

**L'uomo e lo Stato di J. Maritain come risposta alla crisi  
del rapporto tra etica e politica nel pensiero moderno:  
sovranità e diritti umani. Una proposta di V. Possenti**

Alessandro Ramaioli  
(Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano)  
alessandro.ramaioli@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 11/03/2021 – Accettato: 30/04/2021 – Pubblicato: Giugno 2021

Title: *Man and the State* by J. Maritain as a response to the crisis of the relationship between ethics and politics: sovereignty and human rights. A proposal by V. Possenti

Abstract: *L'azione umana. Morale e politica e Stato in Jacques Maritain* by V. Possenti is an interesting introduction to the moral and political philosophy of J. Maritain. In the second part of this essay, Possenti focuses on the main political ideas of *Man and the State* (1951) by Maritain, the most important political work by the French philosopher.

In this paper I would like to expose the concepts of sovereignty and human rights, probably the best way to understand the primary idea of Maritain's politics: the necessity to reconnect ethics and politics against the Machiavellianism.

Keywords: political philosophy, relationship between ethics and politics, Machiavellianism, sovereignty, human rights

La ragione, dall'alto del trono del supremo potere che dà le leggi morali, condanna assolutamente la guerra come procedimento e fa invece dello stato di pace un dovere immediato  
(Kant, *Per la pace perpetua*)

§1. *Introduzione: Visione "tecnica" e visione "morale" della politica: il conflitto fondamentale dei nostri tempi. Da Maritain a Possenti*

«La vera politica non può fare nessun passo avanti senza prima aver reso omaggio alla morale, e benché la politica in se stessa sia una difficile arte, tuttavia non è affatto una tecnica la sua unione con la morale; infatti è questa che taglia il nodo che quella non è capace di sciogliere appena l'una e l'altra entrano in conflitto. Il diritto degli uomini deve essere considerato sacro, per quanto sia

grande il sacrificio da pagare»<sup>1</sup>. Con queste parole Kant esprime chiaramente la sua posizione in merito alla *vexata quaestio* della relazione fra morale e politica: la seconda deve essere necessariamente al servizio della prima e non viceversa. Diversamente, infatti, l'imperativo della ragion pratica – che vieta di trattare gli uomini soltanto come mezzi (giacché essi, in sé stessi, sono per l'appunto “fini”) – viene violato<sup>2</sup>.

La medesima istanza kantiana di sciogliere il nodo tra etica e politica a vantaggio della prima la ritroviamo in Jacques Maritain, in modo particolare ne *L'uomo e lo Stato*, come è stato messo in luce da Vittorio Possenti nel saggio *L'azione umana. Morale e politico e Stato in Jacques Maritain*<sup>3</sup>. Più in particolare, secondo Possenti, l'opera maritainiana risulta imprescindibile per un dibattito sulla questione ancora attualissima della crisi moderna tra politica ed etica, dal momento che proprio «Al centro de *L'uomo e lo Stato* sta la lotta di Maritain contro la politica di potenza, la politica amorale, il machiavellismo»<sup>4</sup>, cioè la politica, cioè, che, tornando a Kant<sup>5</sup>. Il machiavellismo, anche detto “razionalizzazione tecnica della vita politica”, consiste più di preciso nella «arte di conquistare e di conservare il potere con qualsiasi mezzo [...] alla sola condizione che sia idoneo a garantire il successo», o, come scrive Machiavelli in un noto passo dei *Discorsi*, a garantire la “salute della patria”, a discapito, eventualmente, di ciò che è “giusto”, “piatoso” e “laudabile”<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> I. Kant, *Per la pace perpetua*, tr. it. di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano 2010, p. 95.

<sup>2</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994, pp. 143 e 145: «agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo, e mai come semplice mezzo».

<sup>3</sup> Nato da una serie di conferenze tenute nel 1949 presso la C. R. Walgreen Foundation for the Study of American Institutions di Chicago, *L'uomo e lo Stato* di Maritain è probabilmente l'opera politica più sistematica ed elaborata del filosofo francese, dato che in essa egli si confronta con tutti i principali temi della scienza politica: dallo Stato alla sovranità, dai diritti umani alla democrazia.

<sup>4</sup> V. Possenti, *L'azione umana. Morale, politica e Stato in Jacques Maritain*, Città Nuova, Roma 2003, p. 169.

<sup>5</sup> Cfr. J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, intr. di V. Possenti e tr. it. di L. Frattini, Marietti, Genova 2003, p. 54: «Il problema dei fini e dei mezzi è uno dei problemi fondamentali, potremmo dire il problema fondamentale della filosofia politica».

<sup>6</sup> Si noti che per Machiavelli l'autonomia della politica rispetto alla morale, da cui dipende la sua separazione da essa, non è relativa, ma assoluta. Cfr. G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Il pensiero politico*, vol. 1, Mulino, Bologna 1993, p. 201: «questa concezione tocca un traguardo estremo; ed è quello della più assoluta e drammatica autonomia e autosufficienza della politica, che tale non è perché si distingue da 'altro', dalla religione, dall'etica, dal diritto, ma per il suo non riposare che su se stessa».

<sup>6</sup> Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 56. Probabilmente, quando describe la “razionalizzazione tecnica della politica”, Maritain ha in mente il seguente celebre passo di Machiavelli. Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, III, 41 in N. Machiavelli, *Il Principe e le opere politiche*, a cura di D. Cantimori, Garzanti, Milano 1976, p. 449: «dove si delibera al tutto della salute della patria, non vi debbe cadere alcuna considerazione né di giusto né d'ingiusto, né di piatoso né di crudele, né di laudabile né di ignominioso: anzi, posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che le salvi la vita e mantenga la libertà».

## L'uomo e lo Stato

A questa visione “tecnica”, come lui la chiama, della politica, Maritain contrappone quella “morale”, che si fonda invece all’opposto «sul riconoscimento dei fini essenzialmente umani della vita politica, e delle sue istanze più profonde: la giustizia, la legge e la reciproca amicizia. Essa significa altresì uno sforzo incessante per applicare le vive e mobili strutture del corpo politico al servizio del bene comune, della dignità della persona umana e del senso dell’amore fraterno»<sup>7</sup>.

### §2. Ripensare l'unione di etica e politica a partire da Aristotele. Il personalismo comunitario proposto da Maritain

Il nesso tra etica e politica, che sta a fondamento di questa concezione “anti-machiavellica”, è implicito per il filosofo francese in gran parte del pensiero antico e medievale. Esso viene tematizzato in modo vigoroso soprattutto da Aristotele, che, nell’*Etica Nicomachea*, afferma che il bene dell’uomo – l’oggetto fondamentale della morale – è anche l’oggetto principale della “politica” (qui da intendere *latu sensu*), in quanto il bene del singolo cittadino coincide con quello della città<sup>8</sup>.

È questa la prospettiva da cui Maritain prende le mosse, il “comunitarismo” aristotelico, secondo il quale il fine della comunità sublima il fine del singolo<sup>9</sup>. Rispetto ad Aristotele, però, il pensatore francese aggiunge il concetto moderno di “persona”, sul quale, in ultima istanza, fa cadere l’accento, come viene mostrato dalla definizione che dà di bene comune: esso «non significa soltanto valida economia, saggie istituzione, equo regime fiscale, ecc., ma anche coscienza civica, virtù politiche, valori spirituali, autentica vita di popolo»<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 59. Inoltre, si noti che per Maritain, «Il corpo politico o società politica è il tutto. Lo Stato è una parte, la parte dominante di questo tutto» (cfr. *ivi*, p. 13). Inoltre, alla concezione “morale” della politica discende che lo Stato, contrariamente a quanto creduto dal machiavellismo, deve essere al servizio della persona; esso è «quella parte del corpo politico il cui fine specifico è di mantenere la legge, di promuovere la prosperità comune e l’ordine pubblico, e di amministrare gli affari pubblici. Lo Stato è una parte specializzata del tutto» (cfr. *ivi*, p. 16).

<sup>8</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 2, 1094 a 25 – 1095 b 10, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2017, pp. 52-53 «Si ammetterà che [il bene come oggetto di indagine] appartiene alla scienza più importante, cioè a quella che è architettonica in massimo grado. Tale, è manifestatamente, la politica. Infatti, è questa che stabilisce quali scienze è necessario coltivare nelle città, e quali ciascuna classe di cittadini deve apprendere, e fino a che punto [...] E poiché è essa che si serve di tutte le altre scienze e che stabilisce, inoltre, per legge che cosa si deve fare, e da quali azioni ci si deve astenere, il suo fine abbraccerà i fini delle altre [...] se anche il bene è il medesimo per il singolo e per la città, è manifestatamente qualcosa di più grande e di più perfetto perseguire e salvaguardare quello della città: infatti, ci si può, sì, contentare anche del bene di un solo individuo, ma è più bello e più divino il bene di un popolo, cioè di intere città. la nostra ricerca mira appunto a questo, dal momento che è una ricerca “politica”».

<sup>9</sup> Tra gli studiosi di Aristotele è ancora aperto il dibattito su quale ambito detenga il primato tra etica e politica. A tal proposito cfr. C. Mazzarelli, *Introduzione*, in Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., pp. 5-6. Quest’ultimo propende per l’etica. In Maritain, invece, la questione è chiarissima, cfr. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 62: «La Politica è un ramo dell’Etica, ma un ramo specificatamente distinto dagli altri rami dello stesso tronco».

<sup>10</sup> Possenti, *L'azione umana*, cit., p. 106.

Da quanto appena detto, risulta allora che la definizione più adeguata per indicare la riflessione politica di Maritain è, come suggerisce Possenti, quella di “personalismo comunitario”<sup>11</sup>.

Fatte queste premesse di ordine generale, proviamo ad addentrarci più a fondo nella tesi maritainiana dell’unità di etica e politica, prendendo come vie d’accesso alla stessa i temi della sovranità e della legge naturale, due dei più decisivi tra i numerosi discussi ne *L’uomo e lo Stato*.

### §3. Unire l’etica alla politica. La sfida proposta da Maritain

Per proporre il “personalismo comunitario” di cui si è appena detto, Maritain deve prima di tutto mostrare le aporie e criticità insite nella visione “tecnica” della politica. Tra le tante discusse ne *L’uomo e lo Stato*, è fuori dubbio che il filosofo francese insista in modo particolare su quelle riguardanti il concetto di sovranità, che, a suo dire, è uno di quelli fondanti il machiavellismo.

Secondo Maritain, i filosofi moderni hanno prevalentemente inteso la sovranità come un diritto all’indipendenza e al potere supremi avente le seguenti caratteristiche:

- 1) *naturalità*;
- 2) *inalienabilità*;
- 3) *trascendenza*<sup>12</sup>.

Tale concezione della sovranità, però, non trova alcuna corrispondenza con la realtà politica e, più in generale, umana. Difatti, parlare di sovranità *naturale*, *inalienabile* e *trascendente* ha senso soltanto in riferimento alla sovranità che Dio esercita sul mondo e non in relazione a quella che gli uomini esercitano su altri uomini, la quale, semmai, è *innaturale*, *alienabile* e, soprattutto, *immanente*<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, p. 105. Per dirlo con le parole di Maritain, cfr. Maritain, *L’uomo e lo Stato*, cit., p. 106: «È in virtù della gerarchia dei valori [...] che determinano il modo in cui i diritti dell’uomo, economici e sociali altrettanto che individuali, devono, a nostra giudizio passare nell’esistenza reale [...] i fautori di un tipo di società personalista vedono quel contrassegno sopra e innanzitutto nel potere di far servire quegli stessi beni della natura alla comune conquista dei beni intrinsecamente umani, morali e spirituali, e della libertà di autonomia dell’uomo».

<sup>12</sup> Cfr. *ivi*, p. 40. Questa ricostruzione di Maritain trova conferma negli studi di N. Bobbio. Più precisamente, cfr. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, p. 73: «La lotta dello stato moderno è una lunga sanguinosa lotta per l’unità del potere. Questa unità è il risultato di un processo, insieme, di liberazione e di unificazione: di liberazione nei confronti di un’ autorità tendenzialmente universale [...] di unificazione nei confronti delle minori istituzioni [...] che costituiscono nella società medievale un pericolo permanente di anarchia. in conseguenza di questi due processi, la formazione dello stato moderno viene a coincidere col riconoscimento e col consolidamento della supremazia assoluta del potere politico sopra ogni altro umano potere».

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, p. 27: «in nessun modo l’ autorità suprema dello Stato può essere chiamata sovranità. A giudizio di una sana filosofia politica, non esiste alcuna sovranità, vale a dire nessun diritto naturale e inalienabile a un potere supremo *trascendente* o *separato*, nella società politica. Né il Principe, né il Re, né l’Imperatore erano realmente sovrani [...] Neppure lo Stato è sovrano; neppure il popolo. Dio solo è sovrano». Ancora, cfr. *ivi*, p. 50: «esso [il concetto di sovranità] perde il suo veleno

La colpa degli autori moderni, dunque, è stato quello di estrapolare l'idea di sovranità dal contesto teologico, suo contesto naturale, e applicarla indebitamente all'ambito umano e, più specificatamente, politico<sup>14</sup>.

Sotto questo profilo, dunque, Maritain condivide quanto sostenuto da C. Schmitt in *Teologia politica* (1922), e cioè che «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»<sup>15</sup>. Tra questi concetti, in particolare, va annoverato quello di Dio, che si è secolarizzato in quello di “sovrano”, come rileva Schmitt sulla scorta di Atger: «Che il monarca nella dottrina dello Stato del XVII secolo venga identificato con Dio ed occupi nello Stato la posizione esattamente analoga a quella spettante al Dio del sistema cartesiano nel mondo, è stato osservato da Atger: “Il principe sviluppa tutte le virtualità dello Stato grazie ad una specie di creazione continua. Il principe è il Dio cartesiano trasposto nel mondo politico”»<sup>16</sup>.

Tornando a Maritain, gli autori che hanno segnato le tappe di questo processo di secolarizzazione sono tre: Bodin, che ha teorizzato il concetto moderno di sovranità; Hobbes, che l'ha esteso allo Stato *qua tale*; Rousseau, che l'ha estesa al popolo, aprendo così la possibilità ad un suo uso nel contesto democratico.

Vediamo queste tappe più nel dettaglio.

quando è trasferito dalla politica alla metafisica. Vi è nell'ordine spirituale un concetto valido della sovranità. Dio, il Tutto separato, è Sovrano sul mondo creato [...] nell'ordine politico, e riguardo agli uomini o agli organi preposti a guidare i popoli verso i loro destini terreni, non esiste alcun uso valido del concetto di sovranità. Perché, in ultima analisi, nessun potere terreno è l'immagine di Dio, né il vicario di Dio».

<sup>14</sup> Con questo Maritain non vuole negare il significato di ciò che si intende comunemente quando si parla di “sovranità dello Stato”, ovvero che la comunità politica sia legittimamente autonoma e libera. Cfr. *ivi*, p. 192

<sup>15</sup> C. Schmitt, *Teologia politica*, in *Le categorie del “politico”. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Mulino, Bologna 2019, p. 61. A riguardo, cfr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Mulino, Bologna 2010, pp. 347-348: «ciò significa che le teorie politiche moderne (assolutismo, illuminismo, liberalismo, democrazia o socialismo) sono interpretate attraverso la “corrispondenza” e la “coincidenza” fra la conformazione (*Gestaltung*) giuridica della realtà politico storica [...] [e la] struttura dei concetti metafisici, cioè teismo, deismo, immanentismo, ateismo [...] Schmitt afferma insomma che il politico moderno è secolarizzazione, e questa è “trasposizione” di concetti teologici in concetti metafisici e in “universali” giuridico-politici, che con quelli rivelano una «parentela strutturale», una “comparabilità” e una “trasponibilità”, limitata all'idea generale di ordine che vi è sottesa, cioè alla loro “metafisica politica”».

<sup>16</sup> Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 69. Inoltre, cfr. *ibidem*: «In Rousseau [...] la politicizzazione dei concetti teologici è così evidente proprio nel concetto di sovranità da non sfuggire a nessuno dei veri conoscitori dei suoi scritti politici». Per quanto appena detto, non può stupire il seguente passo di Rousseau. Cfr. J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, II, 7, in J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, a cura di L. Firpo, UTET, Torino 1979, p. 753: «Colui che osa prendere l'iniziativa di fondare una nazione, deve sentirsi in grado di cambiare, per così dire, la natura umana; deve essere capace di trasformare ogni individuo, che in sé stesso è un tutto perfetto e isolato, in un parte di un tutto più grande da cui questo individuo riceve in qualche modo la vita e l'essere; di alterare la costituzione dell'uomo per rinforzarla; di sostituire una esistenza parziale e morale all'esistenza fisica e indipendente che abbiamo tutti ricevuto dalla natura».

Bodin definisce la sovranità nel seguente modo: «La sovranità è il potere assoluto e perpetuo di uno Stato. Questo potere è perpetuo per l'intera vita di colui che ha il potere»; precisa inoltre che «Il Principe sovrano non è tenuto a rendere conto che a Dio» e che, per questo, «Il Principe è l'immagine di Dio»<sup>17</sup>.

Nonostante Bodin riconosca che l'esercizio della sovranità presenti un limite in Dio, la sua idea di sovranità ha già, *de facto*, un carattere “assoluto” nel senso letterale di *ab-solutus*, cioè “slegato”, e, precisamente di *a legibus solutus*, ovvero, in termini maritainiani, di “separato dal corpo politico”<sup>18</sup>. E da questo carattere di assolutezza discende che il sovrano trascende i sudditi come Dio trascende il mondo. Se, tuttavia, il rapporto tra sovrano e sudditi si configura come quello tra Dio e mondo, allora il sovrano non ha alcuna responsabilità morale nei confronti dei sudditi e può dunque usarli come mezzi, poiché, in ultima istanza, ogni sua decisione è “giusta”. E ogni sua decisione è giusta in quanto egli è colui che, come spiega Schmitt, decide nello stato di eccezione, ovvero in quella condizione che precede ogni normatività giuridica; in altre parole, per il giurista tedesco, il sovrano è colui che imprime un ordine giuridico al disordine pre-giuridico originario<sup>19</sup>.

Benché maturata con Bodin nel contesto della monarchia assoluta, la sovranità, con Hobbes, passa a qualificare la natura dello Stato *qua tale*, indipendentemente dalla sua forma di governo<sup>20</sup>. In questo modo, «lo Stato ricevette gli attributi di una persona (di una supposta persona morale) e fu trasformato in un soggetto di diritto, cosicché l'attributo della sovranità assoluta, assegnato alla nazione, doveva inevitabilmente, di fatto, essere rivendicato e esercitato dallo Stato»<sup>21</sup>. Questa

<sup>17</sup> J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, I, 8, voll. 1, a cura di M. Isnardi Parente, UTET, Torino 1964, p. 477 ss. Al contrario, la teoria presente ne *L'uomo e lo Stato*, è che l'autorità politica sia immagine del popolo, non di Dio (cfr. Possenti, *L'azione umana*, cit., p. 132).

<sup>18</sup> Già Bodin, quindi, innesca quella logica interna al concetto di sovranità, che doveva renderla “libera da qualunque limitazione, anche divina”. Cfr. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 49.

<sup>19</sup> Cfr. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 33: «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione». Inoltre, facciamo notare che se la sovranità moderna si caratterizza per il progressivo venir meno del fondamento teologico in favore di quello umano (troppo umano!), allora è evidente che essa si comprende soltanto nel quadro del nichilismo. A tal proposito, cfr. C. Galli, *Manuale di storia del pensiero politico*, Mulino, Bologna 2001, p. 428: «In *Teologia politica* (1922) – che si apre appunto con la definizione del sovrano come colui che «decide sul caso d'eccezione» – Schmitt dimostra [...] che la modernità è strutturalmente una condizione di crisi eccezionale, perché “tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati”, e sono quindi privi di quel saldo fondamento che Dio forniva al pensiero teologico tradizionale. La sovranità decisionistica, quindi, proprio in quanto sa confrontarsi direttamente con l'eccezione, con l'assenza di sostanza, col nichilismo – infatti, “la decisione è nata da un nulla” – caratteristici dell'età della secolarizzazione, è per Schmitt l'unico modo per creare ordine politico nella modernità». Inoltre, cfr. F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Bari 2018, pp. 134-135.

<sup>20</sup> Cfr. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 40.

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, p. 19. Inoltre, cfr. C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in *Sul Leviatano*, intr. e tr. it. di C. Galli, Mulino, Bologna 2011, pp. 66-67: «È stato dimostrato da torici tedeschi come Gisbert Beyerhaus e Karl Theodor Buddeberg che nel concetto di sovranità della moderna dottrina dello Stato appaiono in forma secolarizzata il concetto calvinistico di Dio e il suo essere *legibus solutus*. John Neville Figgis, l'em-

personificazione dello Stato trova una perfetta espressione non solo nel concetto di “Leviatano”, ma anche in quello contraddittorio di “Dio mortale”, col quale il processo di secolarizzazione immanente allo sviluppo dell’idea moderna sovranità si fa più evidente che in Bodin<sup>22</sup>.

Infine, la parabola moderna della sovranità si conclude con Rousseau, il quale la riprende così com’è stata elaborata da Bodin e da Hobbes, “per farne dono al popolo”, attraverso il concetto di Volontà generale, cioè di una «Volontà monadica superiore e indivisibile che emana dal popolo come entità unica, e che è sempre retta»<sup>23</sup>.

In questo modo, Rousseau apre le porte alla contaminazione totalitaria della democrazia, come dimostrano, da una parte, la centralità che egli accorda alla figura del legislatore, considerata da Maritain un’anticipazione del dittatore moderno in virtù del suo carattere “superomistico”, dall’altra parte, la riduzione dei governanti a semplici “commissari” del popolo, con la quale viene negato il principio naturale della “partecipazione” del potere<sup>24</sup>.

Su questo punto, l’errore di Rousseau (e in generale di tutti i teorici della sovranità) non sta tanto nel trasferire il diritto al governo, di cui il popolo è l’autentico depositario, ai governanti – questo passaggio, infatti, è legittimo fintanto che i governanti rimangono all’interno del corpo politico e governano per il bene di quest’ultimo<sup>25</sup>. L’errore, piuttosto, sta nel trattare il diritto a governare come un bene materiale e a concepire di conseguenza il suo trasferimento: esso, una volta trasferito ai governanti, cessa di essere di proprietà del popolo esattamente come un bene cessa di essere del proprietario iniziale quando cambia di proprietà. In realtà, spiega Maritain, dal momento che i governanti non sono i possessori originali di questo potere, essi non possono che riceverlo a mero titolo di “partecipanti”, analogamente a quanto codificato dal concetto medievale di “vicariato”, nel quale viene espresso il significato autentico di sovranità<sup>26</sup>.

nente studioso inglese di quest’epoca di conflitti di religioni e di sistemi filosofici, afferma perfino che il Dio del calvinismo è il Leviatano di Hobbes, dotato di un’onnipotenza non limitata né dal diritto né dalla giustizia né dalla coscienza».

<sup>22</sup> Così Hobbes descrive il processo di costituzione dello Stato. Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, II, XVII, tr. it. di G. Micheli, Nuova Italia, Firenze 1988, p. 167: «Fatto ciò, la moltitudine così unita in una persona viene chiamato uno *Stato*, in latino *civitas*. Questa è la generazione di quel grande *Leviatano*, o piuttosto (per parlare con più riverenza) di quel *dio mortale*».

<sup>23</sup> Cfr. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., pp. 46-47.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, p. 47. Inoltre, cfr. Possenti, *L'azione umana*, cit., p. 132: «Bisogna inoltre aggiungere che i governanti, per quanto designati dal popolo e moralmente obbligati a vivere in comunione con lui, non sono dei burattini, ma realmente investiti di autorità».

<sup>25</sup> Questo potere gli deriva da Dio, secondo la tradizione evangelica di *Gv* 19, 11 e *Rm* 13, 1 ben presente a Maritain. Cfr. Possenti, *L'azione umana*, cit., p. 131. Inoltre, cfr. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 50: «Dio è la fonte stessa dell’autorità di cui il popolo investe quegli uomini o quegli organi ma essi non i vicari di Dio. Essi sono i vicari del popolo, e non possono essere divisi dal popolo in virtù di nessuna proprietà superiore ed essenziale».

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, p. 190: «Lo Stato moderno, erede dei re di un tempo, ha concepito sé stesso come una persona superiore al corpo politico, la quale, o domina il corpo politico dall’alto, o assorbe in sé il corpo politico», cioè, rispettivamente, o diventa Stato assoluto o totalitario. In questo modo,

Maritain conclude l'indagine sulla sovranità con la seguente proposta: «i due concetti di sovranità e di assolutismo sono stati forgiati insieme sulla stessa incudine. Insieme devono essere messi al bando»<sup>27</sup>. L'autore si mostra così perentorio, poiché è pienamente convinto che soltanto quando questi due concetti saranno stati messi al bando che la pace fra gli Stati cesserà di essere un progetto velleitario e il motivo è il seguente: se la concezione moderna di sovranità definisce ogni Stato come *superiorem non recognoscens*, allora il rapporto fra Stati non può che configurarsi come un *bellum omnium contra omnes*, in quanto nessuno di essi può istituire con gli altri un rapporto autenticamente simmetrico, dato che la sovranità su cui si fondano impedisce per sua stessa natura di riconoscere qualsiasi altro soggetto come sovrano, *superiorem non recognoscens* appunto.

Infine, prima di passare al tema successivo, può essere interessante istituire un breve parallelo tra Kant e Maritain. I due, infatti, oltre a condividere – come si è detto sopra – la medesima esigenza di ripensare la politics in senso “etico”, hanno avanzato una proposta analoga, che riguarda proprio il tema della sovranità: istituire un'associazione fra stati. Nello scritto *Per la pace perpetua* (1795) Kant sostiene che l'unico antidoto alla condizione di guerra permanente degli Stati è l'istituzione di una federazione internazionale in grado di soverchiare la loro sovranità<sup>28</sup>. Pur intravedendo il problema appena richiamato del *bellum omnium contra omnes*, tuttavia, egli non comprende che l'origine della discordia fra gli Stati risiede proprio nell'idea di sovranità sulla quale sono fondati<sup>29</sup> – e che, pertanto, l'unico rimedio consiste nel superamento di questo concetto di sovranità<sup>30</sup>. Ciò, dicevamo, viene invece compreso da Maritain, che afferma la necessità di costituire un'unione politica proprio perché una federazione di Stati come quella proposta da Kant, nonostante limiti la sovranità dei suoi componenti, la conserva<sup>31</sup>. A livello pratico, la via additata dal filosofo francese è percorribile soltanto

«l'ordine naturale delle cose si troverà rovesciato: lo Stato non sarà più al servizio degli uomini, ma saranno invece questi al servizio dei fini particolari dello Stato». Inoltre, cfr. *ivi*, p. 33: «*Principatus* (“principato”) e *suprema potestas* (“potere supremo”) vogliono dire soltanto “la più elevata autorità di governo”, e non vogliono dire affatto “sovranità”, nel senso in cui questa parola è stata intesa fin dal suo primo apparire nel vocabolario della teoria politica».

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>28</sup> Come spiega Schmitt, è stato Hobbes il primo a comprendere che le relazioni tra Stati sono equiparabili allo stato di natura. Cfr. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Hobbes*, cit., p. 85: «Nel diritto internazionale gli Stati si fronteggiano, come per primo Hobbes ha affermato con esattezza, in un reciproco “stato di natura” [...] Solo nello Stato può esserci sicurezza. *Extra civitatem nulla securitas*. Lo Stato assorbe in sé tutta la razionalità e tutta la legalità: al di fuori dello Stato tutto è “stato di natura”».

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, p. 61: «Quando si conosca la malvagità della natura umana che si mostra apertamente nelle libere relazioni tra i popoli [...] c'è allora da meravigliarsi se la parola diritto non sia stata ancora completamente bandita dalla politica di guerra come una pedanteria».

<sup>30</sup> L'altro ostacolo è di ordine materiale e consiste nell'interdipendenza economica di tutte le nazioni, cfr. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 192.

<sup>31</sup> Maritain comprende perfettamente che la sovranità, in quanto assoluta, non può essere ridimensionata. Cfr. *ivi* p. 192: «Non basta neppure esigere dagli Stati sovrani limitazioni e abbandoni parziali della loro sovranità, come se non si trattasse che di circoscrivere più o meno nella sua

se le comunità politiche riconoscono la loro imperfezione e la loro precarietà e rinunciano, conseguentemente, all'idea di sovranità su cui si reggono<sup>32</sup>. Data però la difficoltà oggettiva di questa rinuncia, Maritain ritiene che tale via sia raggiungibile soltanto a seguito di un'imponente opera di rieducazione morale, poiché «il passaggio a una società politica mondiale presuppone che in tutti i popoli, e specialmente in tutti i grandi popoli del mondo, si sia sviluppata la volontà di vivere insieme; ogni sforzo diretto a fondare uno Stato mondiale in assenza di questo dato universale di fondo, e a creare così una semi-universalità che dovrebbe progressivamente estendersi al tutto, rischierebbe [...] di favorire la guerra più che la pace»<sup>33</sup>.

#### §4. La necessaria riformulazione della legge naturale secondo Maritain

Una volta riconosciuta la necessità di superare l'orizzonte "tecnico" della politica, Maritain comprende che occorre gettare le basi per quello "morale". Per questa ragione, il filosofo francese ripensa a quel dispositivo che per secoli ha costituito da fondamento all'orizzonte morale e che recentemente era stato messo in discussione dal positivismo: la *lex naturalis*. Tuttavia, è soprattutto un'esigenza concreta e ben definita a condurre Maritain a ritornare sul concetto di legge naturale, ovvero quella di fornire un solido fondamento alla *Dichiarazione internazionale dei diritti umani* (1948), adottata dall'ONU solamente a un anno di distanza dalle conferenze maritainiane poi confluite ne *L'uomo e lo Stato*<sup>34</sup>.

Per Maritain, non si tratta di ritornare alla legge naturale così come era stata concepita dai giuristi e dai filosofi della prima modernità, ovvero come «un codice scritto applicabile a tutti, di cui ogni giusta legge dovrebbe essere una trascrizione, e che determinerebbe *a priori* e in tutti i suoi aspetti le norme della condotta umana con dei decreti supposti come prescritti dalla Natura e dalla Ragione, ma in realtà arbitrariamente e artificialmente formulati»<sup>35</sup>. Questa idea di legge naturale, infatti, oltre ad essere problematica da un punto di vista teoretico, è pericolosa sul piano pratico, dato che, portando l'individuo a credere che i suoi diritti siano assoluti e illimitati, lo induce a considerarsi come un dio<sup>36</sup>. Semmai, per l'autore francese,

estensione un privilegio autenticamente e realmente inerente allo Stato, e come se, d'altronde, fosse possibile nell'ambito in cui si suppone che essa si eserciti, limitare la sovranità».

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, p. 193.

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, p. 209.

<sup>34</sup> Non ci occuperemo direttamente dei diritti umani, dato che è lo stesso Maritain a non farlo: egli si concentra più sul loro fondamento, cioè la *lex naturalis*, che sugli stessi. Si tenga però presente che Maritain li tiene costantemente sullo sfondo.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>36</sup> Cfr. *ibidem*. Questo, peraltro, è solidare con quanto detto sopra sul concetto di sovranità. Cfr. Possenti, *L'azione umana*, cit., p. 134: «il pensatore francese evita che il diritto naturale possa venire impiegato come uno strumento ad uso del potere per consolidarsi. La sua elaborazione sui diritti umani in chiave personalistica è un'arma notevole in mano al popolo per disinnescare lo Stato-Leviatano».

occorre riconnettersi in modo critico all'elaborazione greca e cristiana del concetto di legge naturale, e, in modo particolare, all'elaborazione di Tommaso<sup>37</sup>. Ne risulta così una sintesi originale del concetto di legge naturale, che consta di due elementi essenziali. Il primo elemento è ontologico: l'uomo, come ogni altro essere, ha una propria essenza, una propria natura, una propria "normalità di funzionamento". La legge naturale consiste nell'agire concordemente a questa essenza, natura<sup>38</sup>. Tuttavia, mentre nel caso degli agenti non liberi questa concordanza è fisiologica e deterministica, nel caso degli uomini è soggetta alla libertà e per questo è legge morale<sup>39</sup>. In questo senso, la legge naturale è un «ordine ideale che si riferisce alle azioni umane, una linea di demarcazione tra ciò che si addice e ciò che non si addice, tra il proprio e l'improprio, linea che dipende dalla natura o essenza umana, e dalle esigenze immutabili in essa radicate»<sup>40</sup>. Il secondo elemento definitorio della legge naturale è di ordine gnoseologico. Differentemente da quanto creduto dai pensatori moderni, non essendo la legge naturale una legge scritta, essa non è mai interamente conosciuta dagli uomini, ma è soggetta a un processo di conoscenza graduale, per cui «solo quando il Vangelo sarà penetrato nel più profondo della sostanza umana la legge naturale si manifesterà nel suo pieno splendore e nella sua perfezione»<sup>41</sup>. Inoltre, siccome questo processo conoscitivo non è regolato dalla ragione, bensì dalle inclinazioni, le prescrizioni della legge naturale non possono essere dedotte astrattamente come un teorema di geometria, *a priori*<sup>42</sup>.

Insomma, così definita, «La legge morale naturale immette la politica in un ambito più ampio, dove l'uso pubblico della ragione non è solo politico o giuridico, ma anche morale, antropologico, ontologico»<sup>43</sup>. Si tratta, in definitiva, di quell'ambito che strappa la legge morale da quell'orizzonte nichilistico in cui l'aveva gettata il machiavellismo, ovvero l'ambito in cui, non essendoci che i fatti, tutti i valori risultano un nonsenso e, di conseguenza, risulta esserlo anche la stessa legge naturale<sup>44</sup>.

<sup>37</sup> Cfr. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., pp. 83-84, dove Antigone è chiamata "l'eterna eroina della legge naturale".

<sup>38</sup> La "normalità di funzionamento" di Maritain è analoga ai concetti aristotelici di *ente* e di *potenza*, così come vengono sviluppati nei seguenti passi. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 7, 1098 b 32 ss, cit., p. 65: «come c'è, manifestatamente, una funzione determinata [ ] dell'occhio, della mano, del piede e in genere di ciascuna parte del corpo, così anche dell'uomo si deve ammettere che esista una determinata funzione oltre a tutte queste». Inoltre, cfr. Aristotele, *Politica*, I, 2, 1252 b 32 ss, tr. it. di R. Laurenti, Laterza, Bari 1986, p. 6: «quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo, noi lo diciamo la sua natura [ ]». Per ogni essere, la virtù sta nel conformarsi al proprio *ente*, alla propria *potenza*.

<sup>39</sup> Cfr. Possenti, *L'azione umana*, cit., p. 135.

<sup>40</sup> Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 86.

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, p. 93: «una tale conoscenza continua a progredire e progredirà fintanto che durerà la storia umana. Questo progresso della coscienza morale è in verità l'esempio meno discutibile di progresso nell'umanità».

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, p. 90.

<sup>43</sup> Cfr. Possenti, *L'azione umana*, cit., p. 140.

<sup>44</sup> Cfr. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit. p. 96.: «Per una filosofia che non riconosca che il Fatto, la nozione di Valore [...] è inconcepibile. Com'è possibile allora rivendicare dei diritti se non si crede

## L'uomo e lo Stato

### §5. Conclusioni. Lungimiranza di Possenti a partire da Maritain

Arrivati a questo punto, dobbiamo chiederci: la persistenza ancora oggi della crisi del rapporto tra etica e politica, ereditata dal pensiero moderno, deve forse farci arrendere alla visione “tecnica”? Credo di no e, a tal proposito, suggerisco di seguire la proposta avanzata da Possenti ne *L'azione umana. Morale e politica e Stato in Jacques Maritain*: ritornare sulle riflessioni del pensatore francese contenute ne *L'uomo e lo Stato* e, più precisamente, su quelle relative alla critica della sovranità moderna e alla giustificazione dei diritti umani attraverso la legge naturale, forse le più valide risposte elaborate nel Novecento per l'uscita da questa crisi<sup>45</sup>.

ai valori? Se l'affermazione del valore e della dignità intrinseci dell'uomo è un nonsenso, l'affermazione dei diritti naturali dell'uomo è anch'essa un nonsenso»

<sup>45</sup> Cfr. Possenti, *L'azione umana*, cit., p. 140.