ai cittadini sono, per la maggior parte dei cittadini, di fatto alienati nella loro esistenza economica e sociale; e laddove i centri di produzione del potere assorbono le risorse economiche al proprio interno, i diritti economici e sociali vengono ad essere diminuiti o cancellati a tal punto che la sola esistenza delle forze produttive (capitale e lavoro) non possono più garantire la sopravvivenza delle società democratiche.

Poiché non è l'uomo per lo Stato, ma lo Stato per l'uomo, ne consegue che lo Stato può rimanere fedele a questa sua vocazione, non solo attraverso la separazione e l'equilibrio dei poteri, ma impedendo l'alienazione dei cittadini. Il punto di equilibrio consiste nel tenere i cittadini al riparo da un eccesso di autoritarismo e accrescere la personale sovranità dei cittadini stessi. Se democrazia non vuole essere un termine astratto e ambiguo, e designare solo una forma di governo, deve anche assicurare la partecipazione dei soggetti umani all'ordine oggettivo del potere.

In sintesi, lo Stato democratico (personalista e comunitario), per mantenere questa duplice sua natura, non può che articolarsi al servizio di una società pluralista, rispettando non solo i diritti della persona singola, ma anche quelli delle comunità naturali – famiglia – e locali e della cultura (in quanto essere), perché questa è l'unica via per consentire alla persona di realizzarsi come tale.

Per quanto attiene all'ordine internazionale e all'interconnessione dei problemi su scala planetaria, l'ideologia liberale, o liberaleggiante, ha creduto di poterli risolvere con la

Società delle Nazioni prima e con l'O.N.U. poi, e cioè con vincoli di sentimento e con contratti giuridici, o attraverso le istituzioni parlamentari, o tutti quegli strumenti economici e finanziari che invece hanno mostrato, e mostrano, la loro insufficienza, perché altre forze – sia passionali che economiche e sociali – si presentano alla ribalta sviluppando i loro conflitti e preparando le loro esplosioni, perché poggiano su forme più o meno nascoste di patriottismo e di nazionalismo.

La storia ci mostra che gli egoismi delle nazioni, mitigati dai meri rapporti giuridici impersonali fra gli Stati, sono ancora attuali e impediscono di superare un ordine internazionale fondato ancora sul diritto *ad bellum*, nonostante il riconoscimento della dignità dell'uomo e della sua libertà siano alla base delle carte dei diritti universali delle istituzioni democratiche contemporanee.

Conclusioni

Per quel che concerne la persona

Il personalismo di Maritain a noi appare rigorosamente aderente alla storia, calato profondamente nel tempo perché immerso nella esperienza della vita cristiana, cioè nella testimonianza. Soltanto che i valori trascendenti, di matrice metafisica, non sono accolti pienamente dal pensiero dominante, dunque assumono una connotazione di a-storicità, ed è per questo che sembrano inattuali. Ma, a ben guardare, il messaggio che essi portano si attuano attraverso la fraternità e l'impegno.

Difficile, si sa, tradurre in atto la potenza del *valore* perché costa fatica, sacrificio, rinuncia, perdita di sé stessi, per ritrovarsi nel *noi* che coagula il senso effettivo di appartenenza. È qui che si

rivela la bontà di un insegnamento che non è stato solo concettualizzato, ma vissuto e testimoniato.

Spingendo oltre l'insegnamento esplicito del filosofo, possiamo dire che per *farsi persona* abbisogna un'*ortoprassi*, vale a dire una grammatica della persona. Delle indicazioni si ravvisano in alcuni scritti come *Vita di preghiera* di Jacques e Raïssa Maritain che è testimonianza di come l'Autore e il suo piccolo gruppo di laici impegnati (Raïssa e Vera) abbiano saputo vivere in spirito di contemplazione nel travaglio e nel tumulto dell'azione.

All'uomo della modernità occorrono nuove tensioni per la ripresa della costruzione della persona:

- un'ispirazione fondata sui valori cristiani *desacralizzati*;
- una ristrutturazione del proprio essere frantumato dall'individualismo;
- la comunione d'intenti in un'amicizia ecumenica.

Non c'è un *Noi* se non c'è prima un *Io* e un *Tu* che si rispettino. Se l'altro è l'inferno come afferma Sartre, non c'è relazione ed *Io* non scopro chi sono perché manca un termine della relazione: il *Tu*.

«La persona non può restare in una donazione oblativa all'infinito, tensione forse eroica ma penalizzante e talvolta anche inutile. La sua disposizione etica deve prima o poi suscitare risposte in un circolo di dare e ricevere, per soddisfare il bisogno di amare ed essere amati, di collaborare e con-vivere».²⁵⁷

La riflessione personalista intende costruire ancora oggi un'ermeneutica vasta e il più possibile comune al servizio della persona umana.

²⁵⁷ A. Danese, *Da Mounier a Ricoeur*, in Emmanuel Mounier, *Persona e umanesimo relazionale*. Nel centenario della nascita (1905-2005), a cura di M. Toso, Z. Formella, A. Danese, vol. I, Las-Roma 2005.

Per quel che concerne il diritto

Possiamo affermare che la Giustizia – per dirla con *Jacques Maritain* – è un'idea fattiva o operativa del diritto, che nasce nello spirito e da esso è nutrita. È la matrice immateriale secondo la quale l'opera (il diritto) viene prodotta nell'essere; questa idea plasma le cose e non è plasmata da esse. Gli uomini sono spiriti limitati ed incarnati e l'idea creatrice non è una pura forma intellettuale. Solo Dio è perfetto creatore, perché può cogliere in sé stesso tutte le possibilità di realizzazione dell'idea creatrice. Dunque, al diritto si domanda di essere come un'opera d'arte che tende alla perfezione, senza rifiutare le servitù proprie della condizione umana, ma superando i limiti stessi imposti da essa, per realizzare sempre più la sua spiritualità connaturale.

Ponendoci la domanda che lo stesso Bobbio ci suggerisce a proposito del formalismo giuridico : «Come si distinguono i fatti giuridicamente rilevanti da quelli irrilevanti?», si può rispondere che questa è opera propria degli interpreti che trovano nel normativismo i ferri del mestiere a cui sembra non possano rinunciare. Sappiamo che il normativismo prende in esame la forma, intesa nel senso più comune come contenitore che non muta al mutar del contenuto, dove per contenuto s'intendono atti umani e fatti naturali, rapporti ed istituti che diventano giuridici dal momento in cui entrano a far parte degli schemi normativi di un determinato ordinamento giuridico. Per questo motivo i diritti dell'uomo non mutano al mutar delle forme nelle quali sono inseriti ma reclamano il loro esercizio imprescindibile e accrescono la propria forza, o la diminuiscono, a seconda della coscienza storica maturata dalla società civile. Dal momento che però essi – una volta conquistati dall'umanità – rimangono gli stessi nel tempo, il problema consiste nel farne chiave ermeneutica per tutti

gli altri diritti apprestati nei vari ordinamenti. Dunque, l'eterno ritorno al diritto naturale è dettato dall'esigenza di agganciare il diritto positivo alla metafisica, affinché questo possa codificare ciò che è già iscritto nella essenza delle cose, secondo i propri modi d'essere.

Dal momento che una filosofia del diritto nell'orizzonte della coesistenzialità trae vigore dall'affermazione del rispetto delle reciproche spettanze, sul piano ontologico è la persona umana che diventa centro di imputazione di doveri, di diritti ed interessi: l'uomo è la spiegazione del perché radicale del diritto in quanto fine e causa originante del diritto. La coesistenzialità è la presa d'atto di un'esigenza umana, assicurata attraverso la prevedibilità dei comportamenti, che costituisce il *proprium* del fenomeno giuridico.

L'obbligatorietà della norma giuridica non risiede nella mera imposizione eteronoma della forza, perché il «dover essere» non si esaurisce in un atto della volontà, ma è riconducibile ad una «legge della ragione», radicata oggettivamente (cioè non arbitrariamente) nella natura dell'essere dell'uomo. La prospettiva filosofica di Maritain che assume l'idea della *dignità umana* nella sua forza intuitiva e nella sua comunanza per essenza a tutti gli uomini, pone l'attenzione ai modi di trattamento di ogni persona nella concretezza della condizione esistenziale e delle relazioni sociali, qualificando una concezione del diritto *universale e concreto*.

Sic stantibus rebus, i diritti umani rappresentano l'orizzonte normativo di riferimento dei discorsi intorno a ciò che è giusto, perché si prende in considerazione il punto di vista dell'altro, a cui qualcosa spetta e a cui verrebbe fatto un torto se venisse negata. La

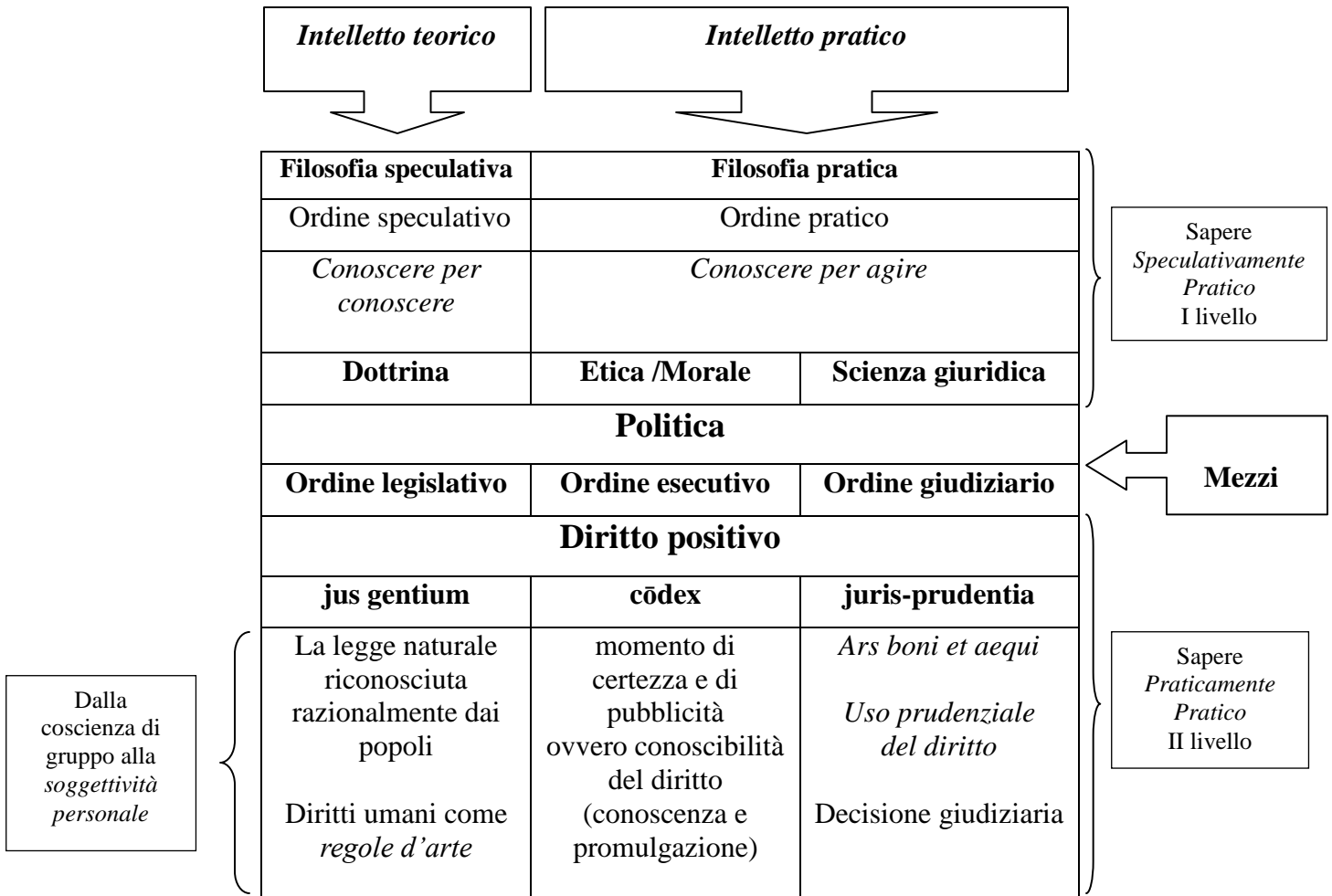
dignità umana è assunta, dunque, quale “Grundnorm” la cui validità è assicurata *erga omnes*.

Il contributo filosofico che può venire da un’ermeneutica giuridica siffatta – in cui i diritti umani diventano regole dell’arte giuridica –, consiste sia in una funzione cognitiva (gnoseologica), per individuare le condizioni trascendentali che rendono possibile la comprensione dei diritti con riferimento alla dignità della persona, sia in una funzione normativa (teleologica), ma soprattutto in una funzione *regolativa* (metodologica) dei diritti, sicché il legislatore e il giudice abbiano un egual riferimento nel momento della produzione e dell’applicazione della norma.

Dunque, una tale prospettiva ermeneutica, risulterebbe rispettosa del rapporto dialettico di universalità/particolarità, così come assunto implicitamente nell’idea stessa dei diritti umani. L’universalità della titolarità e la loro validità sono specificazioni proprie della superiorità assiologica che tali diritti rivendicano rispetto ai vari ordinamenti nei quali sono calati. Tuttavia, l’indeterminata conquista dei diritti dell’uomo rispetto alla complessità e mutevolezza dei contesti di riferimento, rende lo scenario instabile ma in continua trasformazione che procede, per successive specificazioni, all’affermazione di nuovi diritti ed alla precisazione in forma diversa di diritti in precedenza già riconosciuti. In tal senso, i diritti umani, qualificabili come *jus gentium*, cioè quali principi giuridici comuni a tutti i popoli, ricercano la loro concretizzazione nelle dinamiche evolutive dei processi deliberativi ed applicativi, quindi nelle modalità effettive del loro esercizio. Il momento dell’interpretazione giuridica, in dipendenza dell’ambito di applicazione del diritto, della pluralità delle pratiche argomentative ed ermeneutiche, deve assumersi come «codice strategico» rispettoso della evidenza dei fatti

accertati e attento alla dignità dell'uomo, per affermare la «forza del diritto» che tutela il più debole e che riscatta dalla violenza e dal sopruso.

Scheda n.1
CONOSCENZA DIANOETICA



Schema dinamico del diritto positivo

È auspicabile una tripartizione dello Stato come organo regolatore di tre *ordini*: legislativo, esecutivo e giudiziario. Il potere è *funzionale*, cioè espressione di esercizio delle prerogative attribuite dalla costituzione alle istituzioni repubblicane.

IL SAPERE PRATICO

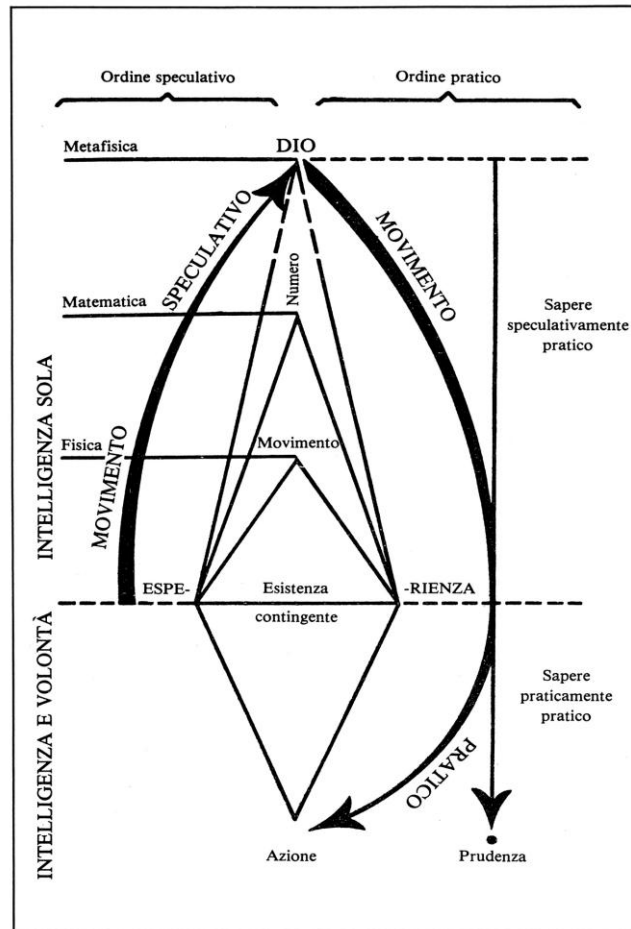


Figura n.1 (Da *I gradi del sapere*, op. cit., p. 365)

«La filosofia speculativa considera l'uomo e l'esistenza umana dal punto di vista non delle condizioni storiche, ma delle strutture e delle necessità intelleggibili, dell'essenze da conoscere... Al contrario la filosofia pratica considera l'uomo e l'esistenza umana dal punto di vista concreto e storico che li conduce al loro fine, dal punto di vista degli atti umani da porsi nell'essere, *hic et nunc*, conformemente alle loro regole. Sia l'uno che l'altro, il sapere speculativo e il sapere pratico, differiscono caratteristicamente fin dall'origine: il primo si innalza verso l'intemporale attraverso i tre momenti di rappresentazione astrattiva; il secondo ridiscende verso il temporale secondo un flusso continuo di pensiero che, dopo un momento in cui lo speculativo si mescola ancora con il pratico, e che è la filosofia pratica stessa, non si arresta che ad un ultimo momento tutto pratico, che è il giudizio prudenziale». J. MARITAIN, *Scienza e saggezza*, trad. di P. Viotto, Borla, Torino 1980, pp. 149-150.

INDICE

Prefazione

Introduzione

Parte Prima: *la persona*

CAPITOLO I

- 15 1.1. Il percorso filosofico di Jacques Maritain
- 19 1.2. Maritain antimoderno: contro l'individualismo e il collettivismo
- 23 1.3. Il Personalismo e i Personalisti degli anni '30
- 29 1.4. Breve storia della nozione di persona
- 34 1.5. Ontologia della persona

CAPITOLO II

- 42 2.1. L'antroposofia di Maritain
- 46 2.2. L'antropologia personologica di Maritain come discorso sull'Essere
- 55 2.3. L'Umanesimo Integrale
- 66 2.4. L'«Engagement Chretien» sul secondo piano d'azione
- 86 2.5. La proposta «moderna» di Maritain sulla laicità

Parte seconda : *il diritto*

CAPITOLO III

- 102 3.1. Attualità del diritto naturale
- 109 3.2. Maritain e la ripresa del giusnaturalismo
- 111 3.3. Maritain tra i contemporanei
- 134 3.4. Dalla Legge naturale ai diritti umani
- 190 3.5. Lo statuto epistemologico delle discipline giuridiche
- 204 3.6. La filosofia del diritto sospesa tra l'*agire* e il *fare*
- 211 3.7. Critica di Maritain alla sovranità: il re è *nudo*!
- 219 3.8. Verso quale società?

- 223 Conclusioni

- 231 Bibliografia

Bibliografia

Opere di carattere bibliografico

D. e I. Gallagher, *The Achievement of Jacques and Raissa Maritain. A Bibliography 1906-1961*, Doubleday & Company Inc., New York 1962, pp.256.

D. Gallagher, J.L. Allard, P. Viotto, B. Hubert *Bibliographie sur Jacques et Raissa Maritain*, in “Notes et documents” n. 49/50, mai-décembre 1997, pp.82 Il fascicolo comprende l’elenco dei saggi critici, degli atti dei convegni, dei numeri monografici di riviste pubblicati tra il 1924 e il 1997. E corredato di un indice dei nomi degli autori citati e di un indice tematico. E’ in corso di preparazione un secondo fascicolo che comprenderà tutti i singoli articoli pubblicati nelle riviste.

G. Galeazzi, *Contributo ad una bibliografia critica sull’estetica di Maritain* in “Otto-Novecento” VI, 6, Novembre-dicembre 1982 pp. 127-137.

G. Galeazzi, *Gli studi maritainiani in Italia*, in “Per la filosofia” XV, 44, sett-ott.1998, pp. 77-83.

G. Galeazzi, *Scritti su Maritain politico*, in *Il pensiero politico di J.Maritain*, a cura di G. Galeazzi, Massimo, Milano 1978, pp. 434-451.

G. Galeazzi, *Scritti sulla pedagogia di Maritain* , in “Pedagogia e vita” ottobre-novembre 1982, pp.113-126.

J.L. Allard e P. Germain, *Répertoire bibliographique sur la vie et l’oeuvre de Jacques et Raissa Maritain*, Université d’Ottawa, Ottawa 1994.

P. Viotto, *Bibliografia analitica delle opere maritainiane* in appendice a John Howard Griffin e Yves R. Simon, *Omaggio a Jacques Maritain*, Massimo, Milano 1981, pp.97-94. (Riporta l’indice di ciascun volume).

P. Viotto, *Scritti pedagogici di J. Maritain* , in “Pedagogia e vita” ottobre-novembre 1982, pp.107-112.

P. Viotto, *Scritti politici di J. Maritain*, in *Il pensiero politico di J.Maritain*, a cura di G. Galeazzi, Massimo, Milano 1978, pp. 418-433.

Edizioni delle opere nelle lingue originali

Le opere sono indicate in ordine cronologico secondo la prima edizione in lingua francese o inglese; segue l'indicazione della traduzione in francese o inglese se curata direttamente o indirettamente dall'Autore; viene segnalata anche l'ultima edizione di ciascun volume (a) e le opere postume (b). Seguono le antologie di scritti vari pubblicate a cura di amici e discepoli con l'autorizzazione dell'Autore (c), le corrispondenze (d) e le indicazioni relative alle opere complete (e)

a) I volumi

La philosophie bergsonienne, Rivière, Paris 1917 pp. 447; ed. inglese rivista *Bergsonian Philosophy and Thomism*, Philosophical Library, New York 1955; 5a ed. Téqui Paris 1948 pp. XIX, 383.

Art et scolastique, Librairie de l'Art Catholique, Paris 1920, pp. 188; 5a ed., Desclée de Brouwer, Paris 1965.

Elements de philosophie I Introduction générale à la philosophie, Téqui Paris 1921 pp. 188; 32a ed. presso il medesimo editore 1965.

Théonas, ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1921, pp. 220; 2a. ed. presso il medesimo editore 1925.

Antimoderne, Editions de la Revue des Jeunes, Paris 1922, pp. 247; 2a ed., presso il medesimo editore 1926.

Elements de philosophie II L'ordre des concepts, (I Petite logique), Téqui Paris 1923 pp. 355.

Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1924, pp. 388; 4a ed. Desclée de Brouwer, Paris 1938.

Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau, Plon, Paris 1925, pp. 284; 2a. ed. riveduta ed aumentata presso il medesimo editore 1930; 5a ed. presso il medesimo editore 1947.

Réponse à Jean Cocteau, Stock, Paris 1926, pp. 71; 2a. ed. presso il medesimo editore con annessa *Lettre à J. Maritain* di J. Cocteau 1964, pp. 147.

Une opinion sur Charles Maurras, Plon, Paris 1926, pp. 75.

Primauté du spirituel, Plon, Paris 1927, pp. 315; 2aed. riveduta ed aumentata presso il medesimo editore; 7a. ed. presso il medesimo editore 1961.

Quelques pages sur Léon Bloy, L'artisan du livre, Paris 1927, pp.49.

Le Docteur Angélique, Hartmann, Paris 1929, pp. 247; 2a ed. Desclée de Brouwer, Paris 1930; 3a ed. modificata in lingua inglese *Saint Thomas Aquinas*, Meridian Books, New York 1958.

Religion et culture, Desclée de Brouwer, Paris 1930, pp. 115; 4a ed. riveduta presso il medesimo editore 1946.

Distinguer pour unir ou les degrés du savoir, Desclée de Brouwer, Paris 1932, pp. 919; 7a ed. riveduta presso il medesimo editore 1963.

Le songe de Descartes, Corréa, Paris 1932, pp. 344; 2a ed. Buchet-Chastel, Paris 1965.

De la philosophie chrétienne, Desclée de Brouwer, Paris 1933, pp. 166;12a ed. presso il medesimo editore 1938.

Du régime temporel et de la liberté, Desclée de Brouwer, Paris 1933, pp. 166;12a ed. presso il medesimo editore 1937.

Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative, Téqui, Paris 1934, pp. 284.

Frontières de la poésie, Rouart, Paris 1935, pp. 226.

La philosophie de la nature, essai critique sur ses frontières et son objet, Téqui, Paris 1935, pp. 146.

Science et sagesse, suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale, Labergerie, Paris 1935, pp.393;

Lettre sur l'indépendance, Desclée de Brouwer, Paris 1935, pp. 66.

Humanisme intégral, Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté, Aubier, Paris 1937, pp. 334; già pubblicato in lingua spagnola *Problemas espirituales y temporales de una nueva*

cristiandad, El Signo, Madrid 1935; 2a ed. riveduta presso il medesimo editore 1947; .ultima ed. Aubier, Paris 1968.

Questions de conscience, Desclée de Brouwer, Paris 1938, pp. 279; 2a. ed. presso il medesimo editore 1939.

Situation de la poésie, Desclée de Brouwer, Paris 1938, pp. 166; 3a. ed. presso il medesimo editore 1964.

Le crépuscule de la civilisation, Editions Les Nouvelles Lettres, Paris 1939, pp.31; 2a. ed. riveduta ed aumentata, Editions de l'Arbre, Montréal 1941; 3a ed. presso il medesimo editore 1944.

Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle, Desclée de Brouwer, Paris 1939, pp. 266; 2a. ed. riveduta ed aumentata, Alsatia, Paris 1956.

De la justice politique, Notes sur la présente guerre, Plon, Paris 1940, pp. 114; 2a. ed. Hartmann, Paris 1945.

A' travers le désastre, Editions de la Maison Française, New York 1941, pp. 149; ed. clandestina, Aux éditions de minuit, Paris 1942; 3a ed. Editions de la Maison Française, New York 1944; 4a ed. Editions des Deux-Rines, Paris 1946.

La pensée de saint Paul, Editions de la Maison Française, New York 1941, pp.252; 2a ed. Correa, Paris 1947.

Les droits de l'homme et la loi naturelle, Editions de la Maison Française, New York 1942, pp. 142; *Rights of Man and the Natural Law*, Scribner's Sons, New York 1943; 4a ed. Hartmann, Paris 1947.

Christianisme et démocratie, Editions de la Maison Française, New York 1943, pp. 92; 3a ed. Hartmann, Paris 1947.

Education at the Crossroads, Yale University Press, New Haven 1943, Oxford University Press, London 1943, pp. 210.

De Bergson à Thomas d'Aquin. Essai de métaphisique et de morale, Editions de la Maison Française, New York 1944, pp. 269; 3a ed. rivista Hartmann, Paris 1947.

Principes d'une politique humaniste, Editions de la Maison Française, New York 1944, pp. 232; 3a ed. Hartmann, Paris 1947; 3a ed. Hartmann, Paris 1945.

A' travers la victoire, Hartmann, Paris 1945, pp. 57.

Messages (1941-1945), Editions de la Maison Française, New York 1945, pp. 221; 2a ed. Hartmann, Paris 1945.

Pour la justice: articles et discours (1940-1945) Editions de la Maison Française, New York 1945, pp. 367.

Cour traité de l'existence et de l'existant, Hartmann, Paris 1947, pp. 239; 2a ed. presso il medesimo editore 1947.

La voie de la paix, Librairie française, Mexico City 1947, pp. 24.

La personne et le bien commun, Desclée de Brouwer, Paris 1947, pp. 93.

Raison et raisons, Egloff, Paris 1948, pp. 358.

La signification de l'athéisme contemporain, Desclée de Brouwer, Paris 1949, pp. 42.

Man and the State, University of Chicago Press 1951, pp. 219; *L'homme et l'Etat*, trad. francese a cura di R. e F. Davril, Presses Universitaires de France, 1953.

Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale, Téqui, Paris 1951, pp. 195; 2a ed. presso il medesimo editore 1964.

Approches de Dieu, Alsatia, Paris 1953, pp.136.

Creative Intuition in Art and Poetry, Pantheon Books, New York 1953, pp.423;

ed francese rivista *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, Desclée de Brouwer, Paris 1966, pp. 415.

Georges Rouault, H. A. Abrams, New York 1954, pp. 74.

On the Philosophy of History, a cura di J. W. Evans, Charles Scribner's Sons, New York 1957, pp. 180; trad. francese a cura di Ch. Journet, *Pour une philosophie de l'histoire*, Editions du Seul, Paris 1959.

Reflections on America, Scribner's Sons, New York 1958, pp.205; *Réflexions sur l'Amérique*, trad. francese a cura di Lecomte de Nouy, Fayard, Paris 1958.

Pour une philosophie de l'éducation, Fayard, Paris 1959 pp. 250;
2a. ed. rivista e modificata , Fayard, Paris 1969 pp. 198.

Le philosophe dans la cité, Alsatia, Paris 1960, pp. 205.

The Responsibility of the Artist, Scribner' Sons, New York 1960;
trad. francese a cura di C. e G. Brazzola, *La responsabilité de l'artiste*, Fayard, Paris 1961.

La philosophie morale. Examen historique et critique des grandes systèmes, Gallimard, Paris 1960, pp. 588.

Dieu et la permission du mal, Desclée de Brouwer, Paris 1963, pp. 82.

Carnet de notes, Desclée de Brouwer, Paris 1965, pp. 430.

Le mystère d'Israel, Desclée de Brouwer, Paris 1965, pp. 184.

Le paysan de la Garonne, Desclée de Brouwer, Paris 1965, pp. 410.

De la grace et de l'humanité de Jésus, Desclée de Brouwer, Paris 1967, pp. 156.

De l'Eglise du Christ. La perdonne de l'église et son personnel,
Desclée de Brouwer, Paris 1970, pp. 310; 2a. ed. riviosta ed
augmentata presso il medesimo editore 1971.

Approches sans entraves, Fayard, Paris 1973, pp. 598

b) Opere postume

Elements de philosophie II, L'ordre des concepts, (I Petite logique), 1987 in OC.II, pp.667-763

Neuf leçons sur la loi naturelle, Soisy, 1950.

L'Europe et l'idée fédérale, Mame, Paris 1993, pp. 184

c) Le antologie

Scholasticism and politics a cura di Mortimer J. Adler, The
Macmillan Company, New York 1940, pp. VIII, 197.

Ransoming the Time a cura di H. Lorin Binsse, Scribner's Sons, New York 1941, pp. XII, 322.

Sort de l'homme, a cura di Ch. Journet, Editions de la Baconnière, Neuchatel 1943.

The social and political Philosophy of J. Maritain a cura di J.W. Evans e L. R. Ward, Scribner's Sons, New York 1955, pp. 348.

The Education of Man: the Educational Philosophy of J. Maritain a cura di Donald e Idella Gallagher, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1962, pp.191.

d) Le corrispondenze

L. Bloy, *Lettres à ses filleuls, Jacques Maritain et Pierre van der Meer de Walcheren*, Stock, Paris 1928, pp. XX-212.

J. Maritain - Ch. Peguy, *Correspondance 1901+1911*, a cura di A Martin, Amitié Charles Péguy, Paris 1972, pp.71 (trad.it *Corrispondenza Péguy-Maritain* a cura di B. Razzotti, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli 1995, pp. 130).

J. Maritain - E. Mounier, *Correspondance 1929-1939* a cura di J. Petit, Editions du Seuil, Paris 1973, pp. 208 (trad.it. *Maritain-Mounier corrispondenza*, Morcelliana, Brescia 1976, pp.223).

L. Stroobants, *Discussion sur l'intelligence: correspondance M. Blondel J. Maritain*, Université de Louvain, Louvain 1977, pp. 150.

J. Maritain-J. Green, *Une grande amitié,1926-1972*, a cura di H. Bars e E. Jourdan, Plon, Paris 1979 pp.222, nuova edizione Gallimard, Paris 1982, pp.345 (trad..ingl.*The Story of Two Souls: The Correspondance of J.Maritain and J.Green* a cura di B. Doering, Fordham University Press, New York 1988.

Trois lettres Simon Weil-J.Maritain in "Notes et Documents" n. 9-10, Janvier-Juin 1985, pp. 112-117.

Correspondance entre j. Maritain et le général de Gaulle in "Cahiers Jacques Maritain" n. 16-17, avril 1988, pp. 59-78.

Memorias 1911-1934 y correspondentia: Gabriela Mistral y J. Maritain, a cura di E. Frei, Edicion Planeta, Santiago 1989, pp. 221.

E. Gilson - J.Maritain, *Correspondance 1923-1971* a cura di G. Prouvost, Vrin, Paris 1991, pp. 300.

Exiles & Fugitives; Letters J. & R. Maritain, Allen Tate & Caroline Gordon a cura J. Dunaway, Presse Louisiana State University, 1992.

Correspondance J. Maritain - H. Bars in “Cahiers Jacques Maritain” n. 24, Juin 1992, pp. 13-60.

Lettres d’Edith Stein aux Maritain in “Cahiers Jacques Maritain” n. 25, décembre 1992, pp. 31-44.

J.Maritain- J. Cocteau, *Correspondance 1923-1963*, a cura di M. Bressolette e P. Glaudes, Gallimard, Paris 1993, pp.365.

The Philosopher and the Provicateur; The Correspondance of J.Maritain and Saul Alinsky, a cura di B. Doering, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994,pp.118.

Correspondance Th. Haecher - J. Maritain in “Cahiers Jacques Maritain” n. 31, décembre 1995, pp. 23-40.

J.Maritain - Charles Journet: *Correspondance, 1920-1973*, Editions Universitaires Fribourg - Editions Saint-Paul, Paris, in 6 tomi vol I (1920-1929) 1996; vol. II (1930-1939) 1997; vol. III (1940-1949) 1998 .

Péguy au porche de l’Eglise: correspondance J. Maritain - L. Baillet, Les éditions du Cerf, Paris 1997, pp. 256.

Correspondance de B et G. Fondane avec J et R. Maritain, Editions Méditerranée,, Paris 1997, pp.224.

M. Jacob - J. Maritain *Correspondance, 1924-1935* a cura di S. Guena, Université de Brest, Brest 1999 pp. 106.

e) Opere complete

E' stata pubblicata in lingua francese l'edizione definitiva delle opere di Raissa e Jacques Maritain a cura di Jean-Marie Allion, Maurice Hany, Dominique et René Mougel, Michel Nurdin, Heinz R. Schmitz in XV volumi: *Oeuvres Complètes*, Editions Universitaires Fribourg-Editions Saint Paul Paris 1986-1995. I volumi XIV e XV comprendono gli scritti di Raissa Maritain. L'opera, per disposizione testamentaria dell'Autore, segue l'ordine cronologico della pubblicazione delle opere alla data della prima edizione, ma riporta il testo dell'ultima edizione, per cui non sono riportate tutte le varianti che il testo ha subito. E' in corso di preparazione il XVI volume con diversi scritti inediti. Sono già stati pubblicati due volumi della edizione delle opere complete in lingua inglese, prevista in XX volumi, a cura di Ralph McNerny, Frederick Crosson, Bernard Doering: *The Collected Works of Jacques Maritain*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana). Data la vastità dell'opera maritainiana, per facilitarne la consultazione, alcuni discepoli hanno provveduto a preparare delle antologie sistematiche, tra le quali sono da ricordare:

H. Bars, *Oeuvres choisies*, Desclée de Brouwer, Paris 19***

Ch. Blanchet, *Maritain en toute liberté: pages choisies*, Cerf, Paris 1997, pp. 450.

Dal 1981 i *Cahiers Jacques Maritain*, fondati da Henry Bars e Heinz Schmitz come pubblicazione periodica del "Cercle d'Etudes Jacques et Raissa Maritain" (21 Rue de la Division-Leclerc, Kolbsheim 67120 Molsheim, Francia), sono uno strumento prezioso di consultazione, perché i collaboratori, continuando la ricerca e lo studio sull'opera maritainiana forniscono agli studiosi testi inediti, corrispondenze varie, saggi critici, notizie bibliografiche.

Traduzioni delle opere in lingua italiana

Sia i volumi che le antologie sono indicate in ordine cronologico secondo la prima edizione italiana; viene segnalata anche l'ultima edizione, e le edizioni che presentano varianti o postfazioni.

a) volumi

Elementi di filosofia I: Introduzione alla filosofia, trad. di A. Coiazzi SEI, Torino 1921, pp.210*; trad. di Giulio Cusiano, Postfazione di P. Viotto, pp. 243-261, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1981, pp.289; trad. di G. Cusiano, Introduzione di P. Viotto, Massimo, Milano 1988, pp. 208.

Tre riformatori: Lutero, Cartesio, Rousseau, trad. e introduzione di Giovan Battista Montini, di Giovan Battista Montini, Morcelliana, Brescia 1928, PP. 284; nuova edizione trad. di Giovan Battista Montini, introduzione di A. Pavan Morcelliana, Brescia 1967, pp. 262.

Primato dello spirituale, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1929, pp. 154; La Cardinal Ferrari, Milano 1928; trad. di G. Dore, prefazione di G. Campanini, Logos, Roma 1980, .284

Il dottore Angelico: S.Tommaso d'Aquino, trad. di C. Bo, Cantagalli, Siena 1936.

Religione e cultura, Guanda, Bologna 1938; trad. di L. Castiglioni, introduzione di A. Pavan, Morcelliana, Brescia 1966, p. 64.

Umanesimo Integrato, trad. di G. Dore, Studium, Roma 1946; nuova edizione trad. di G. Dore presentazione di P. Viotto, Borla, Torino 1962, pp.328, IV edizione con nuova presentazione di P. Viotto, Borla, Torino 1969; Borla, Roma 1982, pp. 336.

Da Bergson a Tommaso d'Aquino, trad. di R. Bartolozzi, Mondadori, Milano 1946 nuova edizione con introduzione di V. Possenti, Vita e Pensiero, Milano 1980, pp.270.

L'educazione al bivio, Introduzione di A. Agazzi, La Scuola, Brescia 1949, pp. 165; 18a ed presso il medesimo editore con un' appendice a cura di P. Viotto, 1975, pp. 187; 20a ed presso il medesimo editore, 1992.

Il significato dell'ateismo contemporaneo, trad. di T. Minelli, Morcelliana, Brescia 1950, pp. 51.

Attraverso il disastro, trad. di V. Lilli, Capriotti, Roma 1951, pp. 150.

I diritti dell'uomo e la legge naturale, trad. di G. Usellini, Comunità, Milano 1953, nuova edizione con introduzione di V. Possenti, Vita e Pensiero, Milano 1977; nuova edizione integrata presso il medesimo editore, 1991, pp. 192.

L'Uomo e lo Stato, trad. di A. Falchetti, Vita e Pensiero, Milano 1953, pp. 262; nuova edizione presso il medesimo editore trad. di L. Frattini, introduzione di V. Possenti, 1982; 5a. ed. presso il medesimo editore 1992, pp. XCIV-312.

Cristianesimo e democrazia, trad. di L. Frapiselli, Comunità, Milano 1953; nuova edizione con introduzione di G. Lazzati, Vita e Pensiero, Milano 1977; pp. XII-115.

L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia, trad. dell'edizione in lingua inglese di C. Bussola e G. Tansini, Morcelliana, Brescia 1957, pp. 453; trad. dell'edizione in lingua francese di M. Ivaldo, Morcelliana, Brescia 1983.

Risposta a Jean Cocteau, trad. di G. Martorelli, OET, Roma 1958, successive edizioni *I contadini del cielo: Cocteau e Maritain*, La Locusta, Vicenza 1978, Passigli, Firenze 1988.

Riflessioni sull'America, trad. di A. Barbieri, Morcelliana, Brescia 1960; pp. 154, 2a. ed. presso il medesimo editore 1974, pp. 158.

L'educazione della persona, trad. e introduzione di P. Viotto, La Scuola, Brescia 1962, pp. 124; 8a ed. presso il medesimo editore 1985.

La fine del machiavellismo, La Locusta, Vicenza 1962, pp. 80.

Scienza e saggezza, trad. e presentazione di P. Viotto, di Piero Viotto, Borla, Torino 1963, pp. 174; Borla, Roma 1985.

Il pensiero di s. Paolo, trad. e presentazione di P. Viotto, Borla, Torino 1964, pp. XXIX-200.

Il mistero di Israele, trad. di A. M. Pavan, Morcelliana, Brescia 1964, pp.186; nuova edizione con introduzione di V. Possenti, Massimo, Milano 1992.

Amore e amicizia, trad. di A. Pavan, Morcelliana, Brescia 1964, pp. 62.

Per una filosofia della storia, trad. di E. Maccagnolo, Morcelliana, Brescia 1967, pp. 142.

Della grazia e della umanità di Gesù, trad. di C. Tosana, Morcelliana, Brescia 1967, pp.140.

Ricordi e appunti, Trad. di B. Tibiletti, Morcelliana, Brescia 1967, pp.448.

Per una politica più umana, trad. di A. Pavan, Morcelliana, Brescia, 1968, pp.158.

Strutture politiche e libertà, trad. e Introduzione di A. Pavan, , Morcelliana, Brescia,1968, pp.178.

Alla ricerca di Dio, trad. di M. Mazzolani, Ed. Paoline Roma 1968, pp. 117; nuova edizione integrata *Ateismo e ricerca di Dio*, trad. di M. Barattini, Massimo Milano 1981.

Il contadino della Garonna, trad. di B. Tibiletti, Morcelliana Brescia 1969, pp. 414; 6a. presso il medesimo editore 1975.

La filosofia morale - Esame storico critico dei grandi sistemi, trad. A. Pavan, Morcelliana, Brescia 1971, pp. 588; 2a ed. presso il medesimo editore con indice dei nomi citati 1999.

Dio e la permissione del male, trad. di A. Ceccato, Morcelliana, Brescia 1971 pp.104, 5a. presso il medesimo editore 1995.

La Chiesa del Cristo - La persona della Chiesa e il suo personale, trad. di M. Mazzolani, Morcelliana, Brescia 1971, pp.280.

Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente, trad. di L. Vigone, Morcelliana, Brescia 1973, pp.114.

La persona e il bene comune, trad. di M. Mazzolani, Morcelliana, Brescia 1973, pp 64.

La responsabilità dell'artista, trad. delle Suore Benedettine di s.Magno, Morcelliana, Brescia 1973, pp.87.

Riflessioni sull'America, trad. di A. Barbieri, Morcelliana, Brescia 1960; pp.154, 2a. ed. presso il medesimo editore 1974, pp. 158

Distinguere per unire - I gradi del sapere, trad. di E. Maccagnolo, Morcelliana, Brescia 1974, pp.570.

La filosofia della natura, tra. di Irma de Pretto, Morcelliana, Brescia 1974, pp. 128.

Il filosofo nella società, trad. di A. Ceccato, introduzione di A. Pavan Morcelliana, Brescia 1976, pp XL-134.

Approches sans entraves - Scritti di filosofa cristiana, trad. di Gaspare Mura vol. **I** Città Nuova, Roma 1977, pp.320, trad. di P. Nepi e M. Ivaldo vol. **II** Città Nuova, Roma 1978, pp. 406.

Sulla filosofia cristiana, trad. di L. Frattini, introduzione di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1978, pp.142.

Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione trad. di L. Vigone, Morcelliana Brescia 1978, pp.228.

Il crepuscolo della civiltà, introduzione di G. Campanini, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 169-197.

Antimoderno, trad. di Oreste Orlandi, Premessa di L. Castiglione, Logos, Roma 1979, pp.257.

Situazione della poesia trad. di M. Mazzolani, Morcelliana, Brescia 1979, pp. 90.

Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale, trad. di L. Frattini, introduzione di V. Possenti, Vita e Pensiero, Milano 1979, pp.. 263; nuova edizione, Massimo, Milano 1996.

Arte e scolastica, Morcelliana, Brescia 1980, pp.195.

Questioni di coscienza, trad. di L. Frattini, Introduzione di V. Possenti, Vita e pensiero, Milano 1980, pp.282.

Sette lezioni sull'essere e sui primi principi della ragione speculativa, trad. it. di L. Frattini, M. Bracchi, M. Inzerillo, introduzione di V. Possenti, Massimo, Milano 1981.

Frontiere della poesia, trad. di G. Stella, Morcelliana, Brescia 1981, p.131.

Théonas, dialoghi tra un sapiente e due filosofi su argomenti di diversa attualità, trad. di L. Frattini, Vita e Pensiero, Milano 1982, Introduzione di A. Gnemmi, pp.149.

Ragione e ragioni, trad. di L. Frattini, introduzione di V. Possenti, Vita e Pensiero, Milano 1982, pp. XXXI-287.

Georges Rouault, trad e introuzione Giancarlo Galeazzi, La Locusta, Vicenza 1985, pp. 82.

Nove lezioni sulla legge naturale, trad. e introduzione di Francesco Viola, Jaca Book, Milano 1985, pp. 202.

Riflessioni sull'intelligenza, trad. di L Frattini, introduzione di V Possenti, Massimo, Milano 1987, pp. 280.

Elementi di filosofia II: Logica minore, trad. di Giulio Cusiano e M. D'Avenia, Presentazione di J. J. Sanguineti, Massimo, Milano 1990, pp. 316.

b) Le antologie

*Azione e contemplazione*₂, a cura di G. Barra, Gribaudo, Torino 1961, pp. 175.

*Antologia del pensiero filosofico e pedagogico*₂, a cura di G. Morra Forum, Rimini 1967, pp. 248.

Il pensiero politico, a cura di M. Vannini, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 168.

La persona umana e l'impegno nella storia, a cura di G. Galeazzi, La Locusta, Vicenza 1977, pp. 100.

La conquista della libertà, a cura di P. Viotto, La Scuola, Brescia 1977, pp.XXXIX -180, 1981 2a, 1989 3a.

Scritti e manifesti politici 1933-1939 a cura di G. Campanini, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 232.

Contemplazione e spiritualità a cura di G. Giancarlo Galeazzi, A.V.E., Roma 1978, pp.182

Pluralismo e collaborazione nella società democratica, Edizioni Cinque Lune, Roma 1979, pp. 247.

Contemplazione evangelica e storia a cura di V. Possenti, Gribaudi, Torino 1981, pp. 126.

Pregare con Raissa e Jacques Maritain, a cura di G. Galeazzi, Dall'Oglio, Milano 1984, pp. 228.

Sulla filosofia della biologia, a cura di G. Agostinis, Istituto Marchigiano J.Maritain, Ancona 1984, pp. 130.

Per un umanesimo cristiano a cura di G. Galeazzi, Edizioni Messaggero, Padova 1984, pp. 246.

Persona, società, educazione in J. Maritain a cura di G. Galeazzi, Massimo, Milano 1985, pp. 400.

Georges Rouault, a cura di G. Galeazzi La Locusta, Vicenza, 1985, pp.80.

Matrimonio, amore e amicizia a cura di G. Galeazzi, Ancora, Milano 1989, pp. 134.

Il pellegrino dell'Assoluto, scritti su L. Bloy, Città Nuova, Roma 1994, pp. 120.

Studi critici generali

G. B. Phelan, *Jacques Maritain*, Sheed and Ward, New York, 1937 pp. 57.

A. Fernandes, *J. Maritain as sombras da sua obra*, Recife (Brasile) 1941, pp. 242.

Estudos sobre J. Maritain, Tradição Editou, Recife 1944, pp. 126.

G. Dal Mazaro, *Jacques Maritain: la filosofia contro le filosofie* Istituto Bibliografico, Roma, 1945, pp. 197.

AA.VV., *Jacques Maritain*, Livraria Agir, Rio de Janeiro 1946, pp. 292

J. Meinvielle, *De Lamennais à Maritain*, Ed. Nuestro Tiempo, Buenos Aires 1945, pp. 389; nuova ed. Nachdr.

Buenos Aires 1968, pp. 384 (tr. fr. *De Lamennais à Maritain*, La Cité Catholique, Paris, 1956, pp. 312; tr. it. *Il cedimento dei cattolici al liberalismo*, Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma 1991, pp. 278).

J. Meinvielle, *Crítica de la Concepción de Maritain sobre la persona humana*, Ed. Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1948, pp. 385.

J. Castillo Velasco, *En defensa de Maritain*, Política y Espiritu, Santiago del Chile, 1949, pp. 125.

J. P. Lopez, *El mito de Maritain*, Publicaciones Espanolas, Madrid, 1951, pp. 106.

A. Arostegui, *Una conjura española contra Maritain*, Ediciones S.E.U., Granada 1952, pp. 160.

N. Padellaro, *Jacques Maritain.*, La Scuola, Brescia, 1953, pp. 155.

A. C. Fecher, *The philosophy of Jacques Maritain*, Newman Press, Westminster (Maryland), 1953, pp. 361; nuova ed. 1953.

J. Croteau, *Les fondaments thomistes du personalisme de Maritain*, Editions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1955, pp. 267.

P. Viotto, *Jacques Maritain*, La Scuola, Brescia, 1957, pp. 158; quinta edizione 1976.

Jacques Maritain, a cura di E. Borne, Edizione Cinque Lune, Roma, 1958, pp. 317.

H. Bars, *Maritain en notre temps*, Grasset, Paris, 1959, pp. 397; tr. catalana *Maritain en neutros días*, Editorial Etela, Barcelona 1962, pp. 420.

E. Braun, *Peut-on parler d'existentialisme thomiste?*, "Archives de philosophie" 2, 1959, pp. 221-226; 4, 1959, pp. 527-565.

L.F. Almeida Sampaio, *L'intuición dans la philosophie de J. Maritain*, Vrin, Paris, 1963; tr. brasiliana *A intuição na*

filosofia de J. Maritain, Mineo, San Paolo del Brasile 1963,
Ediciones Loyola, San Paolo del Brasile 1997.

T. Mrowczynski, *Perspnalizm Maritaina i wspolczesma mysl katolicka*, Wiedza, Varsavia 1964, pp. 284.

G. Thayil e J. Madathiparampil, *Maritain Jeevithavum Chinthayum*, S.H. League, Alwaye North (India) 1964, pp. 144.

Jacques Maritain, a cura di A. Pavan, Morcelliana, Brescia, 1967, pp. 320.

E. Biagioni, *Jacques Maritain*, Ciranna, Roma, 1968, pp. 126.

F. Riccio, *Maritain umano e metafisico*, Celebes, Trapani, 1968, pp. 230.

G. Garofalo, *Jacques Maritain*, Resta, Bari 1969, pp. 112.

G. Zappone, *L'ultimo Maritain*, La Nuova Cultura Editrice, Napoli, 1969, pp. 166.

A.Pavan, *La formazione del pensiero di J. Maritain*, Gregoriana, Padova, 1967, pp. 318; ed. aggiornata, 1985, pp. 348.

G. Barbiellini Amidei, *Dopo Maritain*, Borla, Torino, 1967, pp. 144.

J. Miclea, *Jacques Maritain dans la pensée roumaine d'entre les deux guerres*, "La pensée catholique", 132, 1971, pp. 55-64.

J. L. Dieska, *Faith and Reason in the Life and Philosophy of Jacques Maritain*, "The University of Dayton Review", vol. 9, n. 2, 1972, pp. 87-101.

R. Dennehy, *Maritain's Theory of Subsistence. The Basis of His "Existentialism"*, "The Thomist", 3, 1975, pp. 542-574.

C. Journet, *J. Maritain, l'homme, le penseur, le chrétien*, "Nova et vetera", 1, 1975, pp. 2-18.

O. Lacombe, *J. Maritain et la philosophie de l'etre*, "Les etudes philosophiques", 1, 1975, pp. 69-78.

J. Daujat, *Maritain un maître pour notre temps*, Tequi, Paris, 1978,, pp. 240; tr. spagnola *Un maestro por la neustra època*, Dimensiones, Caracas 1981, pp. 200.

C. Scarcella, *Il pensiero di J. Maritain*, Lacaïta, Manduria 1978, pp. 392.

J. M. Dunaway, *Jacques Maritain*, Twayne Publishers, Boston, 1978, pp. 176.

Y. Floucat, *La philosophie de Jacques Maritain*, "Revue thomiste",. LXXVIII, 1978, pp. 226-269.

J. Maritain, e la società contemporanea, a cura di R. Papini, Editrice Massimo, Milano, 1978, pp. 485.

Storia e cristianesimo in J. Maritain, a cura di V. Possenti, Massimo, Milano 1979, pp. 272.

Maritain e Marx: la critica del marxismo in Maritain, a cura di V. Possenti, Massimo, Milano, 1978; ed. ampliata 1979, pp. 256; tr. spagnola, *Maritain y el marxismo*, Cedral, Bogotá 1980 pp. 260.

P. Nguyen Van Tai, *De l'antimoderne à l'humanisme intégral*, Università Urbaniana, Roma 1980, pp. 340.

Jacques Maritain oggi, a cura di V. Possenti, Vita e Pensiero, Milano, 1983, pp. 584.

J. Maritain: pensador e Homen de Accao, a cura di J. M. da Cruz Pontes, Instituto Amaro da Costa, Lisbona, 1983, pp. 150.

V. Possenti, *Una filosofia per la transizione: metafisica persona e politica in J. Maritain*, Massimo, Milano, 1984, pp. 288.

J. Maritain protagonista del XX secolo, a cura di R. Carmagnani e P. Rizzuto, Massimo, Milano, 1984, pp. 318.

J. Maritain: philosophe dans la cité, A philosopher in the World, a cura di J.-L. Allard, Editions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1985, pp.450.

Conoscere Maritain a cura di G. Galeazzi, Istituto Marchigiano Maritain, Ancona 1985, pp. 142.

J. Maritain e il pensiero contemporaneo a cura di M.L. Buscemi e R.P. Rizzuto, Massimo, Milano, 1985, pp. 256.

J.R. Barca e D. Barcala, *El pensamiento de J. Maritain*, Concel, Madrid 1987, pp. 248; nuova ed. 1988.

Understanding Maritain, philosopher and friend a cura di D. W. Hudson e J. Mancini, Mercer University Press, Macon, (Georgia), 1987.

F. Moreno Valencia, *Actualidad de J. Maritain*, Marraci, Santiago del Cile 1987, pp. 172.

A. Ponsati, *Maritain, la confrontaciòn*, Ifedec, Caracas, 1987, pp. 184.

G. Visconti, *Maritain oggi - "Divus Thomas"*, 1, 1988, pp. 96-115; 4, 1988, pp. 426-464.

From Twilight to Dawn: The Culktural Vision of J. Maritain, a cura di P.A. Redpath, University of Notre Dame, Notre Dame 1990 pp. 318.

M. Zito, *Gli anni di Meudon*, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1990, pp. 124.

O. Lacombe, *Jacques Maritain: la générosité de l'intelligence*, Téqui, Paris, 1991, pp.161.

J. Maritain et ses contemporaines, a cura di B. Hubert e Y. Floucat, Declée, Paris, 1991, 406.

G. Prouvost, *La phylosophie dans la foi selon Jacques Maritain*, Téqui, Paris, 1991, pp.230.

C. Romano, *J. Maritain, protagonista del nostro tempo*, Editoriale Agire, Salerno 1991, pp. 93.

S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Uniwersytetu Lubelskiego, Lublino 1992, pp. 164.

P. Nickl, *J.Maritain. Eine Einfuhrung in Leben und Werk*, F.Schoningh, Paderborn 1992, pp.176.

J. Maritain prekursor soborowego humanizmu, a cura di S. Kowalczyka, Uniwersytetu Lubelskiego, Lublino 1992, pp. 300.

I. Mancini *Come leggere Maritain*, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 58.

Cuatro dimensiones del humanismo, a cura dell'Instituto J. Maritain, Santiago del Chile 1994, pp. 177.

J. Maritain and the Jews, a cura R. Royal, University of Notre Dame, Notre Dame 1994 pp. 288.

L. Grassi, *Jacques Maritain*, Edizioni Cultura, Fiesole 1993, pp. 240.

Ph. Chenaux, *Paul VI et Maritain, les rapports du Montinianisme et du Maritanisme*, Studium, Roma 1994, pp. 122.

V. Galati, *J. Maritain verso la società non violenta*. Centro Sturzo, Palermo 1994, pp. 128.

Y. Ishiwaki, *Shinpi to no goitsu o motomete: J. Maritain*, Rupert, Tokio 1994, pp. 312.

J. Maritain face à la modernité, a cura di M. Bressolette, Presses Univeritaires du Mirail, Toulouse 1995, pp. 320.

Presença de Maritain, a cura di L. Pussoli, Editora Ltr. San Paolo del Brasile 1995, pp. 174.

J.L. Barré, *Jacques et Raissa Maritain: biographies croisées*, Stock., Paris 1995, pp. 660.

J. Maritain tomista humanizmus, a cura di A.M. Tudományos, Akademia Szabolcs-Szatmar-Bereg, Nyiregyhaza (Ungheria) 1996, pp. 68.

Y. Floucat, *J. Maritain ou la fidélité à l'Éternel*, Fac, Paris 1996, pp. 272.

J. Maritain, riflessioni su una fortuna, a cura di L. Malusa e A. Campodonico, Angeli, Milano 1996, pp. 160.

C. A. Scarponi, *La filosofia de la cultura en J. Maritain*, Ediciones Universidad Catolica Argentina, Buenos Aires 1996, pp. 880.

Postmodernism and Christian Philosophy, a cura di P. Dougherty, The Catholic University Press, Washington 1997, pp. 300.

J. Maritain en Europe, la réception de sa pensée, a cura di B. Hubert, Beauchesne, Paris 1996, pp.328.

G. Galeazzi, *J. Maritain un filosofo per il nostro tempo*, Istituto europeo di cultura germanica, Ancona 1995, pp. 232.

Studi particolari

a) Epistemologia

F. Renoirte, *La philosophie des sciences selon M. Maritain*, "Revue neoscholastique de philosophie", XXXV, 1933, pp. 96-106.

A. D. Sertillanges, *De la philosophie chretienne*, "La vie intellectuelle", 5, 1933, pp. 9-20.

T. Deman , *Sur l'organisation du savoir moral*, "Revue des sciences philosophiques et theologiques", n. 23, 1934, pp. 258-280.

E. Kilzer, *La philosophie des sciences de M. Maritain*, "Revue neoscholastique de philosophie", XXXVII,1934 pp. 466-468.

S. Ramirez, *Sur l'organisation du savoir moral*, "Bulletin Thomiste", n. 4, 1935 pp. 423-432.

Y. R. Simon, *Maritain's Philosophy of the Sciences*, "The Thomist", 1,1943, pp. 85-102.

E M. Labourdette., *Connaissance pratique et savoir moral en Jacques Maritain*, "Revue thomiste", 1-2, 1948, pp. 142-179.

N. M.Loss, *Filosofia naturale e scienze empiriche nel pensiero di s Maritain*, dans "Salesianum",. 1, 1950, pp. 96-125.

A. H. Winsnes, *Jacques Maritain: en studie i Kristen filosofi*, H. Aschehoug and Co., Oslo, 1957, pp. 287; tr. it. *Jacques*

- Maritain saggio di filosofia cristiana*, SEI, Torino, 1960, pp. 251.
- J. J. Sikora, *The Scientific Knowledge of Physical Nature*, Desclée, Paris 1966, pp. 168.
- Y. R. Simon, *La philosophie des sciences de J. Maritain*, "Revue philosophique de Louvain", . LXX, 1972, pp. 220-236.
- A. Livi, *J. Maritain e la filosofia cristiana*, "Studi cattolici", n. 144, 1973, pp. 105-112.
- P. Viotto, *Epistemologia pedagogica in J. Maritain*, "Pedagogia e vita", n. 5, 1975, pp. 489-499.
- A. Leonarduzzi, *La psicoanalisi nel giudizio di Maritain*, "Pedagogia e vita", 2, 1975-76, pp. 167-174.
- V. Lacirignola, *Filosofia e scienze nell'itinerario filosofico di J. Maritain*, "Notes et documents", n. 13, 1978, pp. 23-26.
- The degrees of knowledge*, a cura di A. Simon, Christian Board of Publication, St-Louis (Missouri), 1981, pp. 238.
- E. Gilson, *Una sagesse rédemptrice*, "Notes et documents", n. 27, 1982, pp. 44-45.
- Filosofia e scienze della natura in Maritain*, a cura di E. Garulli, Massimo, Milano, 1983, pp. 286.
- J. Maritain e la liberazione dell'intelligenza*, a cura di P. Nepi, Morcelliana, Brescia, 1983, pp. 174.
- R. Dennehy, *Understanding Maritain: His Epistemological Doctrine of Judgement and His Metaphysical Doctrine of the Subject*, "Notes et documents", nouvelle n. 7, 1984, pp. 123-143.
- S. Agostinis, *Gli scritti di Maritain sulla filosofia della biologia*, Istituto Marchigiano Maritain, Ancona 1984, pp. 130.
- G. Fidelibus, *Realismo critico e critica della conoscenza nella filosofia di J. Maritain*, "Sapienza", 1, 1984, pp. 3-28.
- S. L. Jaki, *Maritain and Science*, "The New Scholasticism", . LVIII, 1984, pp. 267-292.

L. Begnozzi, *La filosofia cristiana secondo J. Maritain*, "Sapienza", 3, 1988, pp. 293-298.

R. Mougel, *Recherches de J. Maritain en épistémologie existentielle*, "Cahiers Jacques Maritain", 20, 1990, pp. 19-22.

P. Viotto, *La scienza pratica nel realismo esistenziale di Maritain*, "Per la filosofia", 23, 1991, pp. 110-119.

B. Razzotti, *Maritain: scienza e sapienza*, Edizioni Vivere, Roma 1992, pp. 176.

P. Viotto, *L'influenza di 'L'educazione al bivio' nella cultura pedagogica italiana*, "Itinerari", 2, 1995, pp. 113-128.

J. M. Burgos, *La inteligencia etica en J. Maritain*, Lang, Berna 1995, pp. 240.

b) Ontologia

M. F. Daly, *Natural Knowledge of God in the Philosophy of Maritain*, Officium Libri Catholici, Roma, 1966, pp. 139.

J. J. Sikora, *The christian intellect and the mystery of being. Reflections of a Maritain thomist*, Nijhoff, L'Aia (Olanda) 1966, pp. 190.

J. Reiter, *Intuition und Transzendenz. Die ontologische Struktur der Gotteslehre bei J. Maritain*, Pstet, Munchen 1967, pp. 230.

A. Gnemmi, *Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in J. Maritain*. "Rivista di filosofia neo-scolastica", LXIV, n. 2, 1972, pp. 288-311; n. 3, 1972, pp. 485-517.

J. De Finance, *Le basi metafisiche del pensiero di Maritain*, "La civiltà cattolica", 3203, 1983, pp. 431-443.

J.C. Cahalan, *Causal Realism*, University Press of America, New York-London 1985, pp. 506.

Y. Floucat, *Réflexions sur la subjectivité morale en ses fondements métaphysiques*, "Revue thomiste", LXXXVI, 1986, pp. 181-209; 576-593.

M. Lorenzini, *Analoga e conoscenza di Dio in J. Maritain*, "Sapienza", 1, 1986, pp. 39-73.

Jacques Maritain: the man and his metaphysics, a cura di F. X. Knasas, American Maritain Association, Mishawaka, Indiana, 1988, pp. 280.

R. Mougel, *Une interpretation de la métaphisique de J. Maritain*, "Cahiers Jacques Maritain", 24, 1992, pp. 64-67.

G. Brazzola, *L'intuition de l'être, une questione disputée*, "Nova et vetera", 2, 1993, pp. 125-127.

J. Arraj, *Mysticism, Metaphysics and Maritain*, Inner Growth Book, Chiloquin (Usa) 1993, pp. 192.

Y. Floucat, *L'intuition de l'être et l'entrée en métaphisique selon J. Maritain*, "Nova et vetera", n. 2, 1993, pp. 107-124.

J. Maritain e la filosofia dell'essere, a cura di V. Possenti, Io Cardo Editore, Venezia 1996, pp. 160.

T. Michalek, *J. Maritana antropologiczna argumentacja istnienia boga*, Uniwersytetu Lubelskiego, Lublino 1996, pp. 304.

c) Etica

P. Piovani, *J. Maritain di fronte ai grandi sistemi della filosofia morale*, "Atti dell'Accademia Pontaniana", vol. X, 1961, pp. 1-19.

G. Marquinez Argote, *El si y el no de la filosofia moral cristiana: esposition y critica de una teoria de J. Maritain*, Studium, Madrid, 1964, pp. 260.

G. Morra, *Il fondamento teologico della morale nel pensiero di J. Maritain*, "Ethica", 4, 1965 pp. 49-73.

F. C. Arruda, *Considerações sobre a filosofia moral de Jacques Maritain*, "Revista Brasileira de Filosofia", 17, 1968, pp. 311-322.

C. Clerico, *Dottrina di Maritain sulla morale come scienza pratica*, Edizioni Paoline, Modena 1968, pp. 78.

M. Lettierio, *La filosofia morale di J. Maritain*, "Divus Thomas", n. 2, 1974, pp. 199-205.

S. Mosso, *Fede, storia e morale. Saggio sulla filosofia morale di J. Maritain*, Massimo, Milano, 1979, pp. 268

D. Composta, *Reflexiones sobre la filosofia moral de J. Maritain*, "Ethos10-11, 1982, pp. 71-84.

P. Viotto., *La legge morale in Maritain*, "Argomenti", 4-5, 1982, pp. 1-38.

S. Arrieta, *Elementos de la filosofia moral de J. Maritain* "Revista de filosofia de la Universidad de Costa Rica",.53, 1983 , pp. 39-61.

G. Chalmeta, *Intuicion estetica e intuicion etica en J. Maritain*, "Anuario filosofico", 2, 1987, pp. 139-147.

P. Chung In Sang, *La persona umana in Maritain; dinamica della personalità morale*, Academia Alphonsiana, Roma 1988, pp. 188.

G. Chalmeta, *J. Maritain: el elemento gnoseològico en la constitucion de la ley moral natural*, Università Urbaniana, Roma 1989, pp. 124.

Freedom in the modern world: J. Maritain, Yves R. Simon, Mortimer J. Adler, a cura di M. D. Torre, University of Notre Dame, Notre Dame1989, pp. 289.

P. Viotto, *Scienze umane, etica e impegno educativo*, "Per la filosofia",19, 1990, pp. 56-63.

W. Zuziak, *L'agir humain chez J. Maritain*, Naukowe, Cracovia 1994, pp. 204.

Freedom, Virtue, and the Common Good, a cura di A.O. Simon, University of Notre Dame Presse, Notre Dame 1995, pp.380.

d) Politica

Ch. De Koninck, *De la primauté du bien commun contre les personnaliste*, Editions de l'Université Laval, Montréal 1943, pp.198; tr. spagnola, Cultura Hispanica, Madrid 1952, pp. 198

C. Naudon de la Sotta, *El pensamiento social de Maritain ensayo de filosofia social*, Club de lectores, Santiago del Cile 1948, pp. 126; nuova ed. Editorial del Pacifico, Santiago del Cile 1966, pp.166.

- L. A. Perez, *Estudio de filosofía politico-social*, Santiago del Chile, 1948, pp. 80
- J. P. Lopez, *El mito de Maritain*, Publicaciones Espanolas, Madrid, 1951, pp. 106
- L. Palacios, *El mito de la nueva cristianidad*, Ed. Rialp, Madrid, 1951, pp. 153; terza ed. ampliata 1957.
- J. W. Lapierre, *L'homme et l'Etat selon Jacques Maritain*, "Les Etudes Philosophiques", 1, 1953 pp. 72-79.
- H. Kelsen *Maritain's Philosophy of Democracy*, "Ethics", 1, 1955, pp. 62-67.
- L. Orlandi, *Note critiche alla filosofia sociale di J. Maritain*, "Studia Patavina", 3, 1955, pp. 432-442.
- E. Rossi, *Il pensiero politico di J. Maritain*, Comunità, Milano, 1956, pp. 313.
- G. Campanini, *L'utopia della nuova cristianità - Introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*, Morcelliana, Brescia, 1975, pp. 240.
- A. Montemayor, *Pensamiento Politico de Maritain*, Universidad del Pacifico, Lima, 1975, pp. 210.
- P. Viotto, *L'educazione alla democrazia secondo il pensiero di Jacques Maritain*, "Pedagogia e vita", , n. 2, 1959, pp. 120-132.
- J. W. Evans, *J. Maritain and the Problem of Pluralism in Political Life*, "The Review of Politics", 3, 1960, pp. 307-323.
- Y Jung Hwa, *The foundation of Jacques Maritain's political philosophy*, , University of Florida Press, Gainesville, (Florida) 1960, pp. 65.
- N. Morra, *I cattolici e lo Stato*, Comunità, Milano, 1961, pp. 346
- H. Bars, *La politique selon J. Maritain*, Les éditions ouvrières, Paris 1961, pp. 248; tr. spagnola, *La política según Maritain*, Editorial Nova terra, Barcellona 1963, pp. 242, nuove ed. 1966, 1969, 1976; tr. italiana *Il pensiero politico di J. Maritain*, Morcelliana, Brescia, 1965, pp. 273.

V. Agosti, *A. Olivetti tra Maritain e Mounier*, "Humanitas", 3, 1961, pp. 228-236.

G. Forni, *La filosofia della storia nel pensiero politico di Jacques Maritain*, Patron, Bologna, 1965, pp. 246.

V. Stella, *Storia e filosofia della storia nel pensiero di Maritain*, "Theorein", n 2, 1966, pp. 111-121.

A. Rossetti, *La filosofia politica di J. Maritain*, Universidad Nacional de Cordoba, Buenos Aires 1966, pp. 68.

F. Martinez Paz, *Maritain politica e ideologia*, Editorial Nahuel, Buenos Aires 1966, pp. 176.

A. Di Giovanni, *L'uomo e la nuova società nella concezione politica di J. Maritain*, D'Auria, Napoli, 1970, pp. 58.

O. de Castro Sarria, *Die politische Lehre von J. Maritain*, Bonecke, Munchen 1971, pp. 380.

G. Peces Barba, *Persona, Sociedad, Estado; pensamiento social y político de Maritain*, Edicusa, Madrid 1972, pp. 320.

Il pensiero politico di Jacques Maritain, a cura di G. Galeazzi, Massimo, Milano, 1974, pp. 404; ed. aggiornata, 1978, pp. 456.

G. De Rosa, *Il pensiero politico di J. Maritain*, "La civiltà cattolica", 2965, 1974, pp. 70-82.

P. Nepi, *Dibattito sulla filosofia politica di Maritain*, "Studium", n. 4, 1975, pp. 571-589.

J. Maritain filosofo della politica, a cura di M. Ivaldo, Ed. Civitas, Roma, 1979, pp. 90.

G. Campanini, *J. Maritain e la scienza politica*, "Humanitas", 4, 1983, pp. 509-527.

Y. Congar, *El origen del poder: un aspecto del pensamiento político de J. Maritain*, "Notas y documentos", 3, 1985, pp. 98-101.

P. Scoppola, *La "nuova cristianità" perduta*, Studium, Roma, 1985, pp. 209; nuova ed. aumentata 1986 pp. 248.

R. Carmagnani e A. Palazzo, *Mediazione culturale e impegno politico in Sturzo e Maritain*, Massimo, Milano, 1985, pp. 256.

J.W. Cooper, *The Theorie of Freedom: J. Maritain and R. Nieburh*, Mercer University Press, Macon (Georgia) 1985, pp. 208.

La questione personalista Mounier e Maritain nel dibattito per un nuovo umanesimo, a cura di A. Danese, Città Nuova Editrice, Roma, 1986, pp. 242.

Filosofia politica e società in J. Maritain, a cura di S. Costantino, Mapograf, Vibo Valentia 1986, pp. 136.

A. Ponsati, *Maritain, tercer proyecto*, Ifedec, Caraca, 1987, pp. 340.

Personalismo e totalitarismi nella crisi degli anni trenta, a cura di E. Ruggeri, Circolo Culturale "Nuova Città", Crema 1987, pp. 150.

J.B. Killoran, *Maritain's Critique of Liberalism*, "Etudes maritainiennes=Maritain Studies", n. 3, 1987, pp. 139-162.

Umanesimo integrale e nuova cristianità, a cura di P. Nepi e G. Galeazzi, Massimo, Milano, 1988, pp. 320.

L'Humanisme intégral de Jacques Maritain, a cura di J.-L. Allard, Editions Saint-Paul, Paris, 1988, pp. 180.

R. Chukwujindu Nwaereka, *Personal and political freedom according to Jacques Maritain. A critical analysis of J. Maritain socio-political philosophy*, Urbanian University Press, Roma, 1989, pp. 183.

Dopo Umanesimo integrale. Dibattiti di ieri, problemi di oggi, a cura di A. Pavan, Marietti, Genova, 1992, pp. 264.

Stato democratico e personalismo, a cura di G. Galeazzi, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 320.

J. Di Joseph, *J. Maritain, and the Moral Foundation of Democracy*, Rowman & Littlefield, Lanham (Maryland) 1996, pp. 176.

e) Filosofia del diritto

C. Naudon de la Sotta, *Maritain, ensayo sobre su filosofia juridica y social*, Universidad de Chile, Santiago del Cile, 1947, pp. 68

G. Zaccaria, *Nota su alcuni riflessi culturali e politici dell'opera di J. Maritain*, "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 3, 1973, pp. 549-554.

F. Viola, *J. Maritain et les problèmes épistemologiques actuels de la science juridique*, "Nova et vetera", 4, 1976, pp. 279-300.

F. Viola *Les droits de l'homme: point de rencontre entre la nouvelle chrétienté et l'humanisme contemporain*, "Nova et vetera", 1, 1982, pp. 4-16.

F. J. Crosson, *Maritain and natural rights*, "The Review of Metaphysics", XXXVI, 1982, pp. 895-912.

A. Scola, *L'alba della dignità dell'uomo. La fondazione dei diritti umani nella filosofia di Maritain*, Jaka Book, Milano 1982, pp. 196.

V. Possenti, *Philosophie du droit et loi naturelle selon J. Maritain*, "Revue thomiste", LXXXIII, 1983, pp. 598-608.

F. Viola, *La conoscenza della legge naturale nel pensiero di J. Maritain*, "Rivista internazionale di filosofia del diritto", LX, 1983, pp. 267-292.

J. Maritain e le scienze sociali, a cura di A. Scivoletto, Angeli, Milano, 1984, pp. 320.

G. Ibanez, *Perdona y derecho en el pensamiento de Berdiaeff, Mounier y Maritain*, Universidad Catolica de Chile, Santiago del Cile 1984, pp. 288.

R. Sugranyes De Franch, *Maritain, Human Rights and the United Nations*, "Notes et documents", 5-6, 1984, pp. 114-123.

R. Robuschi, *Morale e diritto in J. Maritain*, "Studi cattolici", n. 288, 1985, pp. 126-128.

J.B. Brugger, *Les droits de l'homme dans la pensée de J. Maritain*, Università Lateranese, Roma 1986, pp. 76.

O. A. Motroni, *Problema della conoscenza dei diritti fondamentali dell'uomo in J. Maritain*, "Iustitia", n. 2, 1987, pp. 103-125.

L. Charette, *Le droit naturel et le droit des gens d'après J. Maritain*, "Etudes maritainiennes =Maritain Studies", 5, 1989, pp. 41-62.

P. Viotto, *Solidarietà e diritti dell'uomo nella filosofia di J. Maritain*, "Per la filosofia", 20, 1990, pp. 58-68.

Th. A. Fay, *Maritain in Rights and Natural Law*, "The Thomist", 3, 1991, pp. 439-448.

L. Aldrich, *The Developmen of J. Maritain's Epistemology of the Natural law*, Università Gregoriana, Roma 1993, pp. 98

f) Antropologia e filosofia dell'educazione

P. Viotto, *L'educazione sociale nell'umanesimo integrale*, "Vita sociale" 1,2,3, 1951, pp.52-58; 115-125; 168-174.

L. Santelli Beccegato, *L'educazione estetica in Maritain*, "Rassegna di pedagogia", 33-34, 1945, pp. 14-24

M. L. Cassata, *La pedagogia di J. Maritain*, Palermo, Tipografia Boccone del Povero, 1953, pp. 103.

G. Dall'Asta, *Jacques Maritain e l'educazione contemporanea*, Ed. Nuova Rivista Pedagogica, Roma, 1962, pp. 87.

L.R. Ward, *Philosophy of education*, H. Regnery, : Chicago 1963, pp. 311.

A. Joseph Ellis, *J. Maritain on Humanism and Education*, Academy Guild Press, Fresno (California) 1966, pp. 140.

G. Romano, *Il pensiero pedagogico di J. Maritain*, Galatea, Palermo, 1970, pp. 183.

P. Viotto, *La educacion moral y social en Maritain*, "Educadores", n. 1, 1971, pp. 3-10.

F. Floris, *Dewey e Maritain: due concezioni della scuola e della vita*, Sarda Fassataro, Cagliari, 1972, pp. 187.

P. Viotto, *J. Maritain pedagogista*, "Cultura e scuola", n. 47, 1973, pp. 132-147.

G. Acone, *La paidea cristiana di Maritain contro*, Morano, Napoli 1974, pp. 17; nuova ed. *J. Maritain e la filosofia cristiana dell'educazione* Morano, Napoli 1982, pp. 320; nuova ed 1988.

A. D'Haese, *J. Maritain et la pédagogie*, "La nouvelle revue pédagogique", n. 8, 1974, pp. 449-455.

C. Scarcella, *Problematiche culturali e pedagogiche in J. Maritain*, Editrice Salentina, Galatina, 1975, pp. 232.

L. R. Ward, *Maritain's Philosophy of Education for Freedom*, "The Review of Politics", n. 4, 1976, pp. 499-513.

Jacques Maritain: verità, ideologia, educazione, a cura di A. Bausola, Vita e Pensiero, Milano, 1977, pp. 268.

J. L. Allard, *L'éducation à la liberté*, Editions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1978, pp. 152; tr. inglese, *Education for freedom: the Philosophy of Education of Jacques Maritain*, University of Press, Notre Dame, 1982, pp. 136.

A. Ponsati, *Cultura, educacion y democracia en el pensamiento de J. Maritain*, "Notes et documents", n. 29, 1982, pp. 16-28.

P. Viotto, *L'educazione estetica in Maritain*, "Cultura e scuola", 94, 1985, pp. 155-168.

P. Viotto, *L'epistemologia pedagogica in J. Maritain*, "Pedagogia e vita", n. 5, 1985, pp. 489-499.

D.A. Oparah, *The Humanistic Aim of Education in J. Maritain*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1985, pp. 172.

P. Viotto *Per una filosofia dell'educazione secondo J. Maritain*, Vita e Pensiero, Milano, 1985, pp. 284.

J.L. Allard, *La personne humaine et son devenir culturel*, "Revue thomiste", LXXXVI, 1986 pp. 596-605.

El pensamiento filosòfico pedagògico de J. Maritain,
Fundaciòn Univeritaria san Pablo, Madrid 1988, pp. 122.

C. Di Mari, *La paideia di J. Maritain*, Greco, Catania , 1989,
pp. 150; nuova ed. Herbita, Siracusa 1990, pp. 144.

R. Albarea, *Arte e formazione estetica in J. Maritain*, Morelli
Editore, Verona, 1990, pp. 184

G. Rizzi, *L'uomo in Maritain*, Logos, Roma, 1990, pp. 203.

M.Lorenzini, *L'uomo in quanto persona*, ESD, Bologna 1990, pp.
224.

M.Lorenzini, *Sussistenza e razionalità nell'antropologia di J.
Maritain*, "Divus Thomas",1, 1992, pp. 164-186.

P.Viotto, *Maritain: filosofo e pedagoga*, "Cultura ed
educazione", n. 1, 1993, pp. 11-13

Hombre, cultura y educacion en J. Maritain a cura di R.
Salas Astrain, Universidad Blas Canas, Santiago del Cile
1994, pp. 204.

g) Estetica e Poetica

R. W.Rauch, *The Esthetic of Maritain*, "Thought", 2, 1930,
pp. 228-236.

M. Belgion, *Art and Mr. Maritain*, "The Dublin Review", 4, 1930
pp. 201-215.

G. B Phelan., *Maritain's Art and Scholasticism*, "The Philosophical
Review", 11, 1932, pp. 38-40.

C. BO, *Nota su Maritain*, "Rivista rosminiana", 4,1936, pp. 240-
246.

J. Tate, *Plato, Art and Mr. Maritain*, "The New Scholasticism", 4,
1938, pp. 107-142.

R. Lechner, *J. Maritain: metaphysical beauty*, "The Aesthetic
Experience", 3, 1953, pp. 49-81.

M McLuhan, *Maritain on art*, "Renaissance", 3. 1953, pp. 40-44.

- V. L. Simonsen, *L'esthétique de Jacques Maritain*, Presses Universitaires de France, Paris, 1956, pp. 157.
- V. Stella, *Arte, poesia e intuizione creativa in Maritain*, "Critica d'arte", 4,1957, pp. 90-96; n. 5, 1957, pp. 230-238.
- A. Caracciolo, *L'estetica di J. Maritain nella sua formulazione più recente*, "Rivista di estetica", 3, 1958, pp. 441-464.
- U. Eco, *Storiografia medievale ed estetica teorica. Appunti metodologici su J. Maritain*, "Filosofia", 4,1961, pp. 505-524.
- D. Pesce, *Il carattere religioso dell'arte contemporanea nell'estetica di Maritain e di Gilson*, "Rivista di estetica", 1, 1962, pp. 83-94.
- G. R. Dimler, *Creative Intuition in the Aesthetic Theories of Croce and Maritain*, "The New Scholasticism", vol. 37, 1963, pp. 472-492.
- S.M. Sullivan, *Maritain's Theory of Poetic Intuition*, Canisius, Fribourg 1964, pp. 136.
- T. D. Rover, *The Poetic of Maritain*, The Tomist Press, Washington, 1965, pp. 210.
- H. L. Bauer, *Schopfrische Erkenntnis. Die Aesthetik J. Maritains*, Pustet, Munchen, 1968, pp. 196.
- M. Davenport, *Kant and Maritain on the nature of art*, "British Journal of Aesthetics", 12, 1972, pp. 359-368.
- N. Possenti Ghiglia, *Sulla filosofia dell'arte e della poesia di J. Maritain*, "Studium", 3, 1972, pp. 184-199.
- V. Mathieu, *Sul pensiero estetico di Jacques Maritain*, "Lettere italiane", 2, 1972, pp. 224-230.
- J.n W. Hanke, *Maritain' Ontology of the Workof Art*, Nijhoff, L'Aia (Olanda) 1973, pp. 132.
- L. Santelli Beccegato, *L'educazione estetica in J. Maritain*, "Rassegna di pedagogia", n. 4-6, 1975 pp. 143-164.

G. Yepes Boscan, *La poetica de J. Maritain: inteligencia y creacion*, "Notes et documents", n. 3-4, 1976, pp. 5-16.

C. Bo, *Lo stile di Maritain*, La Locusta, Vicenza, 1981, pp. 150.

P. Boccia, *L'estetica di J. Maritain*, "Rivista rosminiana di filosofia e di cultura", n. 1, 1982, pp. 60-75.

Creazione artistica e società, a cura di A. Pavan, Massimo, Milano, 1983, pp. 302.

J. W Hanke *Maritain's Philosophy of Art and Poetry*, "Notes et documents", n. 8, 1984, pp. 54-63.

A. Negri, *Maritain e la raison ouvrière della poesia*, "Rivista di estetica", 22, 1986, pp. 57-65.

G. Yepes Boscan, *The splendour of the forms (introduction to the poetics of J. Maritain)*, "Notes et documents", n. 13, 1986, pp. 50-64.

R. McInerney, *Art and Prudence: studies in the thought of J. Maritain*, Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 1988, pp. 208.

R. Albarea, *Arte e formazione estetica in J. Maritain*, Morelli, Verona 1990, pp. 188.

A. Viganò, *La gnoseologia dell'arte in J. Maritain*, "Sapienza", 4, 1991, pp. 427-441.

R. Albarea, *La riflessione estetica maritainiana e il suo rapporto con l'arte musicale*, "Cultura ed educazione", 2, 1993, pp. 13-15.

G. Yepes Boscan, *El esplendor de las formas*, Monte Avile, Caracas 1993 pp. 124.

P. Viotto, *J. Maritain e la musica*, "Vita e pensiero", 5, 1995, pp. 361-376.

C. Campanelli, *Arte e poesia nella filosofia di J. Maritain*, Palladio, Salerno 1996 pp. 510.

L'estetica oggi in Italia, a cura di G. Galeazzi, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1997, pp. 320.

Numeri monografici di riviste dedicati a Maritain

La Rotonde (Ottawa), 25 avril 1940 “Hommage à Maritain”.

La Nouvelle Revue (Montreal), n. 2, 1942: “Hommage à Jacques Maritain”.

The Thomist (New York),.V, 1943: “The Maritain Volume”.

The Commonweal (New York),26, 1945: “Maritain Leaves for Rome”.

Letras e artes (Lisboa),.48 , 1946: “O filósofo da liberdade de personalista”.

A Ordem (Rio de Janeiro), 5-6, 1946: “J. Maritain”

Revue thomiste (Toulouse), 1-2, 1948 “J. Maritain, son oeuvre philosophique”.

Política y Espiritu (Santiago de Chile), n.39-40, 1949: “Maritain y sus detractores” .

Battaglie politiche (Roma), 7, 1956 “Testimonianza a Maritain”.

Recherches et Débats (Paris),19, 1957 “J. Maritain”

The Critic (Chicago) 4, 1963: “A Tribute to J. Maritain”.

Itinéraires (Paris), 112, 1967: “La querelle du Paysan”.

Les Cahiers littéraires (Paris), , n.4-5, 1967 “Portrait du philosophe: J. Maritain”.

Política y Espiritu,. 328, 1971: “Homenaje a J. Maritain“.

Revista de filosofía (Mexico) , V, 1972: “Homenaje a J. Maritain”.

Humanitas (Brescia), 8-9, 1972 : “L’ultimo Maritain”.

The New Scholasticism (Baltimore),. 1, 1972: “J. Maritain”.

- Vita e Pensiero*, (Milano),1, 1973: “Maritain novant'anni”.
- Nova et Vetera* (Genève), 3, 1973, “Quelques témoignages sur Maritain”.
- Revista portuguesa de filosofia* (Braga),4, 1973:“J. Maritain”.
- Nuovo Chirone* (Salerno),. 33-34, 1974: “Aspetti dell'educazione secondo Jacques Maritain” .
- Humanitas*, 12 d 1975 : “Il pensiero politico di Jacques Maritain”.
- Agorà* (L'Aquilan. 10-11, 1976 : “Pedagogia e filosofia in J. Maritain” .
- Prospettive pedagogiche* (Messina),. 2, 1977 : “Studi su Maritain”.
- Notes et Documents* (Roma), 14, 1979: “J. Maritain and Yves R. Simon”.
- Cross Currents* (New York), 3, 1981: “The Maritain-Merton Symposium“.
- Revue de l'Université d'Ottawa, University of Ottawa Quaterly* (Ottawa),. 4, 1981 : ‘J. Maritain”.
- Aquinas Rivista internazionale di Filosofia* (Roma), 3, 1982: “Jacques Maritain nel primo centenario della nascita”.
- Cahiers Jacques Maritain* (Kolbsheim), n. 4-5, 1982 : “Le centenaire du philosophe: 1882- 1982” .
- Notes et Documents* (Roma),. 27, 1982: “Le centenaire de J. Maritain” .
- Renascence Essays on Values in Literatur* (Milwakee) 4, 1982 : “The Aesthetic Theory of J. Maritain”.
- Giornale di metafisica* (Genova) IV n.3, 1982: “J. Maritain”.
- Pedagogia e Vita* (Brescia), serie 44, ottobre-novembre 1982: “La filosofia dell'educazione secondo Maritain”.

Otto/Novecento (Varese), 6, 1982: “Aspetti dell'estetica e della critica di J. Maritain” .

The Review of Politics (Notre Dame),4, 1982 : “Maritain centenary”.

Nova et Vetera (Genève), 1, 1983, “Lumière de J. Maritain”.

Studi cattolici (Milano), 274, 1983: “L'uomo e lo Stato in Maritain”.

Rockzniki filozoficzne (Lublin), 2, 1983 : “Wstulecie Urodzin Jacquesa Maritaina” .

Quaderni marchigiani di cultura (Ancona),3-4, 1985 “Conoscere Maritain”.

Angelicum (Roma), 1, 1987 “Maritain et l'humanisme intégral”.

Notes et Documents (Roma), 17-18, 1987: “Relire Humanisme intégral: 1936-1983” .

Cahiers Jacques Maritain (Kolbsheim), 16-17, 1988: “Le philosophe dans la guerre 1939-1945” .

Quaderni marchigiani di cultura (Ancona), 3-4, 1988, “Filosofia e biologia nel pensiero di Maritain” .

Civitas (Roma), XLII, 1991: “Maritain filosofo cristiano della democrazia”.

Divus Thomas (Bologna). 1, 1994: “L'attualità di J.Maritain”.

La revue philosophique (Paris) 21, 1995 : “Autour de J. Maritain”.

Per la filosofia (Milano).44, 1998: “Maritain: filosofia, teologia, mistica” .

Tra questi fascicoli monografici dedicati a Maritain sono particolarmente importanti per il numero e la qualità dei contributi:

1. The Thomist (1943);
2. Revue thomiste (1948), ;
3. Recherches et Débats (1947) ;
4. Humanitas (1972);
5. Vita e Pensiero (1973);
6. Notes et Documents (1982);
7. Pedagogia e Vita (1983);
8. Divus Thomas (1997) ;
9. Per la filosofia (1998).