

## Persona e bene comune nel pensiero di *Jacques Maritain*

di Daniele Fazio

### 1. Il “ritorno” a Tommaso come superamento della Modernità

All'inizio del secolo scorso in maniera sempre più consistente prese avvio in Europa un movimento culturale e filosofico che concentrò i suoi studi e le sue proposte nell'ottica di una risposta alle questioni sollevate dalla Modernità, a partire dalla filosofia di Tommaso d'Aquino. La filosofia moderna, che affonda le sue radici nel volontarismo e nel nominalismo del tardo medioevo porta in sé un connaturale pregiudizio verso la filosofia dell'essere e nello sforzo di elaborare una filosofia della coscienza, non poté non rifiutare l'edificio tommasiano, quale appunto portatore di una visione gnoseologica e antropologica realista<sup>1</sup>. Relegata, quindi, sotto la spregiativa etichetta di filosofia religiosa<sup>2</sup>, la filosofia scolastica di Tommaso, che era riuscita a porre in armonia il dialogo travagliato e faticoso tra fede e ragione, era destinata a rimanere chiusa nelle scuole teologiche e nei seminari cattolici.

Si può parlare di neotomismo o di neoscolastica, anche se per alcuni studiosi, come ad esempio Augusto Del Noce, i due termini non sono equipollenti; solo dal momento in cui gli orientamenti che si ricollegavano al pensiero dell'Aquinate per iniziativa di alcuni studiosi poterono realmente misurarsi con il portato moderno sulle questioni gnoseologiche, etiche ed antropologiche cercarono di ribattere i punti nodali della Modernità e di avanzare delle prospettive diverse. Si aspettavano in questo senso delle alternative, proprio per il fatto che tutto l'edificio della Modernità che prevedeva una sempre maggiore emancipazione dell'uomo grazie all'uscita dal suo stato di minorità, sostenuta dalla visione di una ragione sbrigliata dal reale e generatrice del soggettivismo, entrava sempre più in crisi nella tragica esperienza delle ideologie che da lì a poco sarebbero state causa principale delle due Conflagrazioni mondiali<sup>3</sup>. In quest'ottica, la filosofia cartesiana, iniziatrice del pensiero moderno che aveva ribaltato la *Weltanschauung* antica e medievale, venne affrontata criticamente in nome della “completezza” dell'edificio tomista; tale lavoro non si svolse nel senso meramente apologetico, ma cercò di accostare le problematiche suscitate dalla Modernità per valutarle e riuscire a superarle. Più che una confutazione, si avviò un dialogo, una mediazione tra il portato tomista e il pensiero moderno. Possiamo riscontrare lo stesso movimento in campo fenomenologico ove, ad esempio, Edith Stein, convertita al cristianesimo, incontrando Tommaso d'Aquino cercò di giungere ad una sintesi tra il pensiero di Husserl e le tesi dell'Aquinate. Il primo neotomismo, invero, prese avvio sin dall'inizio dell'Ottocento, attraverso l'opera di Vincenzo

---

<sup>1</sup> «Lo spirito del tomismo è realismo, vale a dire: non idealismo, non astrattismo, non apriorismo, non razionalismo, non sistematismo, non chiusura mentale, non verità confezionata in formule umane irreformabili. Realismo significa accettazione della verità rivelata dalla realtà delle cose e dalla fede, significa ascoltarla con pienezza di disponibilità interiore, nella coscienza sempre viva della profondità che essa contiene e della perenne inadeguatezza dell'espressione umana ad esprimerla tutta, un vivo senso della storicità del vero, frutto di collaborazione di tutta l'umanità [...] Realismo significa vivo senso di una verità sempre in crescita, non in se stessa, ma nel suo rapporto con l'uomo: una verità che si sviluppa con la storia del singolo, non meno che con la storia dell'umanità e della Chiesa» L. BOGLIOLO, *La filosofia dopo l' "Aeterni Patris"*, Quadrivium, Genova, 1980, pp. 7-8.

<sup>2</sup> Secondo il giudizio di Antonio Livi è presente anche ai nostri giorni e soprattutto in Italia, in contrasto con la ripresa dell'attenzione verso la filosofia di Tommaso avvenuta in altri Paesi come la Germania o il mondo anglosassone, Stati Uniti compresi, un pregiudizio antitomista: «Tommaso è, in Italia, oggi, non una “voce” viva nel dibattito filosofico, ma semplicemente un nome, e per di più un nome che evoca un “Medioevo teologico” [...], che per molti è come dire una cultura ierocratica e superstiziosa, un'epoca di fanatismo religioso (le Crociate) e di sterili discussioni metafisiche (la Scolastica)» A. LIVI, *Tommaso d'Aquino. Il futuro del pensiero cristiano*, Mondadori, Milano 1997, p. 7.

<sup>3</sup> Romano Guardini, alla fine della parabola della Modernità con notevole acume così sintetizza: «l'uomo è scosso, disintegrato, esposto ai problemi che l'esistenza gli pone [...] Come sempre avviene nei periodi di capovolgimento, l'agitazione raggiunge gli strati profondi dell'essere umano. I sentimenti umani si fanno più impetuosi: angoscia, violenza, volontà di possesso, ribellione contro l'ordine. [...] In questa atmosfera acquistano nuova intensità le questioni sempre attuali sul senso dell'esistenza, sulla salvezza e la dannazione, sul giusto rapporto con Dio, sull'esatto ordinamento della vita. Le contraddizioni intime dell'uomo tra il bisogno della verità e la rivolta contro di essa, fra il bene e il male vengono avvertite in modo imperioso» R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 1993, p.51.

Buzzetti e dei fratelli Serafino e Domenico Sordi e s'intensificò grazie alla fondazione a Napoli della rivista dei gesuiti "La Civiltà Cattolica", l'Università di Lovanio, poi, divenne in Europa l'irradiazione del neotomismo che poté così misurarsi anche con il positivismo imperante. In questo senso, l'Enciclica *Aeterni Patris* (1879) di Leone XIII, che ha sancito il cosiddetto rilancio degli studi tomisti, si ritrovò già un ambiente favorevole per un "ritorno" a Tommaso tanto da registrare la positività di questi orientamenti, che riconducevano ad un impianto filosofico e teologico che meglio si sposano con la visione cristiana<sup>4</sup>. In Italia, infine, nel 1921 con la fondazione dell'Università Cattolica del Sacro Cuore ad opera di p. Agostino Gemelli, il tomismo trovò il suo centro propulsore e si misurò principalmente con il neoidealismo. Esperienze analoghe sono presenti in Germania e in Francia, ove i maggiori esponenti della costellazione neoscolastica del Novecento furono due laici: Etienne Gilson e Jacques Maritain.

Faremmo un errore se considerassimo, però, la neoscolastica come un blocco monolitico, all'interno di questa corrente vi sono diverse tendenze e prospettive, che presentano comunque imprescindibili punti in comune. Secondo la ricostruzione storiografica di Sofia Vanni Rovighi, essa è

«sì la filosofia di uomini che hanno una determinata fede religiosa – più precisamente cattolica – e si domandano quanto tale fede è giustificabile razionalmente, ma non fanno della loro fede una premessa o un ingrediente del discorso filosofico, a differenza di altre correnti filosofiche cristiane. Un altro aspetto della neoscolastica [...] è la valorizzazione del mondo creato in genere e della natura, del mondo corporeo in specie, la concezione dell'uomo come inserito nella natura corporea, anche se non sommerso da essa. Di qui l'importanza data alle scienze particolari, alle scienze della natura. Un terzo carattere è la concezione di filosofia come *philosophia perennis*, concezione che può essere intesa in modi diversi: dall'affermazione che la verità filosofica è già stata tutta scoperta, sì che occorrerebbe solo impararla, [...] alla persuasione che non ci siano solo le filosofie, opere dei grandi pensatori, ma anche la filosofia come opera dell'umanità, un'opera sempre meglio abbozzata e mai finita; opera che presuppone il lavoro dei predecessori, opera nella quale una vena resta identica anche sotto le revisioni e le negazioni che la storia presenta»<sup>5</sup>.

Da questo si evince che tra le più importanti problematiche che i neotomisti trattarono vi furono quelle relative alla valorizzazione della realtà concreta, della natura da cui nasce una visione antropologica tale da poter dar conto anche della corporeità dell'uomo unita alla sua spiritualità, riconciliando natura e ragione. In questo contesto, viene a maturare l'originalità del pensiero di Jacques Maritain. Convertitosi al cattolicesimo nel 1906 assieme alla fidanzata e futura moglie Raissa Oumançoff, grazie all'incontro con Léon Bloy che ne divenne il padrino di battesimo e dopo che Charles Péguy lo introdusse ai corsi filosofici di Henri Bergson<sup>6</sup>, incontrò il pensiero di Tommaso, le cui parole gli apparvero sin da subito nella loro irrinunciabile importanza. La lezione di Tommaso, tuttavia, non divenne una "gabbia" per la fecondità del suo pensiero, ma un punto stabile con cui attraverso il *realismo critico* poter superare il soggettivismo e l'immanentismo moderno, nonché l'umanesimo antropocentrico, e trovar l'antidoto, prima al liberalismo e al socialismo, poi al totalitarismo e infine alle prospettive relativiste e nichilistiche post-belliche. L'ottica antimoderna<sup>7</sup> di Maritain, quindi, grazie alla sua rielaborazione del tutto particolare del lascito filosofico scolastico, è meglio definirla ultramoderna, cioè alla ricerca di un approccio che

---

<sup>4</sup> L'attenzione per la filosofia e la teologia di San Tommaso d'Aquino sono state sempre vive e centrali, all'interno del panorama cattolico, tanto da essere ribadite nel corso dei secoli, fino alla nostra epoca. In particolar modo può esser segnalato che per la prima volta nella storia dei Concili Ecumenici, Nel Concilio Vaticano II (1962 – 1965), San Tommaso fu citato, quale maestro comune per ben due volte: nel Decreto *Presbyterorum ordinis* (n. 16), e nella Dichiarazione *Gravissimum educationis* (n. 10). Su questa scia, Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Fidei et ratio*, sottolinea non solo l'importanza del contenuto dottrinale del pensiero di Tommaso, ma anche la sua impostazione di fondo che ricerca dialogicamente un incontro la fede e la ragione, nella consapevole distinzione e autonomia tra le due istanze. Per questo, secondo il Magistero della Chiesa, il pensiero di Tommaso d'Aquino è rivestito di «novità perenne» GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, Paoline, Milano, 1998, p. 65.

<sup>5</sup> S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia Contemporanea. Dall'ottocento ai nostri giorni*, La Scuola, Brescia 1994, pp. 743- 744.

<sup>6</sup> «Bergson fu il primo a dare una risposta al nostro profondo bisogno d'una verità metafisica, liberando in noi il senso dell'assoluto». J. MARITAIN, *Un filosofo sulla scia di San Tommaso d'Aquino*, in AA. VV., *Questa è la mia filosofia*, a cura di W. Burnett, Bompiani, Milano 1961, p. 313.

<sup>7</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Antimoderno*, trad. it., Logos, Roma 1979.

possa superare le scissioni che i “riformatori” moderni avevano impiantato<sup>8</sup>. Per comprendere meglio quest’aspetto, e quindi anche l’orizzonte entro cui il filosofo francese si muove, ricorreremo, perciò, all’interessante analisi che compie dei tre pensatori che gli appaiono fondamentali per comprendere le fratture moderne: Lutero, Cartesio e Rousseau.

Ancor prima, però, di dar conto dell’analisi maritainiana dei tre suddetti, è necessario accennare, seppur brevemente, alla ricezione che il filosofo francese ebbe della filosofia tomista e al modo con cui la poté mediare in un contesto assai mutato rispetto alla sua nascita storica del XIII secolo. Secondo Piero Viotto: «la filosofia maritainiana negli anni trenta segna un ritorno al reale e all’Assoluto, per mezzo dell’intelligenza e, grazie al primato dello spirituale [...]. A queste posizioni [...] Maritain giunge attraverso la filosofia tomista [...] spingendo il tomismo a rinnovarsi a contatto con la filosofia contemporanea»<sup>9</sup>. A tal proposito, occorre comprendere che neoscolastica, neotomismo e tomismo, non sono, almeno da quanto si può evincere dalla riflessione di Maritain sinonimi. Non può esistere un neotomismo, ma solo una filosofia tomista quale costante di ragione e di posizioni universali nella storia del pensiero tanto da far divenire attuale anche nel XX secolo il tomismo in quanto filosofia universale che riesce a dare risposte universali alle problematiche di ogni epoca. In quest’ottica, il tomismo consente di «mantenete nel presente l’attualità dell’eterno»<sup>10</sup> e perciò il filosofo che si riferisce al tomismo non fa alcun salto storico all’indietro e non vuol tornare affatto al Medioevo, ma consapevole del portato anticristiano della rivoluzione moderna cerca di salvare ed assimilare tutte le ricchezze sviluppatesi nei tempi moderni mettendoli in relazione ai principi e alle norme eterne che in qualche maniera informarono il Medioevo, ma che ovviamente non rimangono legate ad un dato tempo storico. Maritain proveniva da una formazione scientifica e aveva studiato, prima dell’incontro con Bergson, le scienze della natura e dunque aveva potuto ben conoscere la ricchezza di cui la scienza moderna era portatrice e che in nessun modo poteva esser negata, tuttavia, anche questa conoscenza aveva bisogno di un ordine, occorre che la si mettesse in correlazione con la filosofia e la metafisica. L’impianto tomista, gli sembrò, allora, il più adatto a poter distinguere ed unificare le scienze con la filosofia attraverso l’unificazione operata dalla filosofia. La metafisica precedeva così la teoria della conoscenza che ha un valore di per sé oggettivo in quanto la verità nota all’uomo non è il *cogito*, bensì l’*aliquid est* ovvero l’intuizione dell’essere esistente: «in campo speculativo [...] la metafisica tomista potrebbe assimilare ad un ordine intellettuale vero l’intero corpo delle scienze particolari, attualmente lasciate nel caos, e i cui progressi rischiano di essere sfruttati da filosofi aberranti»<sup>11</sup>. Il riferimento al tomismo, non si ferma al campo speculativo, ma viene rivelata la sua importanza anche nell’ordine morale e sociale, offrendo così a partire dalla proposta etica e teologica una nuova architettura sociale, economica e politica, a cui si accennerà più avanti. Maritain ribadisce, perciò, che «la filosofia tomista è una filosofia progressiva ed assimilatrice, una filosofia missionaria, costantemente disponibile alla Verità prima. E san Tommaso non è una reliquia del Medioevo di cui dovrebbero occuparsi la storia e l’erudizione. In tutta la pienezza della parola, egli è l’apostolo dei tempi moderni»<sup>12</sup> in quanto è apostolo dell’intelligenza, amata meno di Dio, ma di più dei filosofi moderni. Non appaia azzardato, dunque, il paragone secondo cui san Tommaso è per Maritain ciò che Aristotele fu per Tommaso, ovvero il grande rappresentante della *recta ratio*, della *philosophia perennis*, fonte a cui attingere in ogni epoca. Il centro di queste operazioni è dato dalla concezione secondo cui la ragione può conoscere veramente la realtà e distinguere il vero dal falso, così da non annullare il pensiero moderno, ma da purificarlo. È un cammino di integrazione di tutto il vero scoperto sin dai tempi di san Tommaso che si muove verso una sintesi e una assimilazione che portino da un lato alla costituzione di una filosofia della natura che colga tutto il cammino della

---

<sup>8</sup> Lo stesso Maritain confessa: «Ho dovuto cominciare con la controversia, ma mi annoia sempre più. So gli errori che sconvolgono il mondo moderno, che esso non ha di grande che il suo dolore, ma io rispetto questo dolore; vedo dovunque delle verità prigioniere [...]; nostro compito è di cercare il positivo in tutte le cose di usare il vero più per guarire che per colpire». J. MARITAIN, *Réponse à Jean Cocteau*, Paris, 1926, p. 50.

<sup>9</sup> P. VIOTTO, *Introduzione a Maritain*, Laterza, Roma – Bari 2000, p. 17.

<sup>10</sup> J. MARITAIN, *Il Dottore Angelico. San Tommaso d’Aquino*, tr. it. M. Sani, Cantagalli, Siena 2006, p. 34.

<sup>11</sup> *Ivi*, op. cit. p. 90.

<sup>12</sup> *Ivi*, op. cit. p. 98.

scienza moderna e dall'altro ad una filosofia dell'arte che possa unificare in una dimensione universale il tesoro artistico dei tempi moderni. Il tomismo, considerata la sua vocazione universale, non si pone nel regno del contingente, ma in quello dello spirito e pertanto non è possibile considerarlo né di destra, né di sinistra. Ciò perché la metafisica tomista non può essere considerata in funzione di un dato tempo storico; essendo, però il tomismo una saggezza intrattiene con le varie culture uno scambio vitale, entra in relazione anche con forme particolari senza però dipendere o farsi risucchiare da esse perché al di sopra di ogni particolarizzazione. Per gli stessi motivi finora accennati, il tomismo non può essere giudicato quale una metafisica che si possa giocare nella conservazione di uno stato sociale particolare a dispetto di un altro. Diversamente dalla concezione secondo cui la filosofia tomista sia funzionale allo sbocco teologico, Maritain fa notare che essa dal momento che non si fonda su dati di fede, ma sull'esperienza e sulla ragione, i soli due poli che ricorrono sempre nelle riflessioni filosofiche di Tommaso, è distinta e svincolata dalla teologia, anche se mantiene sia con essa che con la contemplazione una comunicazione vitale. Proprio per questo Tommaso rappresenta quell'al di là della storia, che può essere accettato solo nella misura in cui si accetti un al di sopra della storia e che lo spirituale, il metafisico non siano ingabbiati nello scorrere del tempo; ciò può avvenire solo nel superamento dell'immanentismo e dello storicismo. Contro queste tendenze, Maritain dichiara: «noi affermiamo [...] che la verità rimane e non si dilegua con la storia; che lo spirito non passa e ci sono stabilità, non d'inerzia, ma di spiritualità e di vita; valori intemporalmente; acquisti eterni; che il tempo è nell'eterno come una moneta d'oro stretta in una mano; e che l'intelligenza è al di sopra del tempo»<sup>13</sup>. Alla luce di queste indicazioni si può affermare sinteticamente che il filosofo francese:

«non “ripete” s. Tommaso, ne sviluppa la riflessione, talvolta entra in contrasto con s. Tommaso, lo critica e lo supera, là dove lo sviluppo delle scienze hanno modificato le basi sulle quali deve radicarsi la filosofia della natura; lo innova affrontando nuove problematiche come ad esempio l'estetica e la poetica, la sociologia e la psicologia. [...] con una certa ironia afferma [...] che preferirebbe essere chiamato *paleo tomista*, perché il tomismo non è la filosofia di un uomo solo, ma di tutti gli uomini che seguono le regole della ragione naturale, a qualunque età o cultura appartengano»<sup>14</sup>.

Tenuto conto di questa particolare declinazione del pensiero tomista, Maritain costruisce il suo pensiero cercando anche di comprendere le fratture che la Modernità ha causato e che si sono manifestati a partire dalla Riforma protestante. Lutero, infatti, nella sua radicalità riformatrice ridusse la religione a mera religiosità. Il luteranesimo, «straripamento dell'individualità di Lutero»<sup>15</sup>, più che una particolare eresia, fu il frutto del suo io sbrigliato dall'orizzonte spirituale, la sua teologia non era più discorso su Dio, ma divenne antropocentrica e meramente soteriologica. In Lutero si realizzò l'avvento di quell'assolutezza dell'io che caratterizzò la Modernità. In questo dice bene Fichte quando pensa al monaco di Wittenberg come colui da cui tutto il processo moderno soggettivista ed idealista prese inizio. Secondo Maritain, con Lutero inizia il *qui pro quo* moderno<sup>16</sup> che riguarda la visione dell'uomo, viene cioè ad essere confusa l'individualità con la personalità, e di conseguenza sono attribuite alla prima le caratteristiche della seconda: «non ci mostra il caso di Lutero così sul vivo uno dei problemi contro i quali si agita l'uomo moderno? È il problema dell'individualismo e della personalità»<sup>17</sup>. Sulla scia di San Tommaso, Maritain sostiene che l'uomo è intermente materialità, ma allo stesso tempo è interamente spirituale. Effettivamente questi due principi non sono due opposti, ma nella loro distinzione costituiscono un *unicum* nell'unità personale<sup>18</sup> in quanto originati dallo stesso atto d'essere; sullo sfondo sta la definizione di Severino

<sup>13</sup> *Ivi*, op. cit. p. 39.

<sup>14</sup> P. VIOTTO, *Introduzione a Maritain*, op. cit., p. 18.

<sup>15</sup> J. MARITAIN, *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, Morcelliana, Brescia 1967, p. 55.

<sup>16</sup> «Che cosa è l'individuo moderno? Uno sbaglio, un *qui pro quo*: l'esaltazione dell'individualità camuffata da personalità e l'avvilimento correlativo della personalità vera». *Ivi*, op. cit. p. 60.

<sup>17</sup> *Ivi*, op. cit. p. 58.

<sup>18</sup> «La riflessione di Tommaso d'Aquino dipende totalmente - qui come altrove - dal fatto che egli sottomette la ricerca filosofica all'evidenza empirica, anche quando questa sembra implicare una certa contraddizione. L'evidenza empirica è che l'uomo è un essere materiale, giacché ha un corpo, ma allo stesso tempo è capace di pensare, ossia ha una facoltà

Boezio, ripresa da Tommaso, secondo cui «*persona est naturae rationalis individua substantia*»<sup>19</sup>, ed in quest'ottica si comprende che la Modernità ha perso i concetti di sussistenza e *suppositum* tomisti senza i quali l'antropologia umana viene ricondotta all'individualismo. Individuo, in questo senso, è termine che indiscriminatamente viene dato agli esseri creati, è ciò che accomuna l'uomo alla bestia, alla pianta, al microbo, all'atomo, in quanto occupano un dato spazio, la personalità, invece, fondata sulla sussistenza, fa dell'uomo un essere che pur essendo un individuo può ergersi di fatto al di sopra della individualità e quindi sopra le esigenze proprie della materia fino a giungere al riconoscimento dell'ordine morale, così l'uomo in quanto persona ha natura diversa da quella degli altri individui pur partecipando con loro l'individualità, ma ciò che lo differisce, distingue e quindi qualifica in senso altro è il suo essere persona<sup>20</sup>; è convinzione di Maritain, infatti, che l'uomo nasce persona e diventa poi attraverso l'opera educativa personalità, nel momento in cui realizza i talenti ricevuti. Da Lutero il filosofo francese vede svilupparsi una catena di pensatori tedeschi ed europei che espungendo la personalità – il cui fulcro viene dato dal rilievo dell'anima spirituale dell'uomo quale *forma corporis* – a favore dell'individualità hanno causato il ripiegamento su se stessa della natura dell'uomo che come tale, se considerata nella sua essenza spirituale, è una divina cosa. Così con toni polemici annota:

«guardate questo kantiano accartocciato nella sua autonomia, questo protestante tormentato dalla cura della sua libertà interiore, questo nietzschiano che si contrae per saltare al di là del bene e del male, questo freudiano che coltiva i suoi complessi e cerca la sublimazione della sua libidine, questo pensatore che prepara per il prossimo congresso di filosofia una inedita concezione del mondo, questo eroe surrealista che si mette in ansia e si tuffa nell'abisso del sogno; questo discepolo del Gide che si contempla con un doloroso fervore nello specchio della gratuità: tutta questa povera gente è alla ricerca della sua personalità; e contrariamente alla promessa del Vangelo, battono, ma nessuno apre loro; cercano e non trovano. Guardate con quale religiosa solennità il mondo moderno ha proclamato i diritti sacri dell'individuo ed a qual prezzo ha pagato questa proclamazione. E tuttavia, l'individuo è stato mai più completamente dominato, più facilmente maneggiato dalle grandi potenze anonime dello Stato, del Denaro, dell'Opinione? Qual è dunque questo mistero? Ma non c'è mistero. Il mondo moderno confonde semplicemente due cose che la sapienza antica aveva distinte: confonde l'individualità e la personalità»<sup>21</sup>.

Accanto a Lutero, v'è la figura di Cartesio<sup>22</sup> che in un certo senso compie il movimento opposto, se il riformatore di Wittenberg infatti, aveva fatto gravitare la *quidditas* dell'uomo verso la sua mera individualità, verso le sue bassezze incapaci di innalzarsi per cui la questione della salvezza veniva irrimediabilmente legata non alle opere o ai meriti, ma alla predestinazione, ovvero al mero arbitrio divino, Cartesio separando anch'egli l'unità personale, considera l'esser uomo dell'uomo assimilandolo alla natura "angelica", cioè come fosse di per sé interamente spirituale. La separazione di *res cogitans* e *res extensa*, in altri termini, di anima e corpo, di ragione e materia, operata da Cartesio aveva conferito all'anima una grandezza nettamente incommensurabile rispetto al corpo, tanto che esso veniva considerato alla stregua di una macchina pilotata che ha bisogno di una guida che in nessun modo potrà esser della stessa sostanza. Secondo Cartesio: «l'anima

---

che è propria degli enti spirituali; deve dunque avere per natura qualcosa in comune con gli animali (corpi che non pensano) e qualcos'altro in comune con gli angeli (enti che pensano ma non hanno corpo). Tommaso, volendo rispettare la natura dei fatti, non ha accolto la tesi di Empedocle o di Galliano, per i quali l'anima sarebbe una mera qualità fisica del corpo; e nemmeno ha accolto la tesi di Platone che concepisce l'anima come una sostanza immortale che non ha bisogno del corpo. Tommaso conserva sia l'unione sostanziale dell'anima con il corpo che la possibilità di una autonoma sussistenza dell'anima stessa, e questa conciliazione gli è possibile proprio in virtù della sua specifica ontologia dell'esse» ETIENNE GILSON, *Eléments d'une métaphysique thomiste de l'òtre*, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 1973, p. 33.

<sup>19</sup> S. BOEZIO, *De duabus naturis et una persona Christi*, c. 3: PL 64, 1345.

<sup>20</sup> «Cosicché come individui noi non siamo che un frammento di materia, una parte di questo universo, distinta certamente, ma una parte, un punto in questa immensa rete di forze e di influenze, fisiche e cosmiche, vegetative ed animali, etniche, ataviche, ereditarie, economiche e storiche, di cui subiamo le leggi. In quanto individui, siamo soggetti agli astri. In quanto persone noi li dominiamo» J. MARITAIN, *I Tre Riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, op. cit. p. 61.

<sup>21</sup> *Ivi*, pp. 58-59.

<sup>22</sup> «Come la riforma luterana è il grande peccato tedesco, ho detto che la riforma cartesiana è nella storia del pensiero moderno il grande peccato francese» *Ivi*, p. 123.

ragionevole [...] non può esser tratta in nessun modo dalla potenza della materia [...] ed è posta nel corpo umano come un pilota nella sua nave»<sup>23</sup>. Dunque, l'uomo è cosa che pensa e pensa perché dubita: «ma che cosa, dunque, sono io? Una cosa che pensa. E che cos'è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente»<sup>24</sup>. Maritain evidenzia come in questo senso, la ragione cartesiana sia definitivamente affrancata e indipendente dalle cose<sup>25</sup>, in altri termini, «il pensiero si stacca dall'essere»<sup>26</sup>. Ovviamente, Cartesio cercò ancora di conservare l'antica unità umana, ma i suoi sforzi, una volta concepita la ragione alla stregua dell'intelletto angelico e il corpo quale mero meccanismo, non hanno superato il dualismo ormai posto. Per Cartesio, «esiste il mio pensiero; esiste Dio. Di qui tutto si svolge. È da Dio che la scienza cartesiana discende alle cose e deduce la fisica»<sup>27</sup>. L'ordine dell'essere viene appiattito sul quello della conoscenza razionale, e l' "angelo" cartesiano è diventato un «divisore ostinato, non ha solamente separato il moderno dall'antico ma ha opposto tutte le cose, fede e ragione, metafisica e scienza, conoscenza e amore»<sup>28</sup>. In sintesi,

«con Cartesio [...] il razionalismo aveva costruito della personalità dell'uomo un'immagine superba e splendida, infrangibile, gelosa della sua immanenza e della sua autonomia, e finalmente buona per essenza. Nel nome stesso dei diritti e dell'autonomia, di questa personalità, la polemica razionalistica aveva condannato ogni intervento esterno in questo universo perfetto e sacro – sia che tale intervento provenga dalla rivelazione e dalla grazia o da una tradizione di umana saggezza, o dall'autorità di una legge di cui l'uomo non sarebbe l'autore, o da un Bene sovrano che solleciterebbe la sua volontà, o, infine da una realtà oggettiva che misurerebbe e regolerebbe la sua intelligenza»<sup>29</sup>.

In questo gioco tra individualità e personalità, il terzo riformatore, Jean Jacques Rousseau, appare nella critica maritainiana, come colui che «è tutto sentimento e vive in tutte le fibre del suo essere, con una specie d'eroismo, il primato della sensibilità»<sup>30</sup>. È facile da questo punto di vista, allora, comprendere che «l'uomo di Rousseau è l'angelo di Cartesio che si fa brutto»<sup>31</sup>. Rousseau, nei paradossi del suo pensiero che oscillano tra una moralità virtuosa ed una esaltazione dell'istinto, struttura la sua visione antropologica come un naturalismo antisociale. Egli «non ha tanto rotto ogni legame morale con il mondo, ma ogni legame psicologico con il reale»<sup>32</sup> così definitivamente l'esser se stessi in Rousseau si attua nella rinuncia immutabile alla personalità e nel darsi illimitatamente alle esigenze della individualità, abbandonando completamente l'unità dell'io spirituale. Con Rousseau, ma già questa tendenza era presente in Hobbes, l'uomo non solo non vive nessuna unitarietà tra corpo e anima, ma non ha per niente attitudine alla comunione sociale. Allo stato di natura – momento pre-razionale e pre-sociale – è un grande solitario e vive quasi come una bestia; solo la necessità della sopravvivenza lo legherà alla dipendenza verso altri, nel momento in cui egli fa il suo ingresso in società viene totalmente assorbito da essa, diventando il cittadino<sup>33</sup>:

«la sovranità risiede dunque, essenzialmente e assolutamente nel popolo, nella massa amorfa, di tutti gli uomini presi insieme e, poiché lo stato di società non è naturale, ma artificiale essa ha, la sua prima origine non in Dio, ma nella libera volontà del popolo stesso. Ogni stato che non sia costituito su questo fondamento non è uno stato governato da leggi, uno stato legittimo»<sup>34</sup>.

---

<sup>23</sup> R. DESCARTRES, *Discorso sul metodo*, Sansoni, Firenze, 1962, p. 89.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>25</sup> «Descartes separò la filosofia da qualsiasi forma di più alta di sapienza, da tutto quanto, nell'uomo, proviene da ciò che è più in alto dell'uomo» J. MARITAIN, *Un filosofo sulla scia di San Tommaso d'Aquino*, op. cit. p. 316.

<sup>26</sup> J. MARITAIN, *I Tre Riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, op. cit., p. 116.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 109-110

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 126.

<sup>29</sup> J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Borla, Torino 1969, pp. 81-82.

<sup>30</sup> J. MARITAIN, *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, op. cit. p. 126.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 136.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> «Lo stato di Rousseau, non era che il Leviathan di Hobbes coronato dalla volontà generale invece che dalla corona di coloro che il giacobino chiamò *les rois et les tyrans*» J. MARITAIN, *L'uomo e lo stato*, Vita e Pensiero, Milano 1963, p. 55.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 171.

Il richiamo a Rousseau ci è essenziale per comprendere un aspetto fondamentale del suo pensiero che sta alla base del rapporto dell'individuo con la società e che Maritain, pur nell'accettazione del principio democratico, rifiuterà nella sua essenza, cercando di rinnovare la prospettiva democratica, dimostrandone la sua ispirazione evangelica. Il diritto civile, il diritto che deriva dal popolo sovrano e legislatore, schiaccia il diritto naturale in quanto il principio della sovranità non risiede più in Dio, ma nella volontà generale del popolo espressa non dalla somma delle singole volontà, ma incarnata da chi detiene il potere, cioè dallo Stato, e ciò è chiaramente una conseguenza della visione antropologica antisociale del pensatore ginevrino che lega la società alla volontà dell'uomo e non la fa dipendere da Dio stesso. La democrazia moderna, farà riflettere Maritain, in quanto affetta dallo spostamento della sovranità da Dio al popolo ha bisogno del correttivo cristiano che ne dia il fondamento grazie alla legge naturale che non deve esser però – come nelle teorie groziane – sganciata dalla legge eterna. Solo in questo senso, la democrazia, potrà concepire che «la sovranità derivi da Dio come dalla sua prima origine e che essa passi solamente nel popolo per andare a stabilirsi in colui o in coloro che sono incaricati a vigilare sul bene comune»<sup>35</sup>.

Come si è visto, il tentativo di riforma da parte dei tre fallisce: Lutero nella sua sete di purificare la religione, fa scadere la stessa in religiosità, Cartesio nella sua volontà di esaltare la ragione dell'uomo produrrà non la ricerca della verità, ma il dubbio sistematico e Rousseau nel suo perseguimento di una moralità sociale presenterà una società in confusione anarchica. Alla luce, dunque di queste fratture moderne che il filosofo francese vede incarnarsi nelle direzioni di pensiero inaugurate dai tre riformatori, un pensiero che affonda le sue radici nelle loro viscere, ovvero nelle loro tendenze patetiche, Maritain cercherà di proporre una nuova visione antropologica che superi il dualismo moderno e anche una nuova visione della società e dello Stato che sia strettamente conseguente ai principi personalisti e che troverà ancora una volta nella lezione dell'Aquinate una guida sicura, nell'ottica di guadagnare una posizione oltre la modernità, non senza prima, come si può evincere, averla attraversata e quindi vagliata e valorizzata nelle sue positive aspirazioni.

## 2. Persona e bene comune nell'ottica di un umanesimo cristiano

Nella filosofia contemporanea, in campo antropologico viene rintracciato il riemergere del concetto di persona che aveva costituito l'orizzonte medievale e cristiano di comprensione dell'uomo<sup>36</sup>. Come fa notare Armando Rigobello, il personalismo presenta due versanti: uno che fa del concetto di persona il centro teorico della propria speculazione facendo discendere da esso valori morali, considerazioni programmatiche, pratiche e politiche, essendo esso il fulcro ontologico da cui dipende tutto il resto. Si può pensare, ad esempio, alla riflessione di Emmanuel Mounier coeva peraltro a quella di Maritain. L'altro, invece, quello in cui possiamo inscrivere la riflessione di Maritain, vede nel personalismo<sup>37</sup> «una dottrina etica, sociale e politica [...] ma senza essere essa

---

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> «Tale nozione di persona è una nozione, se così posso dire, d'indice cristiano, che si è sviluppata e precisata grazie alla teologia» J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, op. cit. p. 66. Su questa scia anche il filosofo contemporaneo Robert Spaemann: «la storia del concetto di persona è la lunga storia di un cammino che, se richiamato alla mente ci porta per un momento nel cuore della teologia cristiana. senza la teologia cristiana ciò che noi oggi chiamiamo "persona" sarebbe rimasto qualcosa di non definibile e il fatto che le persone non sono avvenimenti semplicemente naturali non sarebbe riconosciuto. Questo non significa che il suo impiego sia significativo soltanto a partire da determinati presupposti teologici, per quanto sia ipotizzabile che la scomparsa della dimensione teologica alla lunga potrebbe implicare anche la scomparsa del concetto di persona» R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, a cura di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 20.

<sup>37</sup> Maritain ha lucida contezza della plurivocità dell'universo personalista che nasce per reazione all'individualismo del XIX secolo e al totalitarismo del secolo XX e precisa la sua posizione: «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 l'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 grandi preoccupazioni del personalismo tomista [di cui l'Autore è

stessa una nuova metafisica [...]. Le scelte politiche e sociali, nonché le valutazioni storiografiche sono dedotte da un quadro metafisico generale cui la persona nella sua natura e dignità trova ampio riconoscimento senza per questo divenire il fulcro di tutta una ontologia»<sup>38</sup>. Per comprendere meglio la sua posizione antropologica, occorre richiamare l'atteggiamento di fondo del suo pensiero che lui stesso definisce *realismo critico*. Il realismo fu il metodo che Tommaso mise alla base della sua metafisica, il cui unico referente fu l'esperienza o il "senso comune", di per sé questo metodo permette di ampliare e "aggiornare" di volta in volta la prospettiva in relazione ai nuovi dati che dal progresso delle scienze e della cultura ci provengono, senza per questo venire meno alla coerenza del sistema e senza chiudersi in un rigido dogmatismo, ma ricercando sempre l'unità di senso delle varie cose di cui la metafisica si fa garante. In questo si vede tutta l'autonomia del sapere filosofico che Maritain, dopo l'agnosticismo e la conversione religiosa conobbe, dopo un brevissimo periodo "fideistico", alla scuola di Tommaso. Dopo Kant, Hegel, Husserl, la filosofia, secondo Maritain ha bisogno di ritrovare fiducia nella ragione, ma questo deve avvenire tenendo nella giusta considerazione l'interesse del tutto moderno per il soggetto, senza eccedere in posizioni cartesiane. Per Maritain, il *cogito* non precede l'*esse*, ma viceversa e quindi la teoria critica della conoscenza non può pensarsi autonoma rispetto alla metafisica, ma deve rintracciarsi in essa. Il tomismo ricorda Maritain, non è un realismo ingenuo, ma critico. Il pensiero non è una realtà ma ha una realtà che è rappresentata dall'oggetto che pensa, ma questo in quanto "cosa" ha una realtà extramentale. Il circolo è così rappresentabile: l'essere è al di fuori della mente, ma può esser conosciuto solo nella mente: «il realismo critico salva l'oggettività della conoscenza e l'attività del soggetto conoscente nella distinzione e nella correlazione tra l'essere e il pensiero»<sup>39</sup>. In questo senso, Maritain, sulla scia di Gabriel Marcel definirà la filosofia allo stesso tempo come un mistero e come un problema. Come un mistero per ciò che riguarda la realtà extramentale della cosa e un problema per quanto riguarda le rappresentazioni che il soggetto formula di questa. L'analisi antropologica che il Nostro conduce, perciò, si dipana tra il mistero e la problematica e vive di queste due polarità che si manifestano perché la stessa persona è l'espressione di due mondi, essendo al crocevia tra il mistero e il problema, tra la materia e lo spirito. Per questo da una parte, Maritain ricorrerà alle scienze sperimentali, alla psicologia, soprattutto quando descriverà l'individualità dell'uomo, ma poi ricorrerà alla filosofia, alla teologia, ma anche alla mistica per definire la personalità dell'uomo. I due poli, come ora si vedrà, nella loro distinzione, costituiranno, all'interno di una visione metafisica e finalistica un'unità inscindibile, racchiusa nella inesauribile nozione di persona.

Per comprendere nella loro profondità i concetti di persona e bene comune all'interno delle teorie etico-politiche di Maritain, occorre acquisire, perciò, lo sguardo metafisico tipicamente tomista rispetto a questi due concetti. La persona umana è la creatura che nell'ottica dell'*analogia entis* è la più perfetta<sup>40</sup> in tutto il creato in quanto ha un grado di approssimazione a Dio superiore a tutti gli altri esseri, a causa del suo intelletto e della sua volontà solo di essa si dice che è immagine e somiglianza di Dio. Come tale è, quindi, ordinata direttamente a Dio e deve servirsi dei beni creati come aiuto per il conseguimento di questo fine, che si realizzerà definitivamente nella visione beatifica di Dio stesso. In altre parole il bene supremo e assoluto per ogni uomo è Dio stesso. La visione beatifica di cui parla Tommaso ci presenta la singolare presenza e comunione di Dio con ciascuna persona e allo stesso tempo la comunione in Dio della moltitudine di salvati che condividono questo bene comune supremo; per dirla con le parole di Agostino d'Ippona è la *civitas Dei*. E', dunque, chiaro che il bene comune, ultimo, definitivo e supremo della persona umana è Dio e ciò è anche in accordo col fatto che nell'uomo l'intelletto speculativo, in quanto permette la vita contemplativa, atto dello spirito in cui l'uomo è più assimilabile all'essere di Dio, ha il primato

---

esponente] è di evitare l'uno e l'altro eccesso. È per questo che ci interessa il personalismo fondato sulla dottrina di San Tommaso d'Aquino» J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1963, p. 8.

<sup>38</sup> A. RIGOBELLO, *Il personalismo*, in AA.VV., *Studio ed insegnamento della filosofia*, vol. II, ed. AVE UCIM, Roma 1966, p. 179.

<sup>39</sup> P. VIOTTO, *Introduzione a Maritain*, op. cit., p. 31.

<sup>40</sup> «persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet substantia in natura rationali» TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 28, a. 3.



sull'intelletto pratico. I valori morali sono ordinati alla vita contemplativa come il portiere deve servire il re. Il bene comune pratico, allora, quello che si raggiunge nella dimensione politica deve essere inserito in questo orizzonte e quindi deve favorire il valore della persona e non assorbirlo in essa: il bene comune pratico è per la persona e non viceversa. In questo senso vengono tenuti assieme pur nella distinzione due ordini quello naturale e quello soprannaturale, ovvero l'ordine della natura e l'ordine della grazia. L'uomo, in quanto persona, anima razionale e materia, partecipa di questi due ordini ed è nella stessa unitarietà del suo essere avere l'aspetto individuale e l'aspetto personale. La distinzione nell'uomo di individualità e personalità di per sé, in Maritain, è solo funzionale a far comprendere che i due aspetti debbono essere distinti e valutati come entrambi cose positive, sottolineando che vanno prese ognuna per quello che è, e che non vanno mai scisse l'una dall'altra<sup>41</sup>. L'individualità che preserva l'esser materiale, corporeo dell'uomo, è ciò che questi condivide con tutte le specie create e allo stesso tempo ciò che permette da un lato la distinzione delle specie e dall'altro la distinzione all'interno della stessa specie, appunto, tra singoli individui. Questo per la struttura stessa della persona è fondamentale, ma non decisivo nella sua completa rappresentazione, in quanto è «un polo materiale che non concerne in realtà la persona vera e propria, ma piuttosto l'ombra della personalità o ciò che noi chiamiamo nella stretto senso della parola l'individualità»<sup>42</sup>.

Se gli uomini fossero solo individui, alla stregua degli altri esseri, sarebbero semplicemente un frammento materiale di una specie, una parte di un universo, soggetta alle mere influenze della natura fisica e quindi posizionati in un orizzonte deterministico, ma non è così: l'uomo è pure persona, è come tale ha un'anima spirituale che, non nei termini della giustapposizione, ma in una precisa unione con il corpo, di cui ne è "forma", sfugge al corso deterministico delle influenze cosmiche e sperimenta la propria libertà e indipendenza dalle costrizioni naturali. Maritain per spiegare la profondità, in ultima analisi incomunicabile, dell'esser persona richiama l'esperienza dell'amore. Chi ama infatti non ama dell'amato una qualche qualità, anzi non enumera affatto le qualità dell'amato, ma si concentra sul nucleo fondamentale che l'amato è, lo ama in quanto è quella persona: «l'amore non va a qualità, né a nature e ad essenze, ma a persone»<sup>43</sup>. Persona, allora, è l'essere capace di intellesione e di amore, e ciò perché ha un centro spirituale in grado di creare indipendenza rispetto alla mera esistenza e quindi "sovraesistere". Ecco che «la nozione di personalità non si riferisce alla materia come quella di individualità delle cose corporali, essa si riferisce alle dimensioni più profonde e più alte dell'essere; la personalità ha per radice lo spirito»<sup>44</sup>. Grazie, perciò, alla personalità, il composto umano partecipa dell'essere e come tale si caratterizza con un'impronta interiore che permette di relazionarsi con i propri simili e con Dio; la personalità, in altri termini, è da considerarsi, nella intima struttura ontologica di ogni uomo, la innata spinta alla trascendenza. In più essa è «ad immagine di Dio, perché Dio è spirito, ed essa procede da lui, avendo per principio di vita un'anima spirituale, uno spirito capace di conoscere, amare ed essere elevato alla grazia a partecipare alla vita stessa di Dio»<sup>45</sup>.

Nell'ottica metafisica in cui ci si è posti individualità e personalità non sono da vedersi come due realtà separate, né tantomeno va pensato che l'individualità rispetto alla personalità è elemento negativo. Entrambi concorrono nell'unità della persona a fare dell'uomo ciò che è, il quale per la sua anima spirituale, possiede la sua esistenza e quindi non deve far diventare cattivo ciò che di per sé è buono<sup>46</sup>. L'individualità può, infatti, divenire elemento nocivo quando rispetto all'orizzonte

---

<sup>41</sup> «Distinguere l'individuo e la persona importa molto, né meno importa bene capire questa distinzione» J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, op. cit. p. 21.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 25. In questo senso, seguendo la scuola tomista possiamo affermare che la personalità, richiamando l'unità spirituale della persona, è ciò che in termine specifico viene definita "sussistenza".

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>46</sup> «Il corpo umano è uno strumento meraviglioso per l'espressione dell'anima: tutte le nostre idee, anche le più astratte, tutte le nostre emozioni anche le più sottili, son suscettibili di un'espressione adeguata attraverso l'azione primordiale della parola in se stessa completata e arricchita dall'inflessione della voce, dall'espressione dello sguardo, dai gesti, dall'atteggiamento del corpo, dal portamento e perfino dal camminare». P. C. DE OLIVEIRA, *Note sul concetto di*

personale, le si dà maggiore preponderanza, così come non la si considera adeguatamente sbilanciandosi troppo verso l'ordine della personalità: «uccidendo l'individuo si uccide la persona»<sup>47</sup>. Entrambi i poli, quello materiale e quello spirituale, vanno, dunque, tenuti insieme in un sano equilibrio, tenendo in dovuta considerazione il primato dello spirituale<sup>48</sup>. Esser persona per l'uomo si configura, allora, come un compito nell'esercizio di diventare ciò che si è. Qui subentra la grande sfida dell'educazione<sup>49</sup> dell'essere umano che deve saper tenere assieme la natura e la grazia, e quindi come arte difficile di “togliere e potare”, deve alleggerire la pesantezza dell'individualità, facendo emergere la personalità sempre nuova e ristorata alla fonte dell'essere.

Per il suo esser persona, come si è già accennato, l'uomo è aperto naturalmente verso gli altri. Egli ha, secondo Maritain, l'intima esigenza di comunicare. «Per il solo fatto che io sono una persona e dico me a me stesso, io domando di comunicare con *l'altro* e con *gli altri*, nell'ordine della conoscenza e dell'amore. Domandare un dialogo dove le anime comunichino realmente, è essenziale per la personalità»<sup>50</sup>. Sempre muovendoci all'interno dei due ordini naturale e soprannaturale, o della natura e della grazia, la persona sia come individualità che come personalità, ritrova la sua dimensione sociale. Questa ha per radice la natura stessa dell'uomo che è sociale in quanto è razionale. Come individualità l'uomo in ragione dei suoi bisogni di esistenza è intimamente dipendente dagli altri, e senza una relazione con gli altri non riuscirebbe neanche a garantire la propria mera esistenza; in quanto personalità, dotato di ragione e capace di amare, esige di entrare in relazione con altre persone. L'uomo, è dunque animale politico, per i suoi intimi bisogni d'indigenza, ma non solo, egli, infatti, si rivolge agli altri anche per la sua crescita morale e spirituale ricevendo educazione e aiuto per perfezionarsi nella vita morale<sup>51</sup>. Il suo ambito proprio allora è la società. Questa, secondo l'ottica metafisica tomista, ha come fine il bene stesso della comunità. Tale bene è il bene comune delle persone che la fanno sorgere e la formano. Il bene comune, a tal fine, non può essere la somma dei beni individuali di ogni soggetto, né tanto meno il bene di un tutto indifferenziato della società che schiaccia i singoli, ma pur essendo insieme di vantaggi e di utili per l'uomo è più di queste cose e ha come fine in sé la rettitudine di vita della moltitudine delle vite umane che compongono una comunità. Ecco che esso appare come «fine buono in sé – ciò che gli antichi chiamavano *bonum honestum*, bene onesto; perché da una parte assicurare l'esistenza della moltitudine è cosa moralmente buona in se stessa; dall'altra parte è un'esistenza giusta e moralmente buona della comunità che dev'esser in tal modo assicurata»<sup>52</sup>. In quest'ottica ad essere implicato in questo concetto etico di bene comune è l'uomo nella sua interezza; se infatti la prima cosa che una società deve fare è quella di garantire la conservazione di ogni individuo che la compone; questo non esaurisce affatto il suo compito che si allarga consentendo alla persona – quale bene stesso della società – di sviluppare le proprie potenzialità

---

*cristianità. Carattere spirituale e sacrale della società temporale e sua «ministerialità»*, in Id. *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, a cura di G. CANTONI, Sugarco, Milano p. 231.

<sup>47</sup> J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, op. cit. p. 27

<sup>48</sup> «se lo sviluppo dell'essere umano ha luogo nel senso dell'individualità materiale egli andrà nel senso dell'io odioso, la cui legge è di *prendere*, di assorbire per sé: e nello stesso istante la personalità come tale tenderà ad alterarsi a dissolversi. Se, al contrario lo sviluppo va nel senso della personalità spirituale, allora l'uomo si dirigerà nel senso dell'io generoso degli eroi e dei santi» *Ibidem*.

<sup>49</sup> Maritain dedica interessanti scritti alla tematica dell'educazione. Per una filosofia dell'educazione occorre innanzitutto, una visione antropologica, una risposta cioè alla domanda “che cosa è l'uomo?”. Quindi nella filosofia di Maritain la pedagogia si struttura a partire dal suo fondamento filosofico. Cfr. J. MARITAIN, *L'educazione della persona*, a cura di P. Viotto, La Scuola, Brescia 1962.

<sup>50</sup> J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, op. cit. p. 25.

<sup>51</sup> «Almeno per quattro stringenti motivi l'uomo non è autoconsistente ed autosufficiente: 1. in senso materiale ed economico: gli altri uomini sono necessari per il suo sostentamento; 2. in senso psicologico: senza gli altri uomini l'uomo non può mutare la propria identità psicologica; 3. in senso etico: senza gli altri non riesce ad intraprendere il cammino delle virtù: infatti gli altri a) ci educano e ci insegnano i principi del bene e del male; b) sono per noi un modello di virtù; c) ci sollecitano, ci spronano a compiere il bene; d) condividono con noi le attività virtuose e ciò le favorisce. 4. in senso ontologico (cioè per il loro modo di essere): [come ricorda Aristotele] «anche quando gli uomini non hanno bisogno di aiuto reciproco, desiderano non di meno [...] vivere insieme». G. SAMEK LODOVICI, *L'uomo viene alla luce in un altro uomo*, “Il Timone”, n. 76, 2008, p. 31.

<sup>52</sup> J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, op. cit. p. 33.

intellettive e morali, aiutandole nella loro sempre più perfetta espressione. L'individualità dell'uomo si rapporta nei confronti della società come "parte" rispetto al "tutto" che essa rappresenta, il suo essere persona, però, si rapporta come un "tutto" davanti ad un "tutto". A questo punto Maritain spiega il primato della persona rispetto alla società, in quanto essa, per la sua vita spirituale ha un fine che non è immanente alla società stessa, ma che la supera e la travalica, tanto che la società non potrà mai essere il fine ultimo dell'uomo. In questo senso anche il bene comune che si sperimenta nella società è subordinato al bene assoluto in cui l'anelito alla perfezione della persona sarà completamente realizzato. Pertanto, la società come garante del bene comune, solo nella subordinazione al fine assoluto della persona potrà perseguire anche il bene comune pratico, riconoscendo il primato della vita dello spirito delle persone che si esprime nel rispetto della legge morale naturale, nelle regole della giustizia e nelle richieste dell'amore fraterno. Ricorda il filosofo francese:

«se la società umana tenta di liberarsi da questa subordinazione e insieme di erigersi essa stessa a bene supremo, essa perverte al tempo stesso la sua natura e anche la natura del bene comune, e del pari distrugge questo. Il bene comune della società politica è un bene onesto, ma un bene pratico, non il bene assoluto, che è il supremo oggetto dell'intelletto speculativo. Il bene comune della *vita civilis* è un fine ultimo, ma un fine ultimo *secundum quid* e in ordine dato. Si perde se si rinchiude in se stesso, appartiene alla sua natura stessa favorirne i fin superiori della persona umana, la vocazione della persona umana a beni che lo sorpassano è "inviscerata", per così dire, nell'essenza del bene comune»<sup>53</sup>.

Da qui emerge che le concezioni sociali di Maritain sono allo stesso tempo personaliste e comunitarie secondo l'ordine dei fini temporali e spirituali, la persona e il bene comune non si concepiscono in termini di opposizione, bensì di distinzione e mutua comprensione. I due concetti si vogliono, se così possiamo dire, gerarchicamente circolari, ovvero la persona in quanto individuo serve al tutto della società, la persona, invece, come tale, è il tutto che la società "tutto-temporale" deve servire: «l'uomo è parte della comunità politica e inferiore a questa secondo le cose che, in lui e di lui, richieste dalle indigenze dell'individualità materiale, dipendono, quanto alla loro stessa essenza, dalla comunità politica, e possono essere chiamate a servire da mezzi per il bene – temporale – di queste»<sup>54</sup>. Altresì, è da tenere presente che «l'uomo sorpassa la comunità politica, secondo le cose, che in lui e di lui, in quanto relative all'ordinazione all'assoluto della personalità, come tale, dipendono, quanto alla loro stessa essenza, da più in alto che la comunità politica e concernono in proprio il compimento – sopra-temporale – della persona»<sup>55</sup>.

La società sussiste grazie al primato ontologico-metafisico della stessa persona che è capace dell'amicizia e dell'amicizia civile, cosa del tutto personale, e allo stesso tempo sente l'esigenza della giustizia che si esprime nell'oggettività impersonale. In ultima analisi, possiamo comprendere meglio le relazioni tra persona e società, se poniamo sullo sfondo l'analogia che vi è tra Dio, nella comunità Trinitaria, e la relazionalità delle persone e quindi la società<sup>56</sup>. Nella Trinità sussiste la differenza individuale di tre Persona pure, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, in esse il bene di ognuna è allo stesso tempo e perfettamente il bene dell'altra e quindi possiamo dire che il bene di uno è il bene comune di tutti e tre e viceversa. La stessa dinamica dovrebbe essere presente, ovviamente, secondo un grado di perfezione inferiore e quindi tenendo presente la differenza ontologica, nella comunità degli uomini, ove la società deve garantire questa circolarità del bene comune che dev'essere sentito allo stesso tempo come bene dei singoli e bene di tutti, non secondo la logica della somma dei beni individuali, ma nel perseguimento del bene pratico della stessa comunità. Non trattandosi della comunità trinitaria, che porta in sé, ogni perfezione, la comunità umana vive nella tensione continua e nel tentativo di trovare un equilibrio tra le esigenze della

---

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>55</sup> *Ibidem*

<sup>56</sup> «La somiglianza [della persona] con Dio non si limita al carattere spirituale presente nell'uomo, ma include la capacità delle persone di entrare in relazione con l'Assoluto e di partecipare alla *communio personarum della Trinità*» V. POSSENTI, *Il principio persona*, Armando Editore, Roma 2006, p. 88.

persona e il bene della società. La prospettiva che Maritain ci presenta tiene contro delle filosofie e delle soluzioni socio-politiche realizzatesi a partire dal XIX secolo e in questo senso si pone l'obiettivo di superare l'individualismo borghese, che ha considerato il bene comune come i singoli beni di ogni soggetto, quindi ha concretamente fatto scomparire lo stesso concetto di bene comune; dovrebbe anche oltrepassare il comunismo, che come reazione all'individualismo, ha considerato l'uomo nel suo aspetto collettivo, giudicandolo semplicemente nel suo essere materiale, lo ha assorbito nella vita sociale e infine, dovrebbe confutare il totalitarismo, a sua volta concepito in funzione anti-individualista e anti-comunista, che però, disconosce del tutto il concetto di persona, in quanto ingloba in una totalità – ad esempio lo Stato – gli individui materiali. Scrive Vittorio Possenti: «il pensiero politico di Maritain si configura come una delle poche grandi filosofie politiche moderne personaliste-umaniste: come tale non è soltanto una filosofia politica anti-borghese ed anti-marxista, ma anche post-borghese e post-marxista»<sup>57</sup>.

L'alternativa ancor prima che strutturarsi in proposte concrete concerne in una rinnovata visione antropologica che possa avere la sua corrispondenza in una visione altrettanto nuova della comunità politica, e ciò ha dei presupposti irrinunciabili che stanno nel riconoscere che il dramma delle «democrazie moderne è d'aver cercato senza saperlo qualche cosa di buono: la città della persona, sotto la specie d'un errore: la città dell'individuo, che conduce di per sé a terribili liquidazioni»<sup>58</sup> e per questo occorrerà una trasformazione radicale e soprattutto un grande ritorno verso lo spirito.

Su questa scia, Maritain, pensa ad un nuovo umanesimo<sup>59</sup> che a differenza del primo, antropocentrico, sia teocentrico, un umanesimo integrale nel senso di un umanesimo dell'incarnazione capace di unire l'ordine della natura e quello della grazia: «la creatura [...] riabilitata in Dio. Non c'è più che uno scampo per la storia del mondo [...] umanesimo, ma umanesimo teocentrico, radicato là dove l'uomo ha le sue radici, umanesimo integrale, umanesimo dell'incarnazione»<sup>60</sup>. La descrizione di questo nuovo umanesimo tiene in conto il limite della natura dell'uomo, le sue esigenze di sviluppo e perfezionamento, ma non smette mai di indicare la tensione verso la perfezione e il fine ultimo, sovratemporale, nella continua riscoperta del nucleo più intimo della persona, dove risiede la verità del suo essere. Il filosofo francese è consapevole che

«un umanesimo realmente cristiano non immobilizza l'uomo, per il bene come per il male, in alcun momento della sua evoluzione, sa che non solo nel suo essere sociale, ma nel suo essere interiore e spirituale, l'uomo non è che un abbozzo notturno di se stesso e che prima di raggiungere la propria figura definitiva – dopo il tempo – dovrà passare attraverso molte mute e rinnovamenti»<sup>61</sup>.

La forma politica che più sembra poter realizzare questa nuova visione antropologica è la democrazia personalistica o organica. Il termine democrazia, nel pensiero di Maritain, viene

---

<sup>57</sup> V. POSSENTI, *Filosofia e società. Studi sui progetti etico – politici contemporanei*, Editrice Massimo, Milano 1983, p. 205.

<sup>58</sup> J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, op. cit. p. 63.

<sup>59</sup> Maritain si sforzerà di far comprendere che la sua idea di umanesimo non è radicata nel Rinascimento naturalista, e dunque non è una malcelata forma di naturalismo cristiano, bensì ha come maestri San Tommaso e San Giovanni della croce e come modello il Dio incarnato Gesù Cristo: «San Tommaso D'Aquino e San Giovanni della Croce sono i grandi dottori dell'umanesimo autentico, che non è salutare all'uomo e alla cose umane se non perché non soffre alcuna diminuzione della verità divine e ordina l'umano tutto intero alla follia della croce e al mistero del Sangue redentore. Vi corrisponde l'immagine di un uomo, un Re sanguinante vestito di scarlatto e coronato di spine: ecco l'uomo [...]. È su di lui che la grazia configura gli uomini facendoli partecipi della natura divina e figli adottivi di Dio, destinati a divenire, al termine della loro crescita spirituale, degli dèi per partecipazione [...]. Quanto più la natura decaduta è incline ad intendere il termine umanesimo antropocentrico, tanto più urge far risaltare la vera nozione e le vere condizioni dell'unico umanesimo che non sconvolge l'uomo ed urge, altresì, rompere con lo spirito del Rinascimento» J. MARITAIN, *Strutture politiche e libertà*, Morcelliana, Brescia 1968, p. 66. Per Maritain, inoltre, «l'uomo moralmente perfetto è Gesù Cristo e gli altri uomini non possono raggiungere la loro perfezione morale e ontologica se non assimilandosi a lui» S. MOSSO, *Fede, storia e morale. Saggio sulla filosofia morale di Jacques Maritain*, Editrice Massimo, Milano 1979, pp. 166-167.

<sup>60</sup> J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, op. cit. p. 107.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 106.

depurato dal carico ideologico che la Modernità le aveva dato e vengono in quest'ottica riscoperte le "radici evangeliche" della stessa<sup>62</sup>. E in questo senso la forma democratica – a fronte anche della crisi delle democrazie moderne – proposta dal Nostro, potrà avere compimento solo in un nuovo regime non più "sacrale" come quello medievale<sup>63</sup>, ma "laico" o "profano" di cristianità<sup>64</sup>, la cui realizzazione potrà avvenire con estrema difficoltà, ma non per questo sarà impossibile<sup>65</sup>. Egli afferma: «parlando di una nuova cristianità, parliamo dunque, di un regime temporale o di una età di civiltà la cui forma animatrice sarebbe cristiana e che risponderrebbe al clima storico dei tempi nei quali entriamo»<sup>66</sup>. In questo è possibile intravedere un tentativo da un lato di superare le derive democratiche moderne che di fatto portarono a logiche anti-democratiche, e dall'altro un arduo sforzo di conciliare con la tradizione cristiana le intuizioni della Modernità in un ottica di riforma e rinnovamento, attraverso l'eliminazione di incrostazioni storiche ed ideologiche che avevano condotto alla totale opposizione dello spirito moderno e del cristianesimo<sup>67</sup>. Sempre più Maritain si convincerà che l'essenza della democrazia è evangelica e che questa è l'unica forma possibile di governo che rispetti la dignità dell'uomo e su questa scia guarda positivamente alla Modernità che, nonostante le sue sfasature, ha fatto sopravvivere l'idea democratica e riconosce che in qualche misura anche il socialismo e il comunismo hanno contribuito storicamente a tener vivo, pur deformandolo il concetto di dignità umana e quindi vanno considerati quali dei servi inconsapevoli della verità. Qui trovano anche "riabilitazione" alcune figure moderne già criticate come Lutero e Voltaire, l'uno per il non conformismo, l'altro per lo spirito di tolleranza, nonché il giudizio positivo espresso sul molte critiche mosse dal socialismo al capitalismo. In questa riconciliazione tra cristianesimo e democrazia, o meglio in questa riscoperta delle comuni radici di entrambi, in cui si è vista da parte di alcuni l'utopia politica maritainiana<sup>68</sup>, sarà possibile riconoscere che «per il bene comune temporale è essenziale rispettare e servire i fini sovra-temporali della persona

---

<sup>62</sup> «La democrazia può vivere solo sull'ispirazione del vangelo e in virtù dell'ispirazione evangelica che la democrazia può superare le prove e le tentazioni più terribili. È in virtù dell'ispirazione evangelica che la democrazia può in senso progressivo realizzare il suo compito fondamentale, cioè la realizzazione morale della vita politica» J. MARTAIN, *L'uomo e lo stato*, op. cit. p. 77. Per una organica trattazione del rapporto tra cristianesimo e democrazia si veda: J. MARITAIN, *Cristianesimo e democrazia*, Vita e Pensiero, Milano 1977. Quanto Maritain a questo proposito sia riuscito a mantenere equilibrio tra la prospettiva politica autenticamente cristiana e la prospettiva moderna liberale è tema di acceso dibattito tra i difensori delle posizioni maritainiane e i suoi critici che hanno visto in molte sue affermazioni un cedimento allo spirito intrinsecamente immanente della Modernità. Maritain così è catalogato quale un esponente del liberalismo cattolico ed è assimilato almeno quanto alle posizioni socio-politiche di fondo a Lamennais. D'altro canto dev'esser riconosciuto che in ambito cattolico-liberale, il filosofo francese è il primo che riesce a proporre su una piattaforma intellettuale tomista le posizioni di tale scuola. Maritain, infatti, è convinto che i frutti dell'impostazione tomista non si sono tanto potuti esprimere nell'immediato, bensì, attraverso una notevole prospettiva profetica, il pensiero di Tommaso d'Aquino ha la possibilità di essere veramente compreso in età contemporanea. Una ricostruzione di tale dibattito si può trovare in E. ROSSI, *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, Edizioni di Comunità, Milano 1956. La tematica del rapporto tra Tommaso e il liberalismo moderno soprattutto in area americana e in relazione alla filosofia politica e al diritto naturale è attuale argomento di ricerche critiche, si veda, ad esempio, C. WOLFE, *Il concetto di diritto naturale in Tommaso d'Aquino: guida ad un sano liberalismo*, in AA.VV., *Riscoprire le radici e i valori comuni della civiltà occidentale: il concetto di legge in Tommaso d'Aquino*, a cura di F. Di Blasi, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2007. Invece, una importante critica alle tesi di Maritain da parte cattolica in particolare circa la nuova visione di una società cristiana si trova in J. MEINVIELLE, *De Lamennais a Maritain*, La Cité Catholique, Paris, 1956.

<sup>63</sup> «un ritorno all'ideale sacrale del Medioevo non è più concepibile» J. MARTAIN, *L'uomo e lo stato*, op. cit. p. 128.

<sup>64</sup> «Il pensiero maritainiano ha una diffusione così ampia da assumere una posizione nodale negli sviluppi del pensiero cattolico sulla questione della cristianità» P. MAINARDI, *Il problema della cristianità nel cattolicesimo italiano*, in "Cristianità", n. 297 (2000), p. 18.

<sup>65</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Strutture politiche e libertà*, op. cit.

<sup>66</sup> J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, op. cit. p. 171.

<sup>67</sup> «Ciascuno di noi, così come ha i suoi capelli contati, così ha il suo povero compito di servo inutile ben definito in cielo. Io credo – per parte mia – di avere qualche idea; sono stato spinto al pensiero più dogmatico e più tagliente, il meno capace di conciliazione e attenuazione, ad una dottrina assolutamente dura, per cercare, contemplando il nostro tempo di passaggio, non di disperdere, ma di assumere e di riconciliare» J. MARITAIN, *Réponse à Jean Cocteau*, op. cit. p. 49.

<sup>68</sup> Cfr. G. CAMPANINI, *L'utopia della nuova cristianità. Introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*, Morcelliana, Brescia 1975.

umana»<sup>69</sup>, in quanto la democrazia – cioè quella forma particolare di democrazia che non abiuri la legge naturale come partecipazione alla legge eterna e quindi che riconosca in Dio e non nel popolo il fondamento della sovranità<sup>70</sup> - «è l'unica strada per conseguire una razionalizzazione morale della politica, dal momento che la democrazia è una organizzazione razionale di libertà fondata sulla legge»<sup>71</sup>. Il procedere dell'uomo nella storia è un cammino verso la conquista della libertà, essa deve rifuggire dall'astrattezza in cui l'Illuminismo l'ha rappresentata ma deve essere condizione di ricerca della verità. Verità e libertà per Maritain sono coesenziali e una struttura sociale nella sua concreta modulazione deve favorire, in nome del rispetto della persona, il complesso intreccio tra le due. In definitiva, la lezione etico-politica del filosofo Maritain sta tutta nell'equilibrio tra le esigenze della persona, valore primo e trascendente da salvaguardare al di sopra di ogni cosa, per il suo intrinseco fine spirituale e la società, luogo in cui la persona, come individuo e come personalità, si ritrova quale suo *habitat* naturale. Perciò, la società non può ostacolare l'uomo nel suo percorso sovratemporale e su questo sentiero troverà anche la via per il perseguimento del bene comune pratico, come fine infra-temporale che non confligge con il bene assoluto a cui la persona stessa è finalizzata. La dimensione personalistica e comunitaria insieme sono le direttrici entro cui si potranno sviluppare anche quelle forme governative che consentiranno tanto il rispetto della dignità dell'uomo quanto i doveri dei singoli verso la società nell'ottica del bene comune pratico e perché tutto questo abbia seguito è imprescindibile il paradigma cristiano rimodulato dall'Autore in maniera del tutto particolare – che non sfocerà nell'organizzazione di uno stato confessionale cristiano, ma nella costruzione di uno “stato profano cristiano”<sup>72</sup> – che costituisce la fonte sempre nuova a cui attingere il modello dell'uomo nuovo e della società rinnovata, nel rispetto della realtà e contro le vecchie e nuove ideologie.

Concludendo si può ancora formulare una domanda rispetto alla possibile attualità della lezione maritainiana. Sicuramente, molte cose sono cambiate rispetto al “mondo” in cui Maritain scriveva, tuttavia, l'acutizzarsi di varie problematiche, già peraltro intuite dal Nostro, sia in campo speculativo che in campo socio-politico, non rendono affatto vano l'esercizio filosofico di Maritain e neanche le sue proposte etiche e politiche. Possiamo, allora, indicare tre prospettive in cui il suo pensiero potrebbe essere recepito.

Il primo riguarda l'ordine speculativo: la caratteristica della post-modernità è quella di aver perso totalmente ormai la fiducia nel valore conoscitivo della ragione; ci si dirige inesorabilmente non verso l'essere, ma verso il nulla e le stesse prospettive moderne sono fagocitate dal non-senso che guida gli animi. Allo stesso tempo, permane in qualche maniera il “vizio” moderno nel considerare unica risposta veritativa alle questioni antropologiche, etiche e sociali, quella che ci proviene dalle scienze sperimentali che così impiantano un domino tecnocratico. Maritain, come accennato, studiò ed ebbe in grande considerazione il portato della scienza moderna, tuttavia, non ne fece un assoluto, ma cercò di rintracciare il senso e l'unitarietà di queste scoperte, superandole,

---

<sup>69</sup> J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, op. cit. p., p. 172.

<sup>70</sup> «A prescindere dal regime di vita politica, l'autorità, ossia il diritto di reggere e comandare, deriva dal popolo, ma ha la sua fonte prima nell'Autore della natura» J. MARITAIN, *L'uomo e lo stato*, op. cit. p. 152.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 69

<sup>72</sup> In questo si può notare come si compie il passaggio da una consistente idea di società cristiana ad una concezione semplicemente secolare della città dell'uomo: «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 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"; 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". 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"» P. MAINARDI, *Il problema della cristianità nel cattolicesimo italiano*, in “Cristianità”, n. 297 (2000), p. 19.

senza annullarle in una visione duplice, ma non separata del sapere, a partire dalla consapevolezza che la ragione strumentale non esaurisce l'ampiezza di cui la ragione umana è capace, senza sfociare per questo in un dogmatismo razionalista.

La seconda questione riguarda l'analisi delle nostre società. Da tempo i sociologi ci avvertono circa la frantumazione "a coriandoli" del tessuto sociale. Viviamo in una società "basicamente antropologica", il cui modello non è più la famiglia, comunità naturale, ma il *single*. Il collante sociale è difficilmente rintracciabile e si vive come monadi irrelate. In questo contesto, la fatica sociale per il raggiungimento del bene comune, ancor prima che aumentata, è quasi impossibile, mancando il presupposto primario che può provenire, principalmente, da una visione antropologica personalista, che Maritain, su base tomista, rinnova e ripropone. Il recupero di una visione realista, secondo cui la realtà esiste e va rispettata e realtà significa anche incontro con l'altro a partire da ciò che ci accomuna, *in primis* l'umanità, potrà lentamente favorire la ricostruzione di un tessuto sociale, laddove uscendo dai propri meri interessi si possa guardare al bene di tutti, non quale somma dei piccoli interessi, ma quale crescita materiale, morale e spirituale della comunità: l'umanesimo integrale è la parola d'avvio di uno sviluppo umano integrale. A questo può essere collegato il problema della "emergenza educativa" che non si risolve innanzitutto attraverso metodi o proposte pedagogiche, ma con una rinnovata proposta antropologica. Maritain fu anche un filosofo dell'educazione la cui proposta può esser sintetizzata in due punti, che rivestono una significativa attualità: il fine dell'educazione è la persona ed essa va educata non in funzione di altro, ma in funzione di se stessa, ed è per questo che educare significa essere responsabili nei confronti della verità, per cui gli educatori devono favorire attraverso tutte le attività secondarie l'*apprendere a pensare* delle giovani generazioni, aiutandoli a sviluppare una comprensione dei principi della carta democratica<sup>73</sup>.

La terza questione riguarda il multiculturalismo. I consistenti fenomeni migratori stanno sempre più ponendo la questione dei criteri di convivenza tra popoli per cultura e religione assai diversi. La risposta che potrebbe provenire da Maritain, ci conduce alla ricerca di costanti morali che tutti, in nome della loro umanità e grazie alla ragione, potrebbero comprendere, al di là dei vari linguaggi con cui ci si rappresenta la realtà. E' in un'ultima analisi il ricorso al diritto naturale che dovrebbe fondare il diritto delle persona e della società e di cui la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948, alla cui redazione Maritain partecipò, ne è una esemplificazione, dopo lo *Jus gentium* romano e il *Common Law* anglosassone. Il problema del pluralismo che si manifesta concretamente nel politico deve essere secondo Maritain animato dall' "amicizia civile" che consente a persone di posizioni ideologiche diverse di potersi unire in un medesimo progetto politico concreto. È una prospettiva che non si gioca in ambito teorico, ma in quello pratico in cui si può esser d'accordo sulla medesima cosa pur partendo da giustificazioni ideologiche differenti. Lo Stato democratico che non può essere indifferente verso i valori, deve tuttavia lasciare libertà di associazione ai vari gruppi senza sposare alcuna ideologia. Verità e libertà sono in definitiva i due poli attorno a cui deve gravitare la società democratica, perché permettono di evitare fondamentalismo e relativismo. Ora tutto questo per Maritain non può non avere un serio presupposto: «tutto dipende ormai dalla rinascita dell'intelligenza»<sup>74</sup> che orbita attorno alle verità metafisiche che risultano «chiaramente l'unico rifugio e salvezza per la vita comune e per gli interessi più immediati dell'umanità»<sup>75</sup>.

Daniele Fazio

---

<sup>73</sup> Cfr. J. MARITAIN, *L'educazione della persona*, La Scuola, Brescia 1962.

<sup>74</sup> J. MARITAIN, *Il Dottore Angelico. San Tommaso d'Aquino*, op. cit. p. 112.

<sup>75</sup> *Ibidem*.