

La concezione dei diritti dell'uomo di Maritain

Laura Zavatta

ABSTRACT

La filosofia politico-giuridica, detta umanistica, di Maritain e il regime repubblicano delineato nelle sue opere, identificano i tratti della nuova democrazia che, secondo il pensatore di Parigi, occorre realizzare in risposta e come antidoto all'epoca in cui scrisse *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, segnata dalla sciagura dei totalitarismi europei. Per il filosofo francese è essenziale recuperare l'importanza del diritto naturale, un'eredità del pensiero classico e del pensiero cristiano screditato, ormai, presso la maggior parte dei giuristi contemporanei, specie quelli della scuola positivista, mettendo in evidenza come la legge non scritta, o il diritto naturale, altro non sia che un ordine o una disposizione che la ragione può scoprire e secondo la quale la volontà deve agire per accordarsi ai fini necessari dell'essere umano. La legge naturale può definirsi una legge morale che ha in sé un ordine giuridico virtuale e che si concretizza nei vari ordinamenti giuridici positivi pur non essendo il

contraltare della legge positiva, ma costituendone il dinamismo intrinseco ed il superamento continuo per la realizzazione del bene comune. Il bene comune si incarna nella buona vita umana della moltitudine e promuove, sotto pena di snaturare se stesso, lo sviluppo delle virtù dei cittadini nel riconoscimento dei loro diritti fondamentali. Su di essi si fonda l'amicizia civile che è l'equivalente naturale e temporale di quella che, a livello spirituale e soprannaturale, il Vangelo chiama amicizia fraterna, e che può rappresentare la vera spinta promotrice della *civitas* e la ragione propria della pace civile.

PAROLE CHIAVE

LEGGE NATURALE; DIRITTI UMANI;
DEMOCRAZIA; PERSONA; CIVITAS;
BENE COMUNE; LIBERTÀ; GIUSTIZIA;
UGUAGLIANZA; PACE CIVILE.

1. IL DIRITTO NATURALE

La filosofia politico-giuridica, detta *umanistica*, di Maritain e il regime repubblicano descritto nelle sue opere, identificano i tratti della *nuova democrazia* che, secondo il pensatore di Parigi, occorre realizzare in risposta e come antidoto all'epoca travagliata in cui scrisse *I diritti dell'uomo e la legge naturale*. Dopo la sciagura dei totalitarismi europei e facendo tesoro dell'esperienza americana, Maritain osserva: «*je pense que l'idéal d'une nouvelle démocratie, organique et pluraliste, et fondée sur la dignité de la personne humaine, image de Dieu, peut sauver la civilisation. Mais il faut pour cela un redressement héroïque dans l'ordre intellectuel et moral. Et le pro-*

blème du dépassement du capitalisme, est là certainement aussi grave que le problème politique»¹.

Il volume sui diritti dell'uomo venne pubblicato inizialmente nel 1942 a New York durante la seconda guerra mondiale, quando le sorti della stessa erano ancora incerte; una nuova edizione fu stampata in Francia nel 1947 e tradotta poi in Italia nel 1950. In quell'epoca, gran parte degli indirizzi di pensiero erano impegnati a riflettere sul perché della smisurata tragedia che martoriava i popoli, nel tentativo di fondare le basi dottrinali, filosofiche e politiche che dessero vita ad una società e ad un ordine

¹ Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres Complètes, Entretien avec Maritain sur la démocratie*, vol. VII, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Saint-Paul Paris, 1988, p. 1118 ss.

internazionale nei quali fosse concretamente garantita la dignità dell'uomo². Da poco tempo era stata proclamata la "Carta Atlantica", che avrebbe condotto all'istituzione dell'ONU e alla proclamazione della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (1948). Maritain fu a capo della delegazione francese nella seconda conferenza generale dell'UNESCO a Città del Messico ove pronunciò un importante discorso su *Le possibilità di cooperazione in un mondo diviso*, contribuendo a dare delucidazioni sui fondamenti filosofici dei Diritti dell'uomo.

La difesa dei diritti umani di cui Maritain si fa portavoce nel dopoguerra è una reazione al monopolio che i regimi autoritari avevano imposto all'umanità ed esprime il rifiuto di un particolare modello di democrazia che il filosofo giudica non autentico: "La tragedia delle democrazie moderne consiste nel fatto che esse non sono ancora riuscite a realizzare la democrazia"³. La debolezza dei regimi democratici dei primi decenni del '900, causata da una classe politica inadeguata che li aveva a poco a poco trasformati in organizzazioni oligarchiche improduttive e svantaggiose, aveva costretto il popolo in uno stato minoritario asservito alle logiche del capitalismo. Alla "democrazia borghese inaridita dall'ipocrisia e dalla mancanza di linfa evangelica", Maritain cerca di contrapporre "la democrazia integralmente umana"; alla "democrazia fallita" quella "vera"⁴. L'esperienza della guerra alla quale il mondo era stato trascinato dalle dittature, sottolinea l'urgenza di pensare ad una forma di governo che, sebbene non possa rappresentare una svolta risolutiva o contenere la soluzione di tutti i mali, sia almeno capace di assicurare un livello accettabile di pace e di libertà: "La democrazia porta in un fragile vascello la speranza terrena, si potrebbe dire la speranza biologica dell'umanità"⁵.

2 V. Possenti, *Presentazione* a J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano, 1991, p. VII.

3 J. Maritain, *Cristianesimo e democrazia*, Passigli, Bagno a Ripoli Firenze, 2003, p. 19. Cfr. U. Lodovici, *Religione e democrazia. Il contributo di Jacques Maritain*, Milano 2012.

4 *Ivi*, p. 23-24.

5 J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, intr. di V. Possenti, Milano, 2003, p. 60.

Per il filosofo francese è essenziale recuperare l'importanza del diritto naturale, ovvero un'eredità del pensiero classico e del pensiero cristiano screditato, ormai, presso la maggior parte dei giuristi contemporanei, specie quelli della scuola positivista, mettendo in evidenza come la legge non scritta, o il diritto naturale, altro non sia che "un ordine o una disposizione che la ragione umana può scoprire e secondo la quale la volontà umana deve agire per accordarsi ai fini necessari dell'essere umano"⁶. La legge naturale prescrive doveri e assegna diritti fondamentali in una disposizione in base alla quale il diritto diventa positivo e assume forma di legge imponendosi alla coscienza, perché "è la legge naturale stessa a chiedere che ciò che essa lascia indeterminato sia ulteriormente determinato"⁷. Scrive Maritain: "Penso che sia necessario comprendere l'insegnamento di Tommaso d'Aquino su questo punto in maniera profonda e più precisa di quanto avvenga ordinariamente. Quando egli afferma che la ragione umana scopre le regolazioni della legge naturale sotto la guida delle inclinazioni della ragione umana, vuol dire che il modo stesso secondo il quale la ragione umana conosce la legge naturale non è quello della conoscenza razionale ma quello della conoscenza per inclinazione. Questo tipo di conoscenza non è una conoscenza chiara per concetti e giudizi concettuali: è una conoscenza oscura, non-sistematica, vitale che procede per esperienza tendenziale o per connaturalità e nella quale l'intelletto, per formare un giudizio, ascolta e consulta quella specie di canto prodotto nel soggetto dalla vibrazione delle sue tendenze interiori"⁸.

6 J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano, 1991, p. 56.

7 *Ivi*, p. 65.

8 J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 90. Maritain intende rielaborare il concetto di diritto naturale di sant'Agostino e san Tommaso e quello classico di Cicerone e degli Stoici, mentre non concorda con le teorie razionaliste sviluppate da autori come Suarez, Grotius, de Victoria, cfr. *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 55. Come sottolinea Lodovici, una critica al diritto naturale razionalista si ritrova nelle lezioni postume: *Nove lezioni sulla legge naturale*, a cura di F. Viola, Milano, 1985, pp. 93 ss. Cfr. su questi aspetti: V.

Maritain intende valorizzare l'antico diritto naturale per rispondere ad un bisogno fondamentale provocato dalla seconda guerra mondiale che aveva ridotto l'umanità a merce da combattimento facendo esplodere una massa spropositata di ordigni sulla popolazione civile e compiendo i delitti più efferati. Tale bisogno fondamentale consiste nel riconoscere che l'uomo deve essere rispettato *per il solo fatto di essere uomo*, "in assenza di ogni altra considerazione"⁹. Il diritto naturale si fonda infatti sulla essenza immutabile e universale della *natura umana* intesa non in senso biologico, ma metafisico: "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"¹⁰.

Come osserva Viola nella sua *Introduzione alle Nove lezioni* pubblicate postume sulla *legge naturale* di Maritain, se si vuole distinguere la legge naturale da quella positiva, bisogna innanzitutto individuare la peculiarità della sua struttura. E il filosofo francese si prefigge questo obiettivo quando interpreta le leggi naturali come 'schemi dinamici' d'azione, adoperando un'espressione "di dichiarata derivazione bergsoniana"¹¹. Non è tuttavia semplice poter risalire ad un'adeguata formulazione di questi modelli primordiali d'azione, "sia perché ogni formulazione implica un certo grado di razionalizzazione, sia perché ormai essi sono carichi di tutte le specificazioni e concrezioni apportate dalla civilizzazione"¹². C'è inoltre un rischio molto elevato di ideologizzare la legge naturale, di allontanarla dalla

Possenti, *I problemi della democrazia. L'uomo e lo stato nel pensiero di Jacques Maritain*, in *Filosofia e società - Studi sui progetti etico-politici contemporanei*, Milano, 1983, pp. 190-231; E. Berti, *Questioni di filosofia politica: democrazia, popolo, autorità*, in *AA.Vv., Jacques Maritain oggi*, a cura di V. Possenti, Milano, 1983.

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

10 *Ivi* p. 56.

11 F. Viola, *Introduzione a J. Maritain, Nove lezioni sulla legge naturale*, Milano, 1985, p. 15. Cfr. J. Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris, 1944.

12 F. Viola, *Introduzione a J. Maritain, Nove lezioni sulla legge naturale*, cit., p. 15.

natura facendole perdere la sua ragion d'essere, attribuendo la prerogativa di eternità e immutabilità a regole di comportamento sociale che derivano invece da una ragione storicamente condizionata. Per non commettere tale errore si dovrebbe poter risalire al momento in cui "la coscienza morale si è svegliata e per la prima volta ha avuto sentore del dover essere. Ma ciò è evidentemente impossibile. Non resta che tentare di mettere a nudo le inclinazioni fondamentali della natura umana, soggiacenti alle più diverse specificazioni, inclinazioni che costituiscono la molla segreta, continuamente operante, del divenire morale dell'umanità"¹³. Esse non comandano azioni specifiche, "ma comunicano un atteggiamento, additano qualcosa che deve essere presa in considerazione, un valore cui farsi attenti, una tendenza da rispettare"¹⁴. La legge naturale può essere definita allora una legge morale che ha in sé un *ordine giuridico virtuale* e che si concretizza proprio nei vari ordinamenti giuridici positivi pur non essendo il *contraltare* della legge positiva, ma costituendone "il dinamismo intrinseco ed il continuo superamento. È insieme la matrice originaria e la proiezione ideale della legislazione positiva"¹⁵.

1.1. LE FAMIGLIE DEI DIRITTI

Maritain mette in luce le varie famiglie di diritti a cui la legge naturale dà origine.

I *Diritti della persona come tale*, che sono il diritto all'esistenza; il diritto alla libertà personale; il diritto di perseguire una vita umana razionale e morale; il diritto al libero esercizio della attività spirituale; il diritto a seguire una vocazione religiosa; il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia; il diritto della società familiare al rispetto della propria costituzione; il diritto di proprietà; il diritto, infine, di ogni essere umano ad essere trattato come una persona, non come una cosa.

I *Diritti della persona civica*, cioè il diritto di ogni cittadino a partecipare attivamente alla vita politica; il diritto di suffragio; il diritto del

13 *Ivi*, pp. 15-16.

14 *Ivi*, p. 16.

15 *Ivi*, p. 19.

popolo a stabilire la Costituzione dello Stato; il diritto di associazione, di libera ricerca e di espressione; “il diritto uguale di ciascuno alle garanzie di un potere giudiziario indipendente, uguale ammissibilità agli impieghi pubblici e libero accesso alle diverse professioni”¹⁶.

I *Diritti della persona sociale, e più particolarmente della persona operaia*, cioè il diritto al lavoro e al giusto salario; il diritto di raggrupparsi in associazioni professionali e sindacali; il diritto dei gruppi economici alla libertà e all'autonomia; il diritto all'assistenza da parte della comunità nella miseria, nella disoccupazione, nella malattia e nella vecchiaia; il diritto ad aver parte ai beni elementari, materiali e spirituali della civiltà.

Per quanto riguarda i diritti della persona operaia, Maritain auspica che in futuro il regime societario succeda al regime capitalistico e che il personale operaio possa partecipare alla gestione dell'impresa - per la quale, inoltre, i continui progressi tecnici fanno sperare in una certa decentralizzazione - dando origine ad una *società di persone* «interamente diversa dalle società di capitali alle quali nelle condizioni del regime attuale la nozione di proprietà potrebbe far pensare»¹⁷. Ciò si deve attuare senza cedere ad alcune tentazioni derivanti da concezioni paternalistiche, talora accreditate da parte di certi circoli cristiani, che vogliono far dipendere il miglioramento delle sorti della classe operaia dalle iniziative del patronato e che finiscono col trattare l'operaio come un minore, ledendo i suoi diritti e la sua dignità sociale. Altra tentazione pericolosa è quella del “corporativismo”, considerato da Maritain come un mezzo per abolire la lotta delle classi senza uscire dai quadri dell'economia capitalistica; un corporativismo di Stato che, in realtà, spiana la strada al fascismo e a un totalitarismo politico che mira a conservare alle classi possidenti i loro privilegi d'autorità. “Contro ogni dittatura di uno stato corporativistico, paternalistico o collettivistico”, si deve salvaguardare “la libertà dei gruppi e delle associazioni di rango inferiore allo Stato”¹⁸ per passare ad un regime autenticamente uma-

16 J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 101.

17 Ivi, p. 89.

18 Ivi, p. 91.

nistico. Si può ricordare che, a questo proposito, nei primi anni Trenta, in Italia, Ugo Spirito, allievo di Giovanni Gentile, promotore di un *attualismo costruttore*, propone invece il passaggio da un'economia liberale ad una economia corporativa, la sola ritenuta in grado di evitare i mali del capitalismo e del comunismo. La divulgazione teorica del corporativismo gli procurò, specialmente nel convegno di Ferrara del 1932, le reazioni degli esponenti della destra del regime che videro nella sua teoria della *corporazione comproprietaria* un attacco pericoloso ai fondamenti della proprietà privata¹⁹.

2. IL CONCETTO DI PERSONA

Per approfondire la questione che concerne le relazioni tra la società e i diritti umani, occorre intraprendere un percorso teorico analitico che chiarisca cosa significhi, esattamente, per il maggior *pensatore cristiano della democrazia*, la nozione di *persona*²⁰, la quale costituisce, come scrive Étienne Borne, un'eredità intellettuale e spirituale destinata a una grande espansione culturale²¹. Ma prima ancora si deve sottolineare come la distinzione “individuo e persona” sia la chiave di volta del pensiero e del progetto sociale del filosofo francese, che definisce

19 Cfr. U. Spirito, *I fondamenti dell'economia corporativa*, Milano, 1932; *Capitalismo e corporativismo*, Firenze, 1933; *Dall'economia liberale al corporativismo. Critica dell'economia liberale*, Messina-Milano, 1939. Queste opere sono ora pubblicate in un unico volume dal titolo *Il corporativismo. Dall'economia liberale al corporativismo. I fondamenti dell'economia corporativa. Capitalismo e corporativismo*, dalla casa editrice Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009. Su questo argomento, cfr. A. Negri, *Dal corporativismo comunista all'umanesimo scientifico: itinerario teoretico di Ugo Spirito*, Roma, 1979; G. Riconda, *Ugo Spirito*, Ed. di “Filosofia”, Torino, 1956; V.A. Bellezza, *Dal problematicismo alla metafisica naturalista. Saggio sul pensiero di Ugo Spirito*, Manduria, 1964; N. Abbagnano, *Storia della filosofia. La filosofia contemporanea*, a cura di G. Fornero, Torino, 2001.

20 Cfr. J. Maritain, *La persona umana e l'impegno nella storia*, a cura di G. Galeazzi, Vicenza, 1979; Id., *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1973; Id., *Umanesimo integrale*, Roma, 1947, specialmente pp. 105-165; V. Possenti, *Una filosofia per la transizione. Metafisica, persona e politica in J. Maritain*, Milano, 1984.

21 É. Borne, *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, a cura di G. Galeazzi, Milano, 1974, pp. 16-41 ss.

il proprio pensiero un *umanesimo integrale*, essendo la sua concezione della società imperniata sulla natura e sulla persona umana, dai cui principi tutto deriva *per via necessaria*. Con il suo *umanesimo integrale*, Maritain afferma che l'uomo non è solo individuo, parte della natura o della società, ma è essenzialmente una persona, cioè un tutto²². Egli, in quanto ha un corpo, è individuo, ovvero una cosa tra le altre cose dell'universo, ma, in quanto ha un'anima spirituale, è un tutto superiore all'universo. «L'uomo è una persona che si tiene in mano per mezzo della sua intelligenza e della sua volontà. Egli non esiste soltanto come un essere fisico: c'è in lui un'esistenza più nobile e più ricca: la sovraesistenza spirituale propria alla conoscenza e all'amore»²³.

Per Maritain, verità e vita si trovano all'interno del soggetto umano, secondo un *principio immanentistico* in base al quale la libertà e l'interiorità sono un'opposizione al non-io, in una "rivendicazione d'indipendenza" *dell'interno rispetto all'esterno*, ed un *principio trascendentalistico*, per il quale non deve esistere più alcun dato che misuri e domini l'uomo, perché a farlo è la sua più intima sostanza che "trascende e comanda ogni dato. Natura e leggi, definizioni, dogmi, doveri non essendo oggetti imposti da un altro, sono pure espressioni del nostro intimo e dell'attività creativa dello spirito in noi". Per tale motivo, il filosofo afferma "l'indipendenza assoluta della Creatura", istitutrice della vera *autonomia* spirituale, che consiste in "un'interiorizzazione vitale dell'altro mediante l'intelligenza e l'amore"²⁴.

La prima definizione del concetto di perso-

22 P. Viotto, *Maritain*, Brescia, 1971, p. 52 ss.; cfr. F. Bellino, *La filosofia etico-politica di J. Maritain e la crisi della modernità*, in AA. Vv. *Esistenzialismo, Marxismo, Personalismo*, Foggia, 1985, pp. 44-59. Cfr. anche Id., *Persona, Società e Stato nella filosofia etico-politica di J. Maritain*, in AA.Vv., *Lo Stato e i cittadini*, a cura di A.G. Manno, Napoli, 1982, pp. 393-444; G. Campanini, *L'utopia della nuova cristianità. Introduzione a Jacques Maritain*, Brescia, 1975, p. 86.

23 Cfr. sull'argomento le opere in lingua originale di Maritain, *Les degrés du savoir*, Paris, 1932, pp. 457-467; *Les droits de l'homme*, New York, 1941, specialmente pp. 24-31 e 93-104.

24 J. Maritain, *Antimoderno*, Éditions de la Revue des Jeunes, Paris, 1922, p. 20.

na, come osserva Cattaneo, ci proviene da Boezio che si rifà al passo biblico della *Genesi* dove è scritto che Dio creò l'uomo a sua immagine e somiglianza, formulando questa locuzione: *naturae rationalis individua substantia*; ovvero, l'uomo è una *sostanza individuale di natura razionale*. Tale affermazione può essere riconosciuta e accettata da qualunque essere umano, non solo da chi aderisce ad una fede religiosa, perché riveste un carattere universale e costituisce *l'esigenza di tutela dell'intera umanità*²⁵. Si può ricordare, a questo riguardo, quello che scrive il filosofo e sociologo Habermas il quale sostiene che la traduzione dell'idea dell'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio, *nell'uguale valore e dignità degli esseri umani*, è un esempio di traduzione che salva il contenuto originario e "rende accessibile il contenuto biblico oltre i confini di una comunità di fede a tutti coloro che non credono o professano altre fedi"²⁶. Questa stessa prospettiva è presente già in Antigone nell'omonima tragedia di Sofocle, figura nobile di eroina che trova il coraggio di dare sepoltura al cadavere del fratello Polinice contravvenendo al decreto del tiranno Creonte, esemplare espressione di diritto positivo iniquo contro il quale Antigone si appella a *leggi non scritte*, superiori e trascendenti, che albergano nella coscienza, esprimendo il più antico esempio storico dell'idea di diritto naturale e rappresentando la prima e più elevata manifestazione dell'esigenza di tutela della dignità umana.

Qualunque pensiero riconosca l'esistenza di un ordine assoluto dell'universo e il valore sovrano della persona umana, scrive Maritain, senza riferirsi esclusivamente alla filosofia cristiana, l'uomo è «un tutto, e non soltanto una parte, un universo a sé, un microcosmo, in cui il grande universo può, tutt'intero, essere

25 M.A. Cattaneo, *Giusnaturalismo e dignità umana*, Napoli, 2006, pp. 17-19. Per un interessante approfondimento dell'argomento, cfr. G. Capozzi, *Diritto e morale come leggi del fare*, parte II, cap. I, *Origine della sovranità della legge morale da Aristofane ad Aristotele*, in "Filosofia dei Diritti Umani. Philosophy of Human Rights", Annata 2006, pp. 83-99.

26 J. Habermas, *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, in J. Habermas - J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, tr. it. a cura di G. Bosetti, Venezia, 2005, p. 58.

contenuto per mezzo della conoscenza»²⁷. La persona umana ha, dunque, una dignità assoluta “perché è in relazione diretta con l'assoluto nel quale solo può trovare il suo pieno compimento”²⁸.

Questo è un punto sul quale concorda il pensiero di Ugo Spirito, secondo cui l'uomo è il vero soggetto, unità pensante e attiva, microcosmo e macrocosmo, non il dettaglio su cui l'universo opera come su ogni minuscolo corpuscolo. Il soggetto, l'io in cui si puntualizza l'universo, va scrutato a fondo per riconoscere concretamente la grandezza: esso non si trova nel fatto né nei fattori della realtà, ma fatto e fattori si trovano nel soggetto. Vanno capovolti i termini della questione per “compiere quella famosa rivoluzione copernicana di cui parlava Kant” intuendo “il principio primo di tutti i fattori e di tutti i fatti, e cioè il centro di quell'universo sistematico, la cui sistematicità intravista dai positivisti doveva loro necessariamente sfuggire per mancanza appunto di centro”; si deve afferrare dunque “il principio individuale dell'universo”²⁹. Se non ci si convince, infatti, che l'uomo non nasce e non muore senza che il mondo nasca e muoia con lui; se lo si reputa distinto da ciò che lo circonda in una realtà a lui estranea e di cui non può essere responsabile, egli rimane incatenato nella sua individualità divenendo irresponsabile anche di se stesso. Invece il soggetto autentico è un'altra cosa, è l'opposto di ciò che si è delineato, e ha per realtà tutto l'universo poiché lo giudica natura “e giudicandolo lo crea, e ne assume la responsabilità”³⁰.

2.1. LA SEPARAZIONE TRA DIRITTO E MORALE E IL VOLTO ANONIMO DEL POTERE

Se la persona umana come tale è quel che vi è di più elevato in tutta la natura, scrive Maritain, è pur vero che essa è anche povera e piena di bisogni, e, a causa delle sue profonde miserie, senza la società resterebbe allo

27 J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 5.

28 Ivi, p. 6.

29 U. Spirito, *Storia del diritto penale italiano*, Torino, 1932, p. 208.

30 Ivi, p. 212.

stato latente di vita. Dunque, se la persona è un tutto, non è un tutto chiuso, anzi, per natura, tende alla vita sociale e alla comunione. Allora non si può essere uomini e divenire uomini senza aprirsi agli altri uomini, senza *andare in mezzo agli uomini* in un senso per il quale si crea la *civitas*, poiché la persona umana esige una vita sociale, sia a livello familiare che civile e politico.

La società è un tutto, sebbene occorre che resti distinta dal bene e dall'opera dei singoli individui che la compongono, poiché ha un suo specifico bene e una sua precisa opera da compiere: un bene e un'opera capaci di produrre, per chiunque, sviluppo e miglioramento delle condizioni di vita. Se così non fosse, e la società perseguisse il bene individuale di ciascuno, si dissolverebbe a beneficio delle sue parti e ritornerebbe ad una concezione anarchica, o si nasconderebbe dietro la maschera di un materialismo borghese secondo il quale compito della *civitas* è vigilare sul rispetto della libertà di ciascuno, vigilanza che tuttavia diviene facilmente uno strumento con cui “i forti opprimono i deboli”³¹.

Maritain, pur essendo coinvolto interamente nei problemi della società moderna e contemporanea, intende far suo il pensiero che, da Platone ed Aristotele, fino a San Tommaso e a Tocqueville, giunge a definire la coscienza e la realtà dell'uomo così come dovrebbero essere se si rispettassero le finalità etiche proprie della natura umana³².

Si può parlare dunque di una chiave anti-moderna del pensiero di Maritain che si svolge attraverso la critica dei presupposti e della genesi della concezione politica e giuridica dell'età moderna, secondo un'analisi condotta a partire dai *Trois Réformateurs*, *Luther*, *Descartes*, *Rousseau*, e che include cinque idee-guida: «la scissione fra politica e morale (Machiavelli); la dicotomia fra coscienza religiosa e coscienza civile (Lutero); l'onnipotenza della *volontà générale* e, attraverso di essa, dello Stato e della legge (Rousseau); l'identificazione fra 'valore' e 'successo' con l'assoluzione della

31 J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 9.

32 F. Bellino, *La filosofia etico-politica di J. Maritain e la crisi della modernità*, cit., p. 45.

storia (Hegel); la dissoluzione della persona nella classe o nello Stato (Marx)»³³.

La critica maritainiana si rivolge al pensiero politico moderno in quanto, anziché moralizzare la politica, si prefigge di separare le due sfere chiudendole nella loro autonomia, oppure si preoccupa di fondare la morale sulla politica e di politicizzare la morale, facendo della politica e del potere il principio ispiratore del proprio progetto socio-culturale. Come una piovra, la politica del progetto moderno di civiltà ha progressivamente allargato le sue sfere d'intervento fino a coinvolgere tutte le questioni umane e ad assumere le proporzioni, come sostiene Merleau-Ponty, di una gigantesca *tragedia moderna*³⁴. Maritain si propone di denunciare gli abbagli e i fraintendimenti che si celano nella separazione tra diritto e morale e tra politica e morale, rivendicando il carattere realistico dell'etico politico, dimostrando che il gestore del potere può "rispettare la giustizia e nello stesso tempo aver cervello ed esser forte", e che "il machiavellismo in realtà non ha successo". L'illusione del machiavellismo, difatti, si esaurisce in un risultato immediato e ingannevole, mentre il vero banco di prova della bontà di un'azione politica è costituito dalla *durata storica* e dalla *estensione umana* degli effetti positivi dei suoi risultati per molte generazioni. Secondo questa lungimirante prospettiva, solo il bene comune, come scopo della politica, in quanto bene morale, è buono in sé e per sé (*bonum honestum*), ed è duraturo e universale, mentre non lo è il potere per il potere, che non può che essere provvisorio e limitato.

Le distinzioni di morale e politica e di morale e diritto sono alla base dell'avvento dello Stato laico moderno, il quale, pur dichiarandosi conforme alle esigenze di tutti i cittadini, rimane anonimo e senza soggetto. Tale distinzione si traduce «nell'agnosticismo morale dello Stato e nell'affermazione di una democrazia puramente formale, in cui i valori

e il bene comune sono definiti non attraverso i loro fondamenti metafisici, ma attraverso il principio convenzionale maggioritario»³⁵.

Dietro il falso mito della soggettività e l'enfasi dell'antropocentrismo moderno, si allungano, allora, le ombre del volto anonimo del potere da cui l'uomo si sente "agire", così come risulta già nell'esercizio della *volonté générale* di Rousseau.

2.1.1. LA CRITICA DI MARITAIN:

DAL TOTALITARISMO DELLA VOLONTÉ GÉNÉRALE
DI ROUSSEAU ALLO STATO DI KELSEN
COME ATRAZIONE PURAMENTE GIURIDICA

Maitain elabora una concezione che ricusa la libertà astratta di Rousseau e valorizza le esigenze dell'individuo indipendentemente da ogni suo rapporto sviluppando "un senso piuttosto affettivo e morale di questa parola, riferentesi alla dignità della persona"³⁶.

Secondo Rousseau, l'umanità attraverserebbe tre stadi di sviluppo: quello iniziale, lo *stato di natura*, dimensione di innocenza e di felicità, quello della *società civile*, stato di corruzione e di caduta, e infine quello del *contratto sociale*, obiettivo di redenzione e di riscatto morale.

La disuguaglianza tra gli esseri umani, che si instaura nella società civile, non è il frutto di differenze naturali ma la conseguenza di una serie di eventi che inducono in origine le minoranze, costituite dai più forti, ad appropriarsi di beni che appartengono a tutti, costringendo i più a vendere, per poter sopravvivere, il loro *lavoro*, unica merce di scambio che consente a chiunque, soprattutto ai poveri, di possedere qualcosa, generando una situazione per la quale ciascuno diviene costantemente timoroso di avere qualcosa da perdere o ansioso di appropriarsene. Dapprima libero ed indipendente, ora per servizi da ricevere o per aiuto e protezione da chiedere, l'uomo diventa schiavo dei suoi simili, condizione che lo trasforma in un essere astuto ed incline all'inganno. Il forte desiderio di accrescere ricchezze, e di conservarle, diventa causa di interessi contrastanti e

33 J. Maritain, *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, Paris, 1925; cfr. J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 9.

34 Cfr. M. Merleau-Ponty *La querelle de l'existentialisme*, in *Les Temps modernes*, vol. 1, n. 2, 1945, inserito in Id., *Sens et non-sens*, Paris, 1966.

35 F. Bellino, *La filosofia etico-politica di J. Maritain e la crisi della modernità*, cit., p. 47.

36 J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Roma 2002, p. 228.

di una continua rivalità che determina la perdita dell'originaria beatitudine e spontaneità, e la nascita di una società civile che assurge a garanzia di disuguaglianza e sopraffazioni. "Questa fu o dovette essere l'origine della società e delle leggi, che diedero nuove pastoie al debole e nuova forza al ricco, distrussero irrimediabilmente la libertà naturale, stabilirono per sempre la legge della proprietà e della disuguaglianza, di un'abile usurpazione fecero un diritto irrevocabile, e per il profitto di alcuni ambiziosi assoggettarono per sempre il genere umano al lavoro, alla servitù, alla miseria"³⁷.

Dunque, per Rousseau, in un lungo e tormentato cammino, la specie umana, attraverso vari mutamenti storici, abbandona lo stato di natura e costituisce una società civile iniqua con la quale viene istituzionalizzata la disuguaglianza e legalizzato il dominio dei ricchi possidenti. In essa si aggravano le differenze naturali esistenti tra gli uomini per la creazione di disuguaglianze sociali artificiali che, unite alle prime, danno vita ad una comunità sociale dominata dal perpetuo conflitto tra indigenti e agiati, tra il banditismo degli uni e le usurpazioni degli altri. I benestanti, per mettere al riparo i loro averi, hanno tutto l'interesse a porre fine alla precarietà del conflitto e ad istituire un organismo di governo che sia in grado di sancire una convivenza stabile, creando un *potere* che garantisca armonia e che si fondi sull'unione delle forze e sulla reciproca rinuncia ad agire per proprio conto. Ma il *contratto* dal quale il *potere di governo* trae la sua origine viene stipulato da parti diseguali, e dunque non è preordinato a rimuovere le disuguaglianze bensì a legittimarle. "I ricchi i quali più degli altri avevano qualcosa da perdere proposero di istituire ordinamenti di giustizia e di pace e tutti corsero incontro alle loro catene credendo di assicurarsi la libertà"³⁸. Tale accordo, infatti, sebbene sia stipulato volontariamente dalle parti, finisce col salvaguardare e proteggere solo gli interessi personali di alcuni e non porta alla realizzazione del bene comune, ma

37 J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini, parte seconda*, Milano 1999, p. 88.

38 Ibidem.

ad una condizione di apparente tranquillità nella quale vengono favoriti coloro che già godono di privilegi.

"L'uomo è nato libero, e dappertutto egli è in catene"³⁹, così esordisce Rousseau nel suo *Contratto sociale*, con il quale ritiene di poter capovolgere la condizione di prevaricazione dei forti sui deboli tramite un nuovo *patto* che assicuri la sovranità popolare e l'uguaglianza dei cittadini; un patto autentico che renda concreti i vantaggi di cui l'uomo godeva nello stato di natura in una *società rigenerata* in cui vengano tutelati e garantiti i diritti fondamentali di ogni uomo, una società, cioè, in cui i *diritti innati* della persona siano restituiti sotto forma di *diritti civili*. Con il *patto* si costituisce, infatti, per Rousseau, una *volontà generale* che non è semplicemente la somma delle volontà particolari, ma l'autentica volontà di ciascuno che, perseguendo il suo fine, persegue l'interesse generale. L'interesse pubblico, difatti, è, per il filosofo di Ginevra, l'unico fine che il cittadino deve raggiungere per essere felice.

Dopo la stipula del *contratto sociale*, l'uomo di Rousseau, divenendo cittadino, abbandona la sua volontà alla *volontà generale*, ma in realtà, secondo Maritain, egli finisce col venire considerato esclusivamente nella sua individualità materiale, mentre lo Stato, in questo ordinamento, inizia a sostituirsi alla comunità vera e propria. Così, ogni individuo non può che trasferire le sue responsabilità e la cura del suo destino al *tutto artificiale* a cui è subordinato e che si sovrappone alla sua vita con nessi automatici, riducendo la sua libertà ad un esercizio solo ingannevole di autodeterminazione. Questa situazione, inevitabilmente, si muove "verso l'insurrezione delle parti contro il tutto di cui parlava Auguste Comte, verso l'isolamento tragico di ognuno nel suo egoismo o nella sua angoscia, e verso la sparizione dell'idea stessa del bene comune e dell'opera comune"⁴⁰.

Anche l'uomo della *Weltanschauung*, ovvero del comunismo, in virtù della sua concezione immanentistica e materialistica del mondo, persegue la liberazione dell'uomo

39 J.J. Rousseau, *Contratto sociale*, Brescia, 2001, p. 4.

40 F. Bellino, *La filosofia etico-politica di J. Maritain e la crisi della modernità*, cit., p. 51.

collettivo e non quello della persona individuale, e qualora lo Stato infine riuscisse ad essere soppresso, secondo la teoria marxiana, la società come comunità economica in senso lato finirebbe col subordinare e inglobare a sé l'intera vita delle persone. Dunque la visione collettiva della società, ponendo un rapporto di "tipo biologico ed animale" tra l'individuo e la società, finisce col produrre il totalitarismo che divora e annienta la persona come mera frazione di questa totalità, subordinandola alla comunità sociale dello Stato.

Lo Stato non può nemmeno essere considerato "una specie di superuomo collettivo" o "un soggetto di diritto" (*Rechtssubject*), come sostiene invece Jellinek nel *Sistema dei diritti pubblici subiettivi* del 1892, secondo il quale i diritti troverebbero il loro fondamento solo sull'effettività di un ordinamento giuridico oggettivo, a sua volta emanazione diretta di una volontà statuale, poiché, secondo Maritain, non è possibile che essi derivino dalla struttura dell'assetto governativo per la loro irriducibilità ai fatti⁴¹. Lo Stato, infatti, è solo una parte o un organo strumentale della società politica e non "una persona morale", perché in tal caso diverrebbe un tutto e si sovrapporrebbe al corpo politico rischiando di asservire l'uomo mediante quella che Maritain chiama *una perversione politica*.

Il filosofo francese critica anche la teoria formalistica dello Stato di Kelsen che, identificandolo con l'ordine legale, fa di esso un'astrazione puramente giuridica e gli conferisce, per assicurare la pace della comunità, il monopolio "dell'uso della forza". La teoria kelseniana sottrae lo Stato alla sua vera dimensione, quella socio-politica, ed è ambigua, perché scambia la sua funzione principale, che è quella di assicurare l'ordine e il rispetto della legge, con la sua essenza, fino a identificarlo con la legge: "lo Stato reale (in quanto parte ed organo superiori del corpo politico) approprierà in realtà di quest'essenza fittizia a lui attribuita come essere di ragione giuridica, per rivendicare gli

41 Cfr. G. Jellinek, *Sistema dei diritti pubblici subiettivi*, tr. it. a cura di G. Vitagliano, pref. di V.E. Orlando, Milano, 1912; P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, vol. III, *La civiltà liberale*, Roma-Bari, 2001, pp. 662 ss.

attributi sacri e la 'sovranità' della legge"⁴². Maritain ritiene, che lo Stato non possa identificarsi con la legge sebbene riconosca il grande progresso giuridico rappresentato dalla realtà dello Stato moderno rispetto al passato, poiché il concetto di sovranità in cui esso viene concepito come persona morale e soggetto di diritto può dar vita ad una deprecabile concezione assolutista e sostanzialista che ha avuto il suo profeta e teologo in Hegel.

2.1.2. IL PROCESSO DI SECULARIZZAZIONE E IL DRAMMA "POSTMODERNO"

Il processo di secolarizzazione dell'età moderna porta con sé, secondo Maritain, più che il desiderio di affrancarsi dalla religione, il tentativo di conseguire una sostituzione normativa della potenza politica agli imperativi della morale, fino a pervenire con Nietzsche all'irriducibile critica della morale nella società dell'*homo communis*, il cui deperimento è già identificato negli anni '30 da Ortega y Gasset il quale afferma che l'Europa sta perdendo la sua morale⁴³. Il profetico annuncio nietzscheano rivela che la piena liberazione dello spirito richiede la perdita delle certezze ultime e l'insorgere di una consapevolezza dolorosa che può fare sprofondare l'animo dei deboli in un pericoloso sentimento nichilista. Per il filosofo tedesco il nichilismo è l'unica fede possibile, l'unica religione salvatrice che produrrà la redenzione del mondo da una morale opprimente e demolitrice⁴⁴ e che permetterà agli uomini di porsi domande radicali sui giudizi di valore del bene e del male: se finora essi abbiano ostacolato o favorito la prosperità umana; se in essi si manifesti la pienezza, la forza, la volontà della vita, il suo coraggio, la sua fiducia, il suo avvenire, oppure se, al contrario, siano un segno di angustia, di impoverimento, di degenerazione⁴⁵

42 F. Bellino, *La filosofia etico-politica di J. Maritain e la crisi della modernità*, cit., pp. 54-55.

43 Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, in *Scritti politici*, Torino, 1979.

44 Cfr. sull'argomento L.W. Müller, *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, Trieste, 1998.

45 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere*

con cui si dice *No* alla vita e che destano “un sospetto sempre più radicale”, “uno scetticismo” che intacca “sempre più a fondo” l’animo dell’uomo. La morale, con i suoi presunti valori, è per Nietzsche “il principio della fine”, “il grande nemico dell’umanità, il suo più sublime allettamento e seduzione - ma verso che cosa? Verso il nulla”⁴⁶. La morale è il sintomo minaccioso “di una cultura europea divenuta inquietante, come la sua via traversa verso un nuovo buddhismo, verso un buddhismo europeo, verso il nichilismo...”⁴⁷.

Nietzsche, secondo Jaspers, giunge alle conseguenze del suo pensiero in modo spietato nel momento in cui sostiene che ogni forma di credenza nella morale debba venire smascherata⁴⁸. Dopo aver tratto una deduzione dopo l’altra, si deve infine giungere ad una *drastica conclusione*, la conclusione della morale *contro se stessa*⁴⁹, evento che segnerà il suo crollo, grande spettacolo in cento atti che sarà riservato all’Europa nei prossimi secoli, pauroso, problematico, ma forse anche ricco di molte speranze⁵⁰. La morale, difatti, è solo “una buona dose di tirannia contro la ‘natura’ e anche contro la ‘ragione’”⁵¹, e, al contrario del *laissez aller*, provoca il bisogno “di orizzonti limitati e di compiti prossimi”, consiglia il *restringimento della prospettiva*, come una condizione di vita e di sviluppo⁵². Nietzsche non ha dubbi che, in Europa, la morale sia quella *del gregge*, una specie di strategia umana “accanto alla quale, davanti alla quale e dietro alla quale” dovranno

filosofiche di F.W. Nietzsche, a cura di S. Giammetta, collezione fondata da N. Abbagnano, diretta da T. Gregory, vol. secondo, Torino, 2003, Prefazione, 3. Cfr. su questo argomento M. Vidal, *Crisi dei valori morali*, in “Communio” n. 72, nov-dic. 1983, pp. 36-47.

46 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere filosofiche di F.W. Nietzsche*, cit., Prefazione, 3.

47 *Ibidem*.

48 K. Jaspers, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, a cura di L. Rustichelli, Milano, 1996, p. 395.

49 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere filosofiche di F.W. Nietzsche*, cit., Terza dissertazione, 27.

50 *Ibidem*.

51 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, da *Opere filosofiche di F.W. Nietzsche*, cit., *Per la storia naturale della morale*, 188, p. 107.

52 *Ibidem*.

esserci altre morali, innanzitutto morali *superiori* che la riscattino dalla *décadence*.

Secondo l’analisi di Maritain, nell’attuale Stato laico moderno, basato sul consenso di tutti i cittadini, ma anonimo e senza soggetto proprio, la distinzione tra morale e diritto e tra morale e politica che è in atto e che si trova alla base della sua ascesa, si traduce nell’agnosticismo dello Stato e nell’affermazione di una democrazia puramente formale, “in cui i valori e il bene comune sono definiti non attraverso i loro fondamenti metafisici, ma attraverso il principio convenzionale maggioritario”⁵³. L’antico *principio di realtà* cede il passo al *principio di simulazione* mentre, venendo a mancare qualsiasi fondamento assiologico, ogni valore, senso e realtà sono destinati a disgregarsi nell’indifferente *commutabilità* del nostro sistema di simboli, *diventati dei simulacri*. La teoria sistematica di Luhmann, ad esempio, “riduce gli individui ad elementi intercambiabili e fungibili e trasferisce antiumanisticamente la soggettività storica dagli uomini o gruppi sociali con i loro bisogni e valori al sistema sociale, ai ruoli e al funzionalismo dell’ambiente”⁵⁴.

Con la crisi dell’identità morale è dunque subentrata la crisi dell’umanesimo e della modernità in genere che ha dato vita a posizioni filosofiche antiumanistiche, dallo strutturalismo alla filosofia della morale di Foucault, Althusser, Lévi-Strauss, fino alla proliferazione

53 F. Bellino, *La filosofia etico-politica di J. Maritain e la crisi della modernità*, cit., p. 47.

54 *Ivi*, pp. 48-49. Cfr. N. Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Bologna, 1990. Anche per Vattimo i valori sacrificano la vita e si deve respingere l’idea che la storia umana abbia una un valore finale da realizzare o una norma assoluta a cui attenersi. Nel momento in cui gli individui o le classi, in nome di un’evidenza, in fin dei conti, meramente intuitiva, credono di essere portatori di questo valore, sono convinti anche di acquisire il diritto di vita o di morte sugli altri. L’etica, piuttosto che essere “realizzatrice di valori”, “si dovrà porre sotto il segno della pietas per il vivente e per le sue tracce”. Cfr sull’argomento, G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, 2003. Sul tema della “ontologia del declino”, del mondo della “frammentazione” e della cultura di massa, Id., *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Milano, 2001.

del cosiddetto pensiero negativo e al tema del “postmoderno” come nuova categoria filosofica che interpreta l’attuale condizione umana e che sancisce definitivamente la morte della modernità.

3. IL BENE COMUNE DELLA CIVITAS

Secondo Maritain, la persona, quando entra in società, può diventare parte di un tutto più grande e riscattare la relazione con la comunità da ogni forma di dipendenza solo mediante il carattere morale delle relazioni sociali, poiché tale carattere è l’unico che soddisfi il bisogno dell’uomo di essere trattato come una persona e non come una parte.

L’amicizia civile che, per il filosofo, è l’equivalente naturale e temporale di quella che, a livello spirituale e soprannaturale, il Vangelo chiama *amicizia fraterna*, deve essere la spinta promotrice della società e la ragione propria della pace civile. Deve incarnarsi il bene comune della *civitas* nella *buona vita* umana della moltitudine ed esortare, sotto pena di snaturare se stesso, lo sviluppo delle virtù dei cittadini e il riconoscimento dei loro diritti fondamentali con tre caratteri essenziali: la *ridistribuzione*, l’*autorità*, la *moralità intrinseca*.

Giustizia e rettitudine morale sono, infatti, *intrinseci* al bene comune, il quale deve *ridistribuirsi* alle persone singole sostenendo il loro sviluppo. Il bene comune non va inteso come una collezione di beni privati e nemmeno come il bene di un tutto che sacrifichi a sé le parti, ma deve costituire innanzitutto il fondamento dell’*autorità* «perché, per condurre una comunità di persone umane verso il loro bene comune, verso il bene del tutto come tale, bisogna che alcuni in particolare s’incarichino di tale sua condotta, e che le direzioni date, le decisioni da essi prese a questo riguardo siano dagli altri membri della comunità seguite ed ubbidite»⁵⁵ con la condanna di ogni atto ingiusto e immorale perché ingiurioso e politicamente cattivo.

Nello stesso tempo, tuttavia, in ragione della sua relazione con l’assoluto e nella prospettiva di una vita e un destino superiori al tempo,

⁵⁵ J. Maritain, *I diritti dell’uomo e la legge naturale*, cit., p. 11.

la persona umana deve oltrepassare tutte le società temporali ed essere superiore a queste, eliminando l’errore fondamentale di ogni totalitarismo che consiste nel ritenere che l’uomo faccia interamente parte della società politica per tutto ciò che è in lui, secondo l’affermazione che predica che *tutto è nello Stato, niente contro lo Stato, nulla al di fuori dello Stato*. L’uomo, in realtà, è parte dello Stato in ragione della relazione fondamentale con la vita comune che costituisce il suo essere, ma vi sono in lui beni e valori che “non sono dello Stato né per lo Stato e che sono al di fuori dello Stato”⁵⁶, poiché egli, pur essendo *parte* della comunità politica, va *oltre* la comunità politica. Tale paradosso provoca un conflitto dinamico nella vita del singolo in seno alla società che si manifesta in un’irriducibile tensione, ovvero in un movimento per così dire *verticale* che attesta che la radice prima della persona come ente *indipendente* non è la società, ma l’assoluto.

3.1. DIRITTO E GIUSTIZIA

Il movimento di cui parla Maritain tende a realizzare nella vita sociale “l’aspirazione dell’uomo a essere trattato come una persona, cioè come un tutto”⁵⁷, che non si può supporre progressivamente realizzabile se non per mezzo dello sviluppo del diritto e della giustizia. Giustizia e diritto si rivolgono all’uomo come ad un agente morale e gli impongono la loro legge indirizzandosi alla sua ragione e al suo libero arbitrio trasformando “in una relazione tra due interi - quello della persona individuale e quello sociale - ciò che altrimenti non sarebbe che una pura subordinazione della parte al tutto”⁵⁸. Ma la società non potrebbe vivere senza l’amicizia civile, che è “dinamismo vitale” e “forma animatrice”; non potrebbe vivere, cioè, “senza il perpetuo dono e il perpetuo accrescimento proveniente dalle persone”⁵⁹.

La giustizia, il diritto, le strutture giuridiche, l’amicizia civile “incarnata essa pure in istituzioni”, rappresentano quel principio di unificazione *per mezzo delle forze interne* di cui Maritain parla, “e la

⁵⁶ *Ivi*, pp. 15-16 ss.

⁵⁷ *Ivi*, p. 32.

⁵⁸ *Ivi*, p. 33.

⁵⁹ *Ibidem*.

sola via per l'umanità di passare a gradi più elevati di organizzazione e di unificazione, corrispondenti a gradi più elevati di coscienza collettiva"⁶⁰.

Il filosofo francese si rifà a san Tommaso d'Aquino il quale, commentando l'*Etica* di Aristotele, afferma che compito della giustizia è di condurre all'uguaglianza coloro che sono diseguali, e che la *necessità profonda* di questo bisogno d'uguaglianza che tormenta la società umana, di fatto avvertita in modo significativo solo dopo l'avvento del Vangelo, non tende a ridurre tutti gli uomini allo stesso livello, ma a stabilire tra loro questa uguaglianza e questa prossimità, che sono al principio dell'amicizia, con il riconoscimento dei diritti specifici di ciascuno per mezzo di relazioni giuste e "con una partecipazione più larga di tutti ai beni materiali e spirituali del capitale comune"⁶¹.

In polemica con i modelli politici moderni, Maritain sostiene che la società tecnocratica e consumistica sia "un punto di intersezione dei gravi snaturamenti della società politica operati sia dall'individualismo borghese - che non riconosce alcuna opera comune, ma mira solo al benessere individuale - sia della concezione totalitaria del comunismo - che ritiene compito primario della società la dominazione industriale della natura"⁶².

Una società di uomini liberi deve attuare un'opera politica che sia essenzialmente un'opera di civiltà e di cultura, illuminata dall'aspirazione alla *libertà dello sviluppo*, alla *liberazione progressiva* dalle diverse forme di servitù materiali, economiche, sociali, secondo l'obiettivo per il quale nessun uomo deve più essere utilizzato da un altro uomo come strumento al suo servizio, ma ciascuno deve poter agire liberamente e attivamente in ambito politico partecipando armonicamente alla vita della *civitas*.

4. L'UGUAGLIANZA DEI DIRITTI NELLA SOCIETÀ PERSONALISTICA

Un comune consenso intorno ad alcuni principi morali, come i diritti dell'uomo, la dignità

⁶⁰ Ivi, pp. 33-34.

⁶¹ Ivi, p. 35.

⁶² V. Possenti, *Presentazione* a J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. XVI.

della persona umana (con un destino spirituale sovra-temporale), la libertà, l'uguaglianza e la pace, si presume implicito nella moderna società democratica, i cui fondamenti, essendo una società di uomini liberi, devono essere, appunto, essenzialmente di natura morale. Tale consenso preserva la persona "dall'individualismo egoistico, dal collettivismo societario, dallo stalinismo e fa della società *una organizzazione di libertà*". Alla base del problema sociale e politico, sta, difatti, per Maritain, la ricerca della libertà, che, nell'ordine della vita temporale, non va intesa come *libero arbitrio* del singolo, né come *libertà di potenza* della comunità, ma come *libertà di espansione* della persona. Dunque, anziché assicurare il benessere e l'arricchimento materiale, o inseguire logiche di dominio sulla natura e sull'umanità, come avviene nel progetto moderno della civiltà industriale di massa, il vero compito della società politica, consiste, nel "migliorare in sé le condizioni della vita umana"⁶³.

Una società di uomini liberi è caratterizzata, secondo Maritain, dai seguenti quattro tratti: è *personalistica*, riguarda cioè la società come un tutto di persone "la cui dignità è anteriore alla società e che, per indigenti che possano essere, contengono nel loro essere stesso una radice di *indipendenza*", per la quale aspirano alla "perfetta libertà spirituale che nessuna società è capace di dare"⁶⁴.

Essa è, in secondo luogo, *comunitaria*, perché riconosce la naturale tendenza della persona alla società e alla comunione e riguarda il bene comune come superiore a quello dei singoli individui.

È, in terzo luogo, *pluralistica*, perché consente lo sviluppo di una pluralità di comunità autonome aventi le proprie autorità, le proprie libertà, i propri diritti. Infine essa è *teistica o cristiana*, non nel senso che pretenda da ciascun membro della società di credere in Dio e di essere cristiano, ma nel senso che riconosca che "Dio, principio e fine della persona umana, e primo principio di diritto naturale, è anche il primo principio della società politica e dell'autorità in mezzo a noi"⁶⁵.

⁶³ F. Bellino, *La filosofia etico-politica di J. Maritain e la crisi della modernità*, cit., pp. 50-52.

⁶⁴ J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 19.

⁶⁵ Ivi, p. 20.

Facendo le opportune differenze tra l'apocrifo e l'autentico, occorre distinguere uno Stato clericale o decorativamente cristiano, da una società politica cristiana in modo vivo e reale. Infatti "ogni Stato farisaicamente cristiano è condannato, nel mondo di oggi, a diventare la vittima, la preda o lo strumento del totalitarismo anticristiano"⁶⁶. Sarebbe inoltre fuorviante se si reclamasse per la religione cristiana, anche quando essa fosse riconosciuta come l'unica vera, i favori di un potere assolutistico; o se la Chiesa rivendicasse dalle moderne società i privilegi di cui essa ha goduto durante una civiltà di tipo sacrale come quella del Medio Evo.

La concessione di privilegi temporali ai ministri della Chiesa o ai suoi fedeli o una politica di clericalismo, nello stato di coscienza di sé e di evoluzione al quale sono giunte le società moderne, non potrebbe avere come risultato che quello di compromettere l'importanza della missione spirituale della Chiesa stessa.

Il bene comune temporale dei fedeli di una particolare religione, fosse anche della vera religione, una volta introdotto nell'ambito della società politica, verrebbe a costituire un principio di divisione e lederebbe il bene comune sociale.

La concezione *pluralistica* sulla quale deve essere fondata la società, basandosi sull'uguaglianza dei diritti, "assicura le libertà proprie delle diverse famiglie religiose istituzionalmente riconosciute e lo statuto del loro inserimento nella vita civile"⁶⁷. Tale concezione deve prendere il posto di quella che viene comunemente definita concezione *teorica* dell'età sacrale, della concezione *clericale* dell'epoca joseffista, della concezione *liberale* dell'epoca borghese ed è chiamata al difficile compito di accordare gli interessi della sfera spirituale e di quella temporale.

5. IL PROGRESSO COME ASCESA DELLA COSCIENZA

La tensione dinamica esistente tra persona e società, oltre che a procurare un movimento che, dall'autore, come si è visto, viene definito *verticale*, ne provoca un altro "in certo senso *orizzontale*"; un movimento di progresso che fa evolvere nel tempo le società. Tale movimen-

⁶⁶ Ivi, p. 22.

⁶⁷ Ivi, p. 26.

to dipende da una doppia legge che risponde ad un processo di degradazione e, nello stesso tempo, di sopraelevazione dell'energia o della massa di attività umana da cui il progresso della storia è prodotto.

La passività della materia e l'usura del tempo degradano naturalmente le cose di questo mondo, ma *le forze creatrici*, che sono proprie dello spirito e della libertà, e che trovano nello sforzo di alcuni il loro *punto di applicazione*, elevano sempre di più la qualità di tale energia. La vita della società umana, così, avanza e progredisce grazie a questa sopraelevazione vitale di cui sono prove tangibili i perfezionamenti tecnici, a volte in anticipo sullo spirito e perciò causa di catastrofi e di molte perdite, ma che, per loro natura, "domandano di essere strumento dello spirito"⁶⁸. Questa è l'idea del progresso che deve sostituire la nozione illusoria di un progresso necessario così come lo intende Condorcet⁶⁹, e che, più ancora, deve sostituire quello che Condorcet definisce un *principio di suicidio storico* derivante dalla negazione e dall'avversione del progresso che oggi prevale "presso coloro che disperano dell'uomo e della libertà"⁷⁰.

Rifacendosi al punto di vista scientifico del celebre paleontologo Teilhard de Chardin, il filosofo francese nota che l'Umanità è ancora *molto giovane*, nonostante la preistoria possa farla apparire vecchia ai nostri occhi, che *progresso* significa *ascesa della coscienza*, e che la *ascesa della coscienza* va di pari passo con un grado superiore di organizzazione⁷¹.

Scriva Maritain: «Se ci poniamo nelle prospettive della storia intera della vita e dell'umanità, [...] riprendiamo confidenza nella marcia in avanti della nostra specie e comprendiamo che la legge della vita, che conduce a maggiore unità per mezzo della maggiore organizzazione, passa normalmente dalla sfera del biologico

⁶⁸ Ivi, p. 28.

⁶⁹ N. Condorcet, *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1793-1794)*, Torino, 1969.

⁷⁰ J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 28.

⁷¹ Cfr. Teilhard de Chardin, *L'avvenire dell'uomo* (1959), Milano 1972; *Il fenomeno umano* (1938-1940), Milano, 1968 - Brescia, 1995.

a quella del progresso sociale e della evoluzione della comunità civilizzata»⁷². Questa unificazione progressiva può avvenire non già per mezzo di forze esterne e di compressione, ma solo per mezzo di forze interne, “cioè per mezzo del progresso della coscienza morale, per mezzo dello sviluppo delle relazioni di diritto e di amicizia, delle relazioni delle energie spirituali”⁷³.

6. LA CONDIZIONE PELLEGRINALE DELLA CITTÀ TERRENA

“*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*”, afferma San Tommaso⁷⁴; ovvero, sebbene l’uomo sia parte di un tutto più grande che è la comunità politica, e sia subordinato ad essa, tuttavia non le appartiene interamente, ma la trascende, poiché, in quanto *persona*, ha una vocazione e fini propri che lo richiamano al di là della città temporale. Di qui scaturisce quella che Maritain chiama la condizione *pellegrinale* della città terrena, che è una società di genti in cammino, non di moltitudini installate in dimore definitive.

Secondo la distinzione tomista, tra fine ultimo assoluto (*finis ultimus simpliciter*) e fine intermedio o infravalente (*finis ultimus secundum quid*) che ha una sua fondamentale valenza ma è asservito al fine ultimo assoluto, il filosofo francese considera il bene comune temporale proprio un *finis ultimus secundum quid*, ovvero un fine infravalente, asservito al fine ultimo sovratemporale della vita eterna. Non per questo, tuttavia, la storia può essere considerata un *ripostiglio di rifiuti* né si devono incoraggiare posizioni rassegnate di fronte alle iniquità e alle bassezze della città temporale. Lun-

72 J. Maritain, *I diritti dell’uomo e la legge naturale*, cit., pp. 29-30.

73 Ivi, p. 30.

74 Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 20, a. 3. San Tommaso attribuisce all’uomo in quanto persona un assoluto primato nella molteplicità degli esseri creati (*Persona significat quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*). La persona, dunque, non si esaurisce nella società, sebbene quest’ultima le assicuri un ambiente organico e vivificante, ma è totalmente preordinata a Dio nel suo essere e nel suo operare. Cfr. A. Cesaro, *La politica come scienza. Questioni di filosofia giuridica e politica nel pensiero di Tommaso Campanella*, Milano 2003, p. 62.

gi dall’appigliarsi all’irrelevanza della vita presente, intesa come momento di passaggio, privo di valore intrinseco, la condizione *pellegrinale* deve creare una tensione e un dinamismo continui che inducano il corso sociale a cercare di raggiungere il bene comune temporale, che non è un mero strumento nei riguardi della vita eterna, ma conserva la sua dignità di fine (anche se infravalente) e quindi ha una propria bontà e un valore esclusivo a *condizione* che non si innalzi a bene assoluto⁷⁵.

Maritain conclude *I diritti dell’uomo e la legge naturale* con una considerazione realistica sul presente e un pronostico fiducioso per il futuro dell’umanità. “Nella misura in cui una ricostruzione autentica potrà uscire dalla prova mortale che il mondo oggi attraversa”, egli scrive, “tale ricostruzione dovrà stabilirsi sull’affermazione, il riconoscimento e la vittoria di tutte le libertà: libertà spirituali, libertà politiche, libertà sociali e operaie”⁷⁶.

Il progresso contrastato dell’umanità, infatti, va nel senso della emancipazione umana, non soltanto nell’ordine politico, ma anche in quello economico e sociale, comportando precipuamente l’abolizione delle diverse forme di servitù e il passaggio non solo a stati di organizzazione politici e giuridici migliori, ma anche a una coscienza migliore della dignità della persona umana in ciascuno di noi.

La speranza terrena della nostra razza e l’energia della storia umana, infine, per Maritain, devono tendere all’instaurazione di una *città fraterna* in cui l’uomo sia libero dalla miseria e dalla servitù, secondo l’ideale che rappresenta la vittoria dell’*Uomo Nuovo* e che probabilmente si riferisce “all’al di là della storia”⁷⁷ e rappresenta perciò solo un *mito*. Un mito da porsi come *meta*, di cui la storia temporale ha, senza dubbio, assolutamente bisogno.

Laura Zavatta è ricercatrice presso l’Università degli Studi del Sannio dove svolge attività scientifica e didattica in qualità di docente della cattedra di Filosofia del diritto e di membro del Dipartimento DEMM.

75 F. Bellino, *La filosofia etico-politica di J. Maritain e la crisi della modernità*, cit., p. 53.

76 J. Maritain, *I diritti dell’uomo e la legge naturale*, cit., p. 99.

77 Ivi, p. 43.