

COMUNITÀ, DIRITTI, DOVERI  
RIFLESSIONI SUL PENSIERO POLITICO DI JACQUES MARITAIN

1. Puntualizzazioni linguistiche nell'orizzonte filosofico-politico di Maritain - 2. Nella responsabilità il senso della comunità - 3. L'ipotesi della ripresa della legge naturale - 4. Lo strutturarsi della legge nel diritto - 5. Verso la riscoperta dei doveri - 6. Oltre l'età dei diritti, l'istanza dei doveri - 7. Per una conclusione provvisoria

Abstract

Nel saggio, sulla base della produzione scientifica di Jacques Maritain, viene criticamente rivisitata la nozione di “comunità”. Se intesa come prodotto dell'istinto e dell'ereditarietà, la comunità comporta un forte vincolo di appartenenza tra i membri e, in quanto “dato oggettivo relazionale”, impone ad essi determinati tipi di comportamento, che risultano assai rilevanti dal punto di vista della filosofia del diritto e della politica: ogni membro della comunità, infatti, “sente” come originaria la propria *responsabilità verso l'altro* e matura il senso del *dovere* quale vera e propria *fonte dei diritti*. Alla luce della nozione di relazione e inter-relazione personale, l'attuale dibattito circa l'affermazione di un diritto può fondarsi soltanto sul previo rispetto di un dovere. Ne deriva la nozione di dovere come “dato di fatto” del tessuto comunitario, indipendentemente dall'esistenza di un diritto in generale o di diritti specifici.

In the essay, on the basis of the scientific production of Jacques Maritain, the notion of ‘community’ is critically revisited. If understood as a product of instinct and heredity, the community entails a strong bond of belonging among the members and, as ‘objective relational data’, imposes on them certain types of behavior, which are very relevant from the point of view of philosophy of law and politics: each member of the community, in fact, ‘feels’ as original his responsibility towards the other and matures the sense of duty as a real source of rights. In the light of the notion of relationship and personal inter-relationship, the current debate about the affirmation of a right can be based only on the prior respect for a duty. The notion of duty as ‘fact’ of the community fabric derives from this, regardless of the existence of a right in general or specific rights.

Keywords: responsibility, duty, human rights, lex naturae, community.

1. Puntualizzazioni linguistiche nell'orizzonte filosofico-politico di Maritain

La questione dei diritti umani, la loro fondazione filosofica e le conseguenze politiche, sono presenti nella lunga riflessione di Maritain che ha inizio già dai suoi primi scritti<sup>1</sup> – nei quali si dirama attorno al rapporto *verità/libertà*, e al polo *soggettività/oggettività* –, e anche

---

<sup>1</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Religion et culture*, Paris, 1930; ID., *Du régime temporel et de la liberté*, Paris, 1933; ID., *Humanisme intégral*, Paris, 1936; ID., *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York, 1942; ID., *Principes d'une politique humaniste*, New York, 1944; ID., *La personne et le bien commun*, Paris, 1947; ID., *L'Homme et l'Etat*, Chicago, 1951.

nella concretezza degli episodi sociali e politici a cui il filosofo ha aderito durante la sua vita, attraverso, ad esempio, la stesura di *Manifesti* atti a sensibilizzare l'opinione pubblica, oppure raccogliendo e diffondendo gli esiti della svolta culturale ai suoi occhi rappresentata dal Concilio ecumenico vaticano II.

In tale ottica, si rendono necessarie delle precisazioni linguistiche, dettate dallo stesso Maritain sulla base del motto classico *rem tene, verba sequentur*<sup>2</sup>, su alcuni termini o locuzioni di carattere giuridico-politico, spesso utilizzati in maniera troppo agevole perché, sostiene il filosofo francese, forse non se ne conosce con esattezza il significato. Ciò diviene evidente nei tanti dubbi che si sollevano quando si tenta di definirli o di separarli tra di loro. Il rischio è quello di dare una forma analitica e sistematizzata a ciò che proviene dalla esperienza della vita concreta, la quale è dinamica e storica, mentre le definizioni tendono alla cristallizzazione. Quanto detto si applica in modo singolare ai concetti giuridico-politici di *nazione*, di *corpo politico* e di *Stato*. Per ridefinire necessariamente questi tre concetti, è indispensabile, secondo Maritain<sup>3</sup>, partire da una distinzione preliminare: quella fra *comunità* e *società*.

Entrambe sono realtà etico-sociali umane e non solo biologiche, diverse tra loro, perché mentre nella *comunità* prevale l'opera della natura ed è forte il suo legame con l'ordine biologico, nella *società* prevale la ragione e il legame tra attitudini intellettuali e spirituali dell'uomo. «La loro essenza sociale e i loro caratteri intrinseci non coincidono, così come non coincidono le loro sfere di realizzazione»<sup>4</sup>. Per comprendere fino in fondo la distinzione tra questi due termini, basta ricordare che la vita sociale riunisce gli esseri umani in prospettiva di un certo oggetto; nella comunità, l'oggetto è un fatto che precede ed è indipendente dalla volontà e dalla intelligenza umana atte alla costruzione di una comune psichicità inconscia. Quindi, mentre la comunità è un prodotto dell'istinto e dell'eredità, la società è un prodotto della ragione e della forza morale. In definitiva: «Nella *comunità*, la pressione sociale proviene da un vincolo che impone all'uomo dei tipi di comportamento la cui azione è sottoposta al determinismo della natura. Nella *società*, la pressione sociale deriva dalla legge o da regole razionali, o da una certa idea del fine comune; essa fa appello alla coscienza e alla libertà personali, che devono obbedire alla legge liberamente»<sup>5</sup>. Poiché fondata sulla questione della nascita, della stirpe – sulle loro in-

---

<sup>2</sup> Cfr. J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, Milano, 1982.

<sup>3</sup> ID., *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 4.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 7.

trinseche connotazioni morali – e sulla storia, la *nazione* è una comunità e non una società, in quanto «fornisce un modello collettivo alla vita privata ed ignora ogni principio di ordine pubblico»<sup>6</sup>. Perché ci sia società, o *corpo politico*, è necessario, invece, che ci sia la *deliberata* partecipazione del *popolo* tramite il consenso razionale; non basta il legame della razza o delle vicende storiche. Il *corpo politico* costituisce la *società politica* che: «voluta dalla natura e realizzata dalla ragione, è la più perfetta delle società temporali. È una realtà concretamente e interamente umana, che tende verso un bene concretamente e interamente umano, il bene comune. È un'opera di ragione, nata dagli oscuri sforzi della ragione, liberatasi dall'istinto, e implicante essenzialmente un ordine razionale; ma non è pura ragione allo stesso modo che non lo è l'uomo. Il *corpo politico* è fatto di carne e di sangue, ha degli istinti, delle passioni, dei riflessi, un dinamismo e strutture psicologiche inconsce, e tutto questo insieme è sottoposto, se necessario per forza di legge, all'imperativo di un'Idea e di decisioni razionali. La giustizia è la condizione primaria dell'esistenza del corpo politico, ma l'amicizia è la sua vera forza animatrice»<sup>7</sup>. Il *corpo politico* è il tutto. Lo *Stato* è una parte, quella che domina questo tutto. Dunque la giustizia, l'amicizia e il senso civico sono l'anima del corpo politico.

Lo Stato è soltanto quella parte del corpo politico che riguarda in special modo l'osservanza delle leggi, l'incoraggiamento del benessere comune e dell'ordine pubblico, l'amministrazione della cosa pubblica. Lo Stato è una *parte* specializzata negli interessi del *tutto*; il suo fine è la giustizia sociale. È un insieme di istituzioni che, combinate tra loro, formano una macchina regolatrice che occupa il vertice della società. È un'opera costruita dall'ingegno umano; ed è una sovrastruttura impersonale e duratura, il cui fondamento si può dire che sia razionale in quanto l'attività della ragione, legata ad una legge o ad un sistema di norme universali, è più astratta, mancante di esperienza e di individualità, più spietata che non nelle nostre esistenze individuali. Lo Stato non è la suprema incarnazione dell'Idea, come credeva Hegel, non è una specie di superuomo collettivo; è una istituzione abile ad esercitare il potere e la coercizione.

Il *potere* è espressione dell'autorità, la quale, senza il potere, sarebbe inefficace. L'autorità promana dal *diritto naturale*: non nel senso che vi è uomo che possa comandare un altro uomo, ma nel senso che nell'umanità è necessario e legittimo che alcuni comandino gli altri.

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 10-11.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 13.

Questo, perché la natura umana, spiega Maritain, non può svilupparsi che allo stato di cultura, ossia, la possibilità di divenire quello che si è conquistando la libertà esigita dalla sua natura con i mezzi spirituali dell'intelligenza. Lo stato di cultura, inoltre, non può esistere se non grazie ad una gerarchia e a un'autorità la cui funzione concerne l'unità del tutto e la direzione dell'opera comune. L'autorità come diritto naturale è radicata nel *kosmos*, nella natura. In virtù di ciò, ha come prima origine, di ordine religioso, l'Autore della natura. «I regimi che si dicono atei subiscono una contraddizione interna: non possono esigere in coscienza l'obbedienza alla loro autorità, perché ne negano la sorgente immediata»<sup>8</sup>.

## 2. Nella responsabilità il senso della comunità

Quanto sopra delineato sul piano filologico, definisce brevemente la differenza fra le due nozioni, centrali in Maritain, di *comunità* e di *società*. Le definizioni proposte dal filosofo chiariscono, infatti, che i membri di una comunità sono sottoposti da una pressione sociale, proveniente da una relazione, che impone all'uomo dei tipi di comportamento la cui azione è sottoposta al determinismo della natura. Nella società, invece, la pressione sociale deriva dalla legge e, per il rispetto di essa, si fa appello alla coscienza e alla libertà personali, affinché obbediscano alla legge liberamente. Ciò è spiegabile anche perché, quando si parla di società, comunemente si intende quella politica. Ma ve ne sono anche altre, come quelle intellettuali, economiche e sportive. Quello che può, forse, porre una forma di diversità, tra una cosiddetta comunità e una società, è spiegabile attraverso la *funzione della famiglia* in quanto comunità. Essa è, perciò, il punto cardine dell'educazione, ma non essendo in grado di fornire alla gioventù l'insieme delle conoscenze necessarie alla formazione d'un uomo integrale nella vita civile, ecco che vi sono lo Stato e la scuola, ad esempio, che completano la formazione e che si assumono, secondo Maritain, quale scopo principale, il compito di educare al bene *comune*<sup>9</sup>. Va evidenziato, col solo scopo di chiarirne la radice in comune, che il corpo politico, in quanto società perfetta<sup>10</sup>, comprende nella sua unità i gruppi familiari. Vi sono, cioè, comunità che preparano e precedono le società. Così come vi sono comunità che sono generate da società (es. le

---

<sup>8</sup> H. BARS, *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, Brescia, 1965, p. 51.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>10</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 7.

comunità nazionali)<sup>11</sup>. Ciò che le differenzia è il ruolo, ma non il fine.

Una possibile lettura surmoderna di queste descrizioni è stata realizzata più recentemente sulla base del richiamo maritainiano alla *responsabilità verso l'altro e al dovere quale fonte del diritto*. Nella relazione, uno sente la responsabilità dell'altro, come l'altro sente la responsabilità di chi ha di fronte. Questo sentimento di appartenenza è, tuttavia, tipico di chi è parte di una comunità. È, in sintesi, la comunità! Il filosofo francese, che è un qualificato esponente del neotomismo europeo successivo alla rinascita promossa dalla *Aeterni Patris* di Leone XIII, trova riscontri a conferma nelle parole di san Tommaso d'Aquino: «Qualsiasi singola persona si rapporta a tutta la comunità come la parte al tutto»<sup>12</sup>. Di questa comunità, la persona umana sente di dover far parte, perché in essa si esplicano i suoi bisogni, vale a dire quelle necessità che derivano dall'individualità materiale<sup>13</sup>. Di certo, il *bene comune*, comprendendo tale processo, è una eredità così umana che nessun esponente dell'umanità deve venirne privato. Esso, oltre che costituire l'insieme dei beni o servizi di utilità pubblica o di interesse nazionale (la finanza dello Stato, la potenza militare, le leggi, simboli e glorie della nazione), racchiude la somma o l'integrazione sociologica di tutto ciò che vi è di coscienza civica, di virtù politiche e di senso del diritto e della libertà, nonché di tutto ciò che vi è di prosperità materiale e spirituale, di retitudine morale, di giustizia, di amicizia, di felicità e di virtù nelle vite individuali dei membri della comunità, in quanto tutto ciò sia *comunicabile* e si riversi su tutti di modo che ciascuno completi la sua vita e la sua libertà di persona<sup>14</sup>.

Purtroppo, però, a fronte di una caratterizzazione così precisa e così ampia del *bene comune* e dei *beni comuni*, nonché di fronte ad un appello così accorato al *senso di responsabilità*, va osservato, in ottica di *storia degli effetti*, che oggi stiamo, invece, vivendo una nuova e ben diversa fase della modernità avanzata, nel corso della quale si eliminano progressivamente sentimenti quali la fiducia, la compassione, la pietà, indispensabili, secondo Maritain, per la tutela della società e del bene comune, per cui si diventa protagonisti di una specie di vortice di smarrimenti e stordimenti, dove uomini e donne si scoprono come inghiottiti nel nulla, sia esteriore che interiore. Segno, questo, come ricordano i sociologi e i filosofi del terzo millennio, della degenerazione dei tempi correnti, con la conseguente perdita del senso di comunità e con

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>12</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Somma di teologia* II-II (a cura di F. Fiorentino), Roma, 2018, p. 649.

<sup>13</sup> J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Brescia, 1980.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 45-46.

il rischio di “svuotamento” del senso stesso degli appelli, già maritainiani, al *bene comune* e alla *responsabilità*<sup>15</sup>. Certo, il riferimento così ampio e insistito al bene comune, non risulta esente dal rischio di utopia. Rispetto a ciò, Karl Otto Apel insisterà piuttosto su una posizione che egli reputa immune dall’utopismo, in quanto viene resa imperativa mediante una procedura di formalizzazione: essa viene definita esplicitamente, infatti, come «macroetica della responsabilità per il futuro relativa ad azioni collettive»<sup>16</sup>. Fornendo un principio formale o procedurale di argomentazione, anziché un generico appello di tipo utopico, l’*etica del discorso* rappresenterebbe, nelle intenzioni del proponente, un buon contributo nei necessari procedimenti di fondazione di norme di diritto nella legislazione di stati democratici, nonché nell’organizzazione della responsabilità per le conseguenze di scienza e tecnica.

Il lettore della proposta di Apel, tuttavia, nota subito, rispetto all’impostazione maritainiana, le differenze a livello trascendentale (attraverso il quale va decifrato quel peculiare “fatto della ragione” che consente di riconoscere i doveri di ogni membro della società della comunicazione e di anticipare quelli della società ideale), nonché a livello delle analisi delle condizioni normative dell’organizzazione della responsabilità collettiva sui diversi livelli possibili dei discorsi pratici. Detto altrimenti, altre istanze non utopiche dell’*etica del discorso* si domandano legittimamente se sia comunque sufficiente l’appello alla responsabilità (che, come si è visto, era presente già nell’elaborazione maritainiana) per riscontrare come evidente un imperativo autenticamente morale verso la solidarietà, o non si resti, piuttosto, soltanto entro la prospettiva di fondazione di un dovere generico di preservare la vita umana sulla terra: «Insomma, l’incondizionata esistenza “che ci sia un’umanità” non è una condizione sufficiente a fondare un’etica della responsabilità planetaria»<sup>17</sup>. Nella medesima linea, di fronte alla proposta, anch’essa antropocentrica, di Hans Jonas, nonché al suo appello oltre-kantiano alla responsabilità verso il futuro dell’umanità, ovvero di fronte alla sua invocazione di un concetto normativo della dignità della persona umana, resta comunque in piedi, se non il rischio di una *uscita utopica*, il problema «di vedere se non vi sia altra alternativa a quella da Jonas proposta – di un ritorno alla metafisica – per garantire l’esistenza futura della specie umana»<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Z. BAUMAN, *Communitas. Uguali e diversi nella società liquida* (a cura di C. Bordoni), Roma, 2013, p. 32.

<sup>16</sup> K.O. APEL, *Responsabilità oggi. Soltanto un principio di preservazione e autolimitazione oppure pur sempre di liberazione e realizzazione dell’umanità?*, in H.O. APEL, P. BECCHI, P. RICOEUR, *Hans Jonas* (a cura di C. Bonaldi), Milano, 2004, pp. 69-101; P. BECCHI, *H. Jonas. Un profilo*, Brescia, 2010.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 51.

Del resto, si osservi che qualunque istanza di *ritorno alla metafisica* non potrebbe che incrociare di nuovo alcune istanze dell'elaborazione maritainiana. Ecco perché, secondo Jürgen Habermas<sup>19</sup> e Karl Otto Apel<sup>20</sup>, più che il rinvio all'ontologia della persona e al bene comune, il rinnovamento auspicato del *dialogo sociale* resterebbe il candidato maggiormente idoneo come principio fondante e costitutivo della comunità. In quanto tale, l'*etica del discorso* sarebbe data da un dialogo sociale scevro da rapporti di dominio, di forza o da laceranti disuguaglianze. L'etica del discorso, si fonda, secondo i suoi teorici, sul principio secondo cui possono pretendere validità solo quelle norme che potrebbero trovare il consenso di tutti i soggetti coinvolti quali partecipanti a un discorso pratico, col quale si cerca di orientare l'agire umano. Per Apel, la *responsabilità* è ciò che si condivide con tutti i partner del discorso, nel senso della *solidarietà di una comunità* di parlanti o dialoganti, tesa alla soluzione di un problema. La responsabilità deve riferirsi agli uomini immaginati quali membri di una comunità di linguaggio e di cooperazione, che si colloca al di là di ogni istituzione e sistema sociale. La necessità di una cooperazione tra i soci di una comunità avvierebbe la formazione di una macroetica planetaria, con la quale l'umanità potrebbe affrontare inediti problemi quali la crisi ecologica, il divario nei rapporti di giustizia sociale, il rispetto dei diritti dell'uomo etc<sup>21</sup>.

### 3. L'ipotesi della ripresa della legge naturale

Sia la messa a punto di Maritain, sia la ripresa contemporanea dei medesimi temi nell'etica della responsabilità e nell'etica del discorso conducono problematicamente la riflessione giuridico-politica ad approfondire il tema emergente dei *diritti umani*. Una problematica, questa, che, già secondo Maritain, non si può tuttavia tirar fuori dall'insieme della riflessione filosofica, poiché implica aspetti gnoseologici, ontologici, teologici e, in particolare sul piano storiografico, rinvia necessariamente al lungo periodo di elaborazione medievale, allorché il tema dei diritti, che poi saranno denominati *fondamentali*, veniva correlato alla discussione sul *sistema delle leggi* e sulla *lex naturae*.

Nel periodo medioevale, annota Maritain, l'idea prevalente di *legge naturale* non mo-

---

<sup>19</sup> J. HABERMAS, *Etica del discorso*, Bari, 1993.

<sup>20</sup> K.O. APPEL, *Etica della comunicazione*, Milano, 1992.

<sup>21</sup> ID., *La crisi ecologica come problema per l'etica del discorso*, in P. PELLEGRINO (a cura di), *Hans Jonas: Natura e responsabilità*, Lecce, 1995, p. 168.

strava ancora interesse verso la nozione di sviluppo storico, considerata una questione accidentale rispetto all'ontologia dell'essere, di conseguenza non sottolineava ancora il fatto che l'uomo è un *animale di cultura*, che evolve nel tempo, come non teneva in adeguato conto la nozione di conoscenza per inclinazione. Così, nel tardo Medioevo e nella modernità, si approdò alla «idea di uno sviluppo progressivo delle inclinazioni essenziali, che si maturano storicamente» (XVI, 868)<sup>22</sup>. L'umanità si sarebbe sviluppata tramite un processo esperienziale di tentativi, errori, sofferenze collettive e adattamenti del gruppo sociale, che sarebbero una specie di maturazione dell'esperienza morale collettiva, che poi, già nei primitivi, prenderebbe forma in regole morali. Verrà inoltre valutato un processo di liberazione «di inclinazioni già presenti, che si sono formate in modo inconscio e che esercitano una sorta di pressione inconscia, ma che non si manifestano e non si liberano se non quando vi sono mutamenti nelle strutture ambientali, nella strutture sociali» (XVI, 869), come ad esempio le inclinazioni alla libertà e alla uguaglianza. Ciò rende consapevoli dello sviluppo crescente della coscienza: partiti da uno stato primitivo di ignoranza, per cui la nostra natura deve affinarsi nel corso del tempo, Maritain sostiene che «la coscienza morale può essere pura e netta con una conoscenza difettosa ed imperfetta della legge naturale» (XVI, 874).

In definitiva, è possibile individuare, secondo il filosofo personalista francese, tre *elementi fondativi del diritto naturale*, a partire, però, dalla distinzione tra *legge e diritto*, «perché la legge è qualche cosa di oggettuale che precede e fonda la coscienza, mentre il diritto si manifesta nei rapporti intersoggettivi che si sostituiscono in una società; si tratta comunque di una distinzione non di una separazione. Se il diritto implica dei doveri è perché coinvolge la coscienza morale»<sup>23</sup>. Maritain specifica che la nozione di dovere e di obbligazione è basilare nell'ordine della moralità. I due primi *elementi* costitutivi della legge naturale sono, puntualizza Maritain, quello *ontologico* e quello *gnoseologico*.

L'ontologico è relativo, nella prospettiva ontologica di Maritain, alla *natura umana*, che è uguale in tutti gli esseri umani. A questo livello, il diritto ha a che fare con la *normalità di*

---

<sup>22</sup> Nelle citazioni, inserite nel testo, faccio riferimento all'edizione definitiva in lingua francese: Jacques et Raissa Maritain, *Oeuvres Complètes*, Editions Universitaires Fribourg - Editions Saint-Paul, Paris, 1986-2000, voll. XVI, di cui nel testo, accanto alle varie citazioni, riporteremo capitoli e pagine di riferimento. Per un'analisi dell'argomento specifico si veda V. POSSENTI, *Philosophie du droit et loi naturelle selon Maritain*, in *Revue Thomiste*, XCI, t. LXXXIII, 1983, pp. 598-608.

<sup>23</sup> P. VIOTTO, *Teologia, politica e diritti umani in Maritain* (<http://www.sifp.it/pdf/Viotto.pdf>).



*funzionamento*<sup>24</sup> della natura umana. Tramite essa, l'essere umano tende, infatti, alla propria autorealizzazione. Infatti, «Qualunque cosa esista in natura pianta, cavallo, cane, uomo ha una sua legge naturale, cioè la normalità del suo funzionamento, il giusto modo in cui, a causa della sua struttura specifica e dei suoi fini specifici, deve raggiungere la pienezza dell'essere sia nella crescita, sia nel comportamento» (IX, 579). Essendo dotato di intelligenza, è l'uomo a determinare i propri fini, necessariamente esigiti dalla natura umana. Ciò evidenzia un ordine che la ragione umana può scoprire, e secondo la quale la volontà umana deve agire per restare in concordanza con i fini essenziali dell'essere umano. La *legge naturale* viene, così, caratterizzata come la formula ideale di sviluppo di un essere umano, perché «è l'insieme delle cose da fare e da non fare che derivano di là in modo necessario e per il solo fatto che l'uomo è uomo, in assenza di ogni altra considerazione»<sup>25</sup>. Si presuppone, in tale prospettiva, debitrice della messa a punto tommasiana<sup>26</sup>, l'esistenza di una *natura umana uguale per tutti*, dotata di intelligenza e capace di agire in vista di un fine proprio. L'unico principio fondamentale che gli uomini hanno naturalmente in comune è questo: «bisogna fare il bene ed evitare il male»<sup>27</sup>. Essa obbligherebbe in coscienza senza nessuna coercizione da parte della società. Pur non essendo legge scritta, alcuni suoi precetti possono diventare *lex positiva*, cioè parte di codici, divini o umani, ma una volta divenuti scritti, tali precetti della legge di natura entrano nell'ordinamento giuridico e perdono la loro naturalità<sup>28</sup>. A sua volta, il secondo *elemento, gnoseologico*, precisa Maritain, attiene al modo con cui l'umanità, nel divenire storico, acquisisce consapevolezza di questa legge non scritta, soprattutto attraverso una *conoscenza per inclinazione naturale*. «Così la legge e la conoscenza della legge sono due cose diverse. Eppure la legge ha forza di legge solo quando viene promulgata. Ed è solo là dove è conosciuta ed espressa in asserzioni di ragione pratica che la legge naturale ha la forza di legge» (IX, 585). Promulgazione che, prim'ancora di essere effettuata da fonti di potere, ha sede nella vita preconsociale della mente umana, «dove l'intelletto, per giungere al giudizio, consulta ed ascolta l'intima melodia prodotta nel soggetto dalla vibrazione delle sue tendenze interiori» (IX, 586).

---

<sup>24</sup> J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 112.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>26</sup> Sulla questione, si rimanda a D. RIGGIO, *La legge naturale. Un esame critico alla luce degli insegnamenti del Dottore Angelico*, Roma, 2016.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> F. OLIVA, *I diritti umani in Jacques Maritain. L'attualità del pensiero e della proposta educativa*, Cosenza, 2003, p. 135.

Un elemento originale di tale riflessione riguarda l'importanza attribuita ai modi con cui l'essere umano viene a conoscere la legge naturale: la legge è naturale perché conosciuta naturalmente, cioè attinta attraverso la conoscenza e la connaturalità<sup>29</sup>. Apre la mente verso spazi della realtà non raggiungibili in altro modo<sup>30</sup>. I dettami della legge naturale, pertanto, non sono dimostrabili, perché comprendono i principi della moralità, conosciuti immediatamente, senza mezzi concettuali e argomentativi. Man mano che si evolve la coscienza morale, progredisce, dunque, la conoscenza della legge naturale. Ma la cosa richiede tempi lunghi<sup>31</sup>. Sul piano gnoseologico e morale della soggettività, viene prima la coscienza e poi la legge. Colui che riflette, distingue tra la legge naturale, che è da sempre, e la conoscenza che ne ha, che è soggetta ad una comprensione che continua per tutta la durata della storia umana.

A questi elementi di ordine ontologico e antropologico, si aggiunge, in Maritain (che è uno dei teorici della *filosofia cristiana*), anche quello *teologico*, perché questa legge oggettiva, che nasce dall'essere dei soggetti umani, implica di per se stessa un Legislatore, che fonda e trascende la legge stessa, in quanto, secondo la tradizione tommasiana, è la sede della *lex aeterna*. «È evidente che, se cerchiamo il fondamento ultimo della legge naturale, dobbiamo fare ricorso alla legge eterna» (XVI, 720), la quale è «una sola cosa con la sapienza eterna di Dio e con la stessa essenza divina»<sup>32</sup>, perché «la ragione divina è la sola ragione che produce la legge naturale, la sola ragione da cui la legge naturale emana» (XVI, 722). La legge eterna è la ragione suprema, l'ordine della sapienza divina che indirizza ogni atto e ogni moto<sup>33</sup>. Essa è la fonte della legge di natura, è causa delle sue inclinazioni essenziali. Derivando dalla ragione divina, la legge naturale fruisce di un carattere sacro che lega ogni uomo, divenendo principio di ogni legge umana<sup>34</sup>. Riferendosi ad un testo di san Tommaso<sup>35</sup>, Maritain spiega: «La legge è insieme misura e regola e, dunque, da una parte esiste in colui che dà la regola e dall'altra in colui che è misurato e regolato, poiché questi è regolato e misurato in quanto partecipa alla misura e alla regola, che trovasi in colui che dà la regola» (XVI, 720).

---

<sup>29</sup> J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale. L'attualità del pensiero e della proposta educativa*, Co-senza, 2003, p. 160.

<sup>30</sup> F. OLIVA, *I diritti umani in Jacques Maritain*, cit., p. 137.

<sup>31</sup> J. MARITAIN, *La conoscenza per connaturalità*, in *Humanitas*, giugno 1981, p. 105.

<sup>32</sup> ID., *Nove lezioni sulla legge naturale* (a cura di F. Viola), Milano, 1985, p. 55.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> F. OLIVA, *I diritti umani in Jacques Maritain*, cit., p. 141.

<sup>35</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Somma di teologia* I-II (a cura di F. Fiorentino), Roma, 2018, q. 91, a. 2, p. 910. Sull'argomento, C. BIANCO, *In hoc tempore. Un approccio politico al De Regimine christiano di Giacomo da Viterbo*, Milano, 2017, in particolare pp. 34-40.

Per Maritain, l'uomo ha conoscenza della legge naturale, che si fonda sulla previa esistenza di Dio, attraverso le inclinazioni naturali. La legge naturale obbliga in virtù della legge eterna, senza la quale non possederebbe il potere di obbligare. In sintesi, se Dio non esistesse, la legge naturale non avrebbe il potere di obbligare. La lacerazione di questo legame tra teologia ed ontologia fu operata, tra gli altri, da Ugo Grozio che, nel difendere la legge naturale escludendo, tuttavia, da essa Dio, giungerà alla sua stessa negazione<sup>36</sup>.

#### 4. Lo strutturarsi della legge nel diritto

Nell'ottica di Maritain, la legge naturale obbliga in coscienza senza l'implicazione del dovere, da parte della società, d'imporre alcuna costrizione o coercizione, anzi è promulgata, in ogni singola ragione umana, intesa come facoltà di conoscere (per inclinazione), dunque non è frutto di un legiferare positivo, nel senso che riguarda l'ordine morale, non l'ordine giuridico. In un certo qual modo, l'autorità giudiziaria dell'umanità è insita in ogni uomo, ossia in ogni appartenente alla specie umana (come si verifica, ad esempio, nel *diritto di legittima difesa*).

Per il filosofo francese, la legge naturale è, insomma, un antecedente storico dei diritti dell'uomo, i quali rappresentano, oggi, quanto, sin dall'antichità, era contenuto nel concetto naturale<sup>37</sup>. Per questo, a suo avviso, quanto è stato prodotto dal razionalismo moderno a favore dei diritti della persona umana è negativo, nel senso che ha condotto alla *dissipazione* dei diritti, perché ha portato l'uomo a considerarli come diritti in se stessi divini e, pertanto infiniti, addirittura in grado di sfuggire ad ogni norma oggettiva, nonché a rifiutare ogni limite imposto alle possibili rivendicazioni dell'io. In conclusione, la stagione dei diritti umani, fondati su base razionalistica in età moderna, esprimerebbe, sulla falsariga dei presunti riformatori-dissacratori moderni (Lutero, Cartesio e Kant), l'indipendenza assoluta dell'uomo, ovvero affermerebbe un preteso diritto assoluto ad allargare le sue richieste, anche a spese di tutti gli altri membri della comunità umana<sup>38</sup>.

Sulla base della legge naturale, insiste, da parte sua, Maritain, è impossibile discutere di diritti rifiutando il loro intrinseco nesso ai doveri. Il razionalismo moderno, invece, ha tra-

---

<sup>36</sup> H. WELZEL, *Ugo Grozio*, in G. DE STEFANO (a cura di), *Diritto naturale e giustizia materiale*, Milano, 1965, pp. 185-194; F. TODESCAN, *Il «calvinismo» di Grozio*, in ID., *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico del secolo XVII*, Padova, 2014, pp. 21-139.

<sup>37</sup> J. MARITAIN, *The Meaning of Human Rights*, *Brandais Lawyers Spciety*, Philadelphia, 1949, pp. 27 ss., trad. it. *Il significato dei diritti umani*, in *Humanitas*, XLIV, febbraio 1989, pp. 138-154.

<sup>38</sup> *Ibid.*

sportato l'interesse dai doveri ai diritti, facendo perdere la positiva istanza della legge naturale, che prescrive dei doveri a cui siamo obbligatoriamente tenuti. La concezione classica di legge di natura – intesa come il modello di qualunque codice scritto, da applicare ad ogni cosa e di cui ogni legge giusta è una trascrizione – consentirebbe di poter determinare a priori in tutti il comportamento da seguire, non però, come avviene nella modernità, per mezzo di ordinanze ritenute prescritte dalla Ragione e dalla Natura, ma che invece risultano essere formulate in modo arbitrario. Ad avviso del pensatore francese, è la negazione della relazione con un Dio che ha spinto all'assolutizzazione dell'uomo e dei suoi diritti.

Tutto questo si è riflettuto sulla originaria concezione dei *diritti dell'uomo*, la cui fondazione implica, insiste Maritain, un essenziale riferimento alla trascendenza, quale garanzia della solidità della persona e dei suoi diritti fondamentali. «Le sue istanze originarie e i suoi doveri e diritti fondamentali, provenendo dalla legge naturale, non possono essere violati da nessuna autorità, pena la sua delegittimazione, in forza di questo aggancio ontologico all'essere divino trascendente, origine e causa dell'ordine creato»<sup>39</sup>.

Dal primo principio della legge naturale – “bonum faciendum, malum vitandum” – il *diritto naturale* fa derivare le sue norme in modo necessario ed universale, dunque vincolanti la coscienza morale di ogni essere umano; le stesse norme del *diritto positivo* provengono dal medesimo principio, ma in modo contingente e particolare, in relazione alle diverse condizioni storico-sociali dei popoli, a loro volta espresse in una Costituzione civile. A differenza del diritto naturale, il diritto positivo è, nell'orizzonte di Maritain, una legge nei codici di uno Stato o di una confederazione di Stati. Il diritto oggettivo è un ordinamento oggettivo di azioni, che ha conquistato tutta la sua determinatezza perdendo la sua universalità. Il diritto naturale, quindi, sembrerebbe non esistere al di fuori del diritto positivo, e a sua volta la legge positiva non esiste come legge se non dentro quella naturale<sup>40</sup>. Tra questi due livelli Maritain si mette in grado di recuperare lo stesso “jus gentium” degli antichi: esso appare come un *diritto intermedio* tra quello di natura e quello positivo, che è conosciuto «non per inclinazione, ma per l'esercizio concettuale della ragione spontanea»<sup>41</sup>, che opera nella coscienza comune, che si esprime in costumi, dichiarazioni, accordi tra gli Stati, che consiste nel trarre le conclusioni necessarie dai principi della legge naturale. Il *diritto delle genti* comporta un

---

<sup>39</sup> F. OLIVA, *I diritti umani in Jacques Maritain*, cit., p. 145.

<sup>40</sup> J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, cit., pp. 20-21.

<sup>41</sup> ID., *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 115.

ordinamento giuridico formale, non obbligatoriamente scritto in un codice, per cui si può pensare ad «un'autorità giudiziaria dell'umanità che esige di esprimersi in qualche istituzione giudiziaria, per cui l'idea di un tribunale del diritto delle genti è così tanto normale, quanto la idea di un tribunale della legge naturale mi sembrerebbe anormale» (XVI, 737-8).

Attraverso questi passaggi giuridici e storici, continua l'analisi, la legge naturale si concretizza e diventa norma di vita di un dato popolo. C'è, dunque, un dinamismo, che spinge la legge naturale non scritta ad espandersi e a determinarsi nella legge scritta, concretizzando i principi generali della *lex naturae*. È in concordanza con questo dinamismo che gli stessi diritti dell'uomo sono in grado di assumere una forma politica e sociale in seno alla comunità. Nel rapporto tra il *diritto* e la *legge*, infatti, «la legge naturale stessa richiede che tutto ciò che essa lascia indeterminato sia ulteriormente determinato, sia in materie necessarie dal *diritto delle genti*, che in materie contingenti dal *diritto positivo*» (XVI, 740). A livello di legge positiva c'è una relazione di identità tra diritto e legge; a livello di legge naturale e *di legge comune di civiltà* (diritto delle genti), c'è una relazione di simmetria.

I diritti naturali sono affermati come inalienabili, ma bisogna discernere tra *possesso* ed *esercizio* di un dato diritto, in quanto questo è soggetto alle condizioni e restrizioni dettate in ogni caso dalla giustizia. Un criminale, ad esempio, perde, per il reato commesso, il suo diritto alla vita perché lui stesso, attraverso il suo atto, se n'è privato: si è cioè moralmente escluso dalla comunità umana per quanto attiene l'uso di quel diritto inalienabile, che il castigo inflittogli gli nega di esercitare. Quindi, si possiede il diritto, ma ci si ritrova impediti nell'esercitarlo. Invece, qualora venga meno un diritto, ad esempio l'educazione quale atto di trasmissione della cultura umana alle nuove generazioni, perché la condizione di colui a cui è negato è tale come poteva esserla quella dello schiavo dell'antica Roma, è necessario far sì che ciò che impedisce l'esercizio di tale diritto fondamentale, muti. In un caso simile, è importante adoperarsi affinché cambi la condizione in questione.

Ciò pone in risalto quanto ciò che tiene continuamente viva la trasformazione della società è il fatto che l'uomo possiede dei diritti inalienabili. Concludendo questa analisi sugli esiti della legge naturale, Maritain sottolinea che: «Se comprendiamo che la legge positiva obbliga in virtù della legge naturale, comprenderemo che essa ha una obbligatorietà morale, che è il risultato del fatto che il legislatore emanando leggi positive, impone obblighi alla coscienza. V'è un obbligo morale nella legge, quando essa è giusta. Se non è giusta non è legge» (XVI, 743-4).

## 5. Verso la riscoperta dei doveri

In seguito allo sviluppo storico dell'umanità, ci ricorda Maritain<sup>42</sup>, e alle crisi a cui essa è stata esposta, come anche al progresso della coscienza e della riflessione morale, gli esseri umani hanno via via acquisito una conoscenza più completa di certe verità pratiche, attinenti alla loro vita in comune, sulle quali possono trovarsi d'accordo, perfino se esse nascono da concezioni teoretiche opposte. La *Dichiarazione internazionale dei diritti* del 1948, ad esempio, ha dimostrato che è possibile stabilire una formulazione comune di tali conclusioni pratiche o diritti che l'uomo possiede. Cercare una comune giustificazione teoretica a queste conclusioni post-belliche sarebbe, tuttavia, inutile, in quanto si rischierebbe solo un blocco a causa di differenze teoriche inconciliabili. Siamo dinanzi a un paradosso: le giustificazioni razionali, seppur indispensabili per fondare le enunciazioni positive di diritti umani, risultano impotenti a creare un accordo fra gli uomini, in quanto appaiono diverse o perfino opposte (in quanto elaborate sia sulla base di teorie teiste che atee o marxiste).

Forse una possibile lettura comune della comunque "riuscita" formulazione della *Dichiarazione internazionale dei diritti* è da ritrovare, osserva Maritain<sup>43</sup>, nella sua *finalità pratica*, non, quindi, in un comune pensiero speculativo, né nella asserzione di una medesima concezione del mondo e della conoscenza, dunque nell'affermazione di un medesimo *insieme di convinzioni* intese a guidare l'azione. Tuttavia, per quanto attiene il fondamento filosofico dei diritti dell'uomo, esso resta, per Maritain, la *Legge naturale*. «Le matrici polivalenti dei precetti della legge naturale consentono un'applicazione diversificata, ma non indifferenziata»<sup>44</sup>. Lo sviluppo della coscienza morale consente di giudicare come devianti certe applicazioni e di individuare quelle più conformi alla ragione. Le concrezioni storiche non dovrebbero essere considerate come stratificazioni che si sovrappongono alla natura umana, dando luogo ad una *natura artificiale*, ma essere esaminate nella loro funzione liberatoria delle inclinazioni naturali. Le scoperte della scienza e gli sviluppi della tecnologia evidenziano, infatti, la fisionomia di certe inclinazioni della natura umana e ne rivelano di nuove. Tra le molte recenti consapevolezze, annota il filosofo personalista, si è diffusa quella sulle acquisizioni di nuovi diritti, enunciati però sotto la spinta di situazioni contingenti: «Si allunga sempre più l'elenco di questi diritti non già ad opera di deduzioni sempre più

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>44</sup> ID., *Nove lezioni sulla legge naturale*, cit., p. 26.

stringenti, ma sotto la spinta di situazioni contingenti e in una temperie culturale che vede crescere vertiginosamente il rischio di manipolazione della persona umana»<sup>45</sup>.

Ecco perché, anche discutendo tale affermazione maritainiana, alcuni studiosi di simbolica giuridica e politica suggeriscono, oggi, di ritornare a parlare prioritariamente di doveri, piuttosto che di diritti. Del resto, come notava Maritain, il carattere peculiare di quest'affermazione moderna dei diritti si desume dal modo in cui essi si sono affermati nel corso del XVIII secolo. Si è fin da subito evidenziata la *natura politica*, o meglio la natura di richiesta politica di tale *rivendicazione di diritti*, che infatti risulta espressione di pretesa da parte di gruppi o di interi popoli. Ma la rivendicazione collegata alla "quantità" delle richieste popolari rischia di far prevalere la *legge del più forte*, l'unica in grado, una volta che si sia perduta di vista la fondazione ontologica, di imporre *erga omnes* il suo modello di civiltà, nonché le nuove forme per imporle, mediante strumenti di potere, un'osservanza generalizzata. Del resto, come scrive lo stesso Maritain, basta analizzare la prima genesi dei diritti moderni, ovvero ripensare la rivoluzione americana e poi quella francese, per osservarne già la diversità di genesi e di motivazioni ideali rispetto alla precedente fondazione metafisica sulla *lex naturae*: «se una differenza deve essere rilevata tra lo spirito che ha animato la dichiarazione dei diritti francesi e quello della dichiarazione americana, bisogna mettere in evidenza caratteristiche alquanto scontate; mentre il primo (francese) è dipendente da elaborazione intellettuale e da un programma politico-istituzionalistico eversivo degli ordini vigenti, il secondo (statunitense) è più legato alle coscienze e alle convinzioni morali, che ne hanno fatto in tutti i sensi una religione civile, di cui le istituzioni sono una sorta di prolungamento tutorio. Si potrebbe parlare di un'ideologia più intima e interiorizzata nell'area anglosassone, quindi meno dettata da sentimenti rivendicativi immediati, e di un'ideologia più strumentale nell'area francese e quindi ben più radicalmente segnata dalla politicizzazione»<sup>46</sup>. I caratteri di politicizzazione rivendicativa, che nell'area statunitense non si mostrano nel loro costituirsi, compaiono in seguito e si esplicano nei diritti umani.

Il *dovere*, invece, sottolineato già da Maritain, sembra vantare una priorità storica e una lo-

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>46</sup> G.M. CHIODI, *Precedenza dei doveri sui diritti, che per altro è meglio definire diritti fondamentali*, in ID. (a cura di), *I diritti umani: un'immagine epocale*, Napoli, 2000, p. 15. Sull'argomento si veda anche ID., *Invito ad una critica dei cosiddetti diritti e ad una rinnovata attenzione ai doveri*, in L. BIANCA, A. CATELANI (a cura di), *Giusnaturalismo e diritti inviolabili dell'uomo*, Arezzo, 2009, pp. 49-60; ID., *Improprietà dei diritti umani*, in A. TARANTINO (a cura di), *Filosofia e politica dei diritti umani nel terzo millennio. Atti del V Congresso dei filosofi italiani. Lecce, 13-14 aprile 2000*, Milano, 2003, pp. 67-93.

gica sui diritti dell'uomo: «L'affermazione di un diritto può fondarsi solo sul rispetto di un dovere, quindi sul dovere; del resto un dovere può essere assunto o sentito indipendentemente dall'esistenza di un diritto»<sup>47</sup>. I diritti umani, dichiarati come irrinunciabili dalla modernità, manifestano, così, solamente il loro carattere rivendicativo, senza ancora rendere chiaro chi, dall'altra parte, dovrebbe farsi concretamente carico del loro adempimento. Su questa medesima linea, discutere oggi, nella modernità avanzata, della priorità dei diritti e dei doveri diventa, perciò, essenziale perché la scelta di una priorità implica una determinata tendenza etica: «Affermare la priorità dei diritti sui doveri, come molti fanno, significa imporre corrispettivamente dei doveri, sottraendoli alla sfera morale e rendendoli obblighi esterni. [...] La priorità dei diritti sui doveri, se vuole confutare l'accusa di subordinare la morale alla politica, è costretta a dichiarare quali siano i fondamenti di tali diritti»<sup>48</sup>.

Al pari dei diritti, anche per i doveri la scelta dei fondamenti è, come nella *epistème* classica, sempre o metafisica o ideologica. Fattori che, come si è già osservato a proposito della genesi delle metodologie scientifiche moderno-contemporanee, sono progressivamente caduti in crisi, insieme con la teoria della *legge naturale*, a seguito dell'emergere del relativismo moderno e dalla crisi della metafisica.

Ma, se si riflette bene, a differenza dei diritti, il dovere chiama direttamente in causa il soggetto che deve rispettarlo. Inoltre: «la priorità del dovere corrobora per sua natura il principio di responsabilità, senza il quale anche ogni teoria dei diritti è vanificata»<sup>49</sup>. In una società in continuo mutamento come quella odierna, l'estensione dei diritti va diventando, come già paventava il filosofo francese, frutto delle pressioni sociali e degli interessi politici, tanto che le rivendicazioni che li alimentano non sono totalmente adeguate agli oneri che impongono. Non solo. Tali rivendicazioni sono volute a tutela dell'uomo, che è parte di quel sempre più complesso sistema di relazioni in cui i diritti umani si trovano, a loro volta, coinvolti. Dinanzi all'eterogeneità, sia dei soggetti sia delle istanze, la nozione di essere umano va sottoposta, probabilmente, a diversi interventi ermeneutici; ma ciò richiederà, forse, un ritorno alle istanze pre-scientifiche, allorché si riteneva, come si è visto, di poter cogliere delle ricorrenze “per natura” di determinati fenomeni storici e culturali? Se ci si attiene alla situazione tecnoscientifica in corso, resta la via della definizione di uomo in senso fisiologico, ma essa, in sintesi, dipenderà a sua volta da accordi e decisioni, da as-

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*



sumere all'interno della cosiddetta *comunità scientifica*. Ciò appare, a molti, inevitabile, data la pressione da parte delle biotecnologie e, soprattutto, dei loro committenti e detentori. Non dimentichiamo, tuttavia, che una già complessa definizione di persona, che è causa di numerosi dibattiti, risulterà ancora più complessa, una volta che si decidesse d'intervenire tecnicamente per la modifica degli stessi caratteri genetici della persona *in costruzione* verso forme di *oltre-uomo*. Ciò causerà, ovviamente, sempre nuove istanze di "elevazione a soggetto di diritto", perché vi saranno nuovi soggetti – anche soggetti sub-umani o iper-umani, o almeno soggetti ibridi – che, infatti, entreranno legittimamente nel circuito dei diritti. Ecco perché si può ben ritenere oggi essenziale che ogni individuo, in quanto parte di una comunità, debba venire a conoscenza (anche in senso epistemologico e metodologico) del proprio dovere verso l'altro, ancor prima di conoscere l'elenco dei propri diritti garantiti dalla collettività nazionale e internazionale e formulati in Carte e Dichiarazioni. Sentirsi investito solamente di diritti, significherebbe imporre ad altri dei doveri affinché questi diritti soggettivi vengano ad ogni costo garantiti e siano esercitabili.

## 6. Oltre l'età dei diritti, l'istanza dei doveri

È ben noto che la questione intorno ai diritti umani si fa assai presente, sul piano politico internazionale, dopo il secondo dopoguerra. Da allora, seguirono più avvenimenti a sostegno di un'*età dei diritti*, tra cui la proclamazione dei diritti nelle carte costituzionali di quei paesi che avevano riconquistato la libera vita democratica. Oltre a ciò, come osserva il Maritain nei suoi scritti post-bellici, i diritti dell'uomo sono stati proclamati nella *Dichiarazione Universale dei Diritti* da parte dell'ONU nel 1948, e, per l'Europa, nella *Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo* del 1950, cui sono seguite la *Convenzione Americana* del 1969 e la *Convenzione Africana dei Diritti degli Uomini e dei Popoli* del 1986. Vanno ricordate, inoltre, dichiarazioni a carattere specifico, come quella dei *Diritti del fanciullo* del 1959, quella sulla *Eliminazione della discriminazione nei confronti della donna* del 1967, quella dei *Diritti del minorato mentale* del 1971. Non solo. Ciò che caratterizza la teoria dei diritti, oggi, è l'allargamento progressivo della cerchia dei soggetti di diritto. È, infatti, possibile considerare soggetti di diritto anche i cosiddetti "umani marginali", come i minorati mentali, i pazzi e i bambini molto piccoli. Non solo. Oggi, tra i nuovi soggetti di diritto, si collocano le future generazioni e gli embrioni (soprattutto

quelli prodotti ma non innestati in utero), gli animali non umani e l'ambiente<sup>50</sup>. Non dimentichiamo che Hannah Arendt, in *Le origini del totalitarismo*, sostenne che «il diritto ad avere diritti, [...] dovrebbe essere garantito dall'umanità stessa»<sup>51</sup>.

La storia dei diritti dell'ultima fase del Novecento fino ai primi decenni del terzo millennio, è stata, a sua volta, caratterizzata dalle rivoluzioni, di volta in volta insorte, delle donne, degli ecologisti, degli omosessuali, della scienza, della tecnica... La libertà s'incarna ormai nella diversità sessuale, nell'attenzione per il corpo, nel rispetto per la biosfera, nell'uso non aggressivo delle innovazioni scientifiche e tecnologiche... Quanto detto, serve a sottolineare l'entrata ormai definitiva nell'età dei diritti<sup>52</sup>, oggi dai teorici classificati addirittura in *generazioni*. Ed è così, che accanto ai diritti di “prima generazione”, quelli cioè di libertà, si sono affermati quelli di “seconda generazione”, ossia quelli politici (diritto all'autonomia) e sociali (diritto al lavoro, alla casa, alla salute, alla istruzione). Di seguito, si sono aggiunti i diritti di “terza generazione”, i diritti, ovvero, di solidarietà, il diritto allo sviluppo, alla pace internazionale, ad un ambiente protetto, alla libertà di informazione e, poi, i diritti in cui il soggetto è rappresentato dagli individui in quanto gruppi, come la famiglia, la nazione, l'umanità tutta. Ultimi, almeno per adesso, troviamo i diritti di “quarta generazione”, ovvero quelli che potremmo chiamare bioetici, strettamente collegati con lo sviluppo di nuove tecnologie, soprattutto nel campo biologico e medico. Sono piuttosto noti gli effetti della ricerca biologica e degli studi che si stanno facendo sul patrimonio genetico, molte dei quali tra alcuni anni potrebbero essere ben accettati dall'umanità (le cui tematiche fanno ormai pensare a un futuro costituirsi dei diritti di “quinta generazione”). Al pari degli altri diritti (prima e successive generazioni), anche i “nuovi diritti” vanno considerati come altrettanti strumenti di tutela, elaborati dalla scienza del diritto e dalla scienza della politica, degli individui contro il potere, sia economico sia tecnologico, che sottovaluta le esigenze dei singoli individui, e più ampiamente, le esigenze della specie e, perfino, della *natura umana*. Questo parlare di “generazioni” non deve indurre a pensare che ogni nuova generazione condanni all'obsolescenza tutte le precedenti. I diritti, così distribuiti, si riunificano intorno alla persona e si presentano come indivisibili.

La richiesta di nuovi diritti solleva, tuttavia, una grave aporia, sulla cui genesi cui puntava la

---

<sup>50</sup> Sull'argomento F. DEL PIZZO, P. GIUSTINIANI (a cura di), *Bioetica, ambiente e alimentazione. Per una nuova discussione*, Milano, 2015; ID., *Biosfera, acqua, bellezza. Questioni di bioetica ambientale*, Milano, 2017.

<sup>51</sup> Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Milano, 1996, p. 413.

<sup>52</sup> N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Torino, 2005. Con l'espressione “età dei diritti”, ci si riferisce alle discussioni sorte sull'“uomo della strada”, in termini soggettivi: ogni rivendicazione morale, giuridica ed economica viene formulata nel linguaggio dei diritti, e non più in quello della giustizia e del bene comune

sua attenzione già Maritain che, non a caso, dal Concilio Vaticano II fu considerato l'emblema delle *persone di cultura*, a cui consegnare uno dei Messaggi conclusivi dell'assise ecumenica, peraltro così attenta ai diritti delle persone umane: se tutti questi diritti, di volta in volta affermati, sono tutti fondamentali, non si corre il rischio che, alla fine, niente risulterà fondamentale? D'altra parte, è intuitivo che i diritti umani non possono essere tutti di eguale peso normativo, soprattutto quando sono in tensione gli uni con gli altri. Alain Laquièze ha sostenuto che quanto più il predicato 'fondamentale' si amplia, includendo una quantità crescente di diritti soggettivi, tanto più aumenta la necessità di relativizzarli e condizionarli ad altri diritti concorrenti<sup>53</sup>. Si osserva, inoltre, che l'inflazione normativa, prodotta a garanzia della tutela di questa pleora di diritti, può rendere problematica l'effettività dei nuovi diritti e l'individuazione dei soggetti istituzionali provvisti della competenza necessaria per farli valere a livello nazionale e internazionale. E se è vero, come ci ricorda Maritain, che i diritti dell'uomo non sono teoreticamente messi in discussione, essi vengono, ormai, adoperati in modo aggressivo e con l'esclusivo scopo di far prevalere un interesse personale, senza considerare più quello altrui, ogni uomo rischia di allontanarsi sempre più dagli altri, ritirandosi in un proprio mondo da dove impugnare i propri diritti, ma senza più la possibilità di un ricorso a una comune *natura umana*, con i suoi principi fondamentali universalmente riconoscibili.

Ciò dovrebbe far riflettere che non nei diritti, ma nella comunità (un altro fattore caro a Maritain), risiede, probabilmente, l'unica salvezza per le persone prossime venture. È in quanto parte di una comunità, ci viene ricordato, che l'essere umano ha dei doveri<sup>54</sup>. Continuare a sottovalutare i doveri nella stagione della moltiplicazione dei diritti, significherebbe, insomma, accettare come inevitabile la disgregazione della società e prepararsi a un costante scontro fra diritti delle persone. Nulla esprime di più il legame politico fra i membri di una società, favorendo altresì il senso di appartenenza al corpo sociale, del senso di responsabilità sentito verso gli altri membri e, soprattutto, universalmente riconosciuto. Negli ultimi decenni il diritto, prima d'essere un principio a cui fare riferimento per sanare un sopruso, è diventato il luogo in cui si sono accampate, di volta in volta, delle pretese e perfino dei privilegi. Una serie di richieste più o meno legittime, il cui incremento può causare l'incrinarsi dell'equilibrio democratico. La democrazia non può vivere di soli diritti. Questi diventano strumenti di democrazia, quando possono contare sull'unità po-

---

<sup>53</sup> A. LAQUIÈZE, *État de droit e sovranità nazionale in Francia*, in P. COSTA, D. ZOLO (a cura di), *Lo Stato di diritto: storia, teoria, critica*, Milano, 2002, pp. 308-311.

<sup>54</sup> E. MORIN, *Etica*, Milano, 2005.

litica e sui doveri di solidarietà su cui si fonda il processo di civilizzazione di un paese; altrimenti sono solo fattori di egoismo individuale.

Una politica dei diritti finirebbe col produrre una perdita tanto dei rapporti sociali quanto di quelli politici. E se la parola diritto, raccogliendo un'istanza ontologica dello stesso Maritain, fosse sostituita con quella di *dovere*? Il dovere di prima, seconda, terza e quarta generazione, ad esempio. Che effetto produrrebbe, reclamare il dovere a dare e ricevere libertà, solidarietà e sussidiarietà, a dare e ricevere un ambiente protetto, a dare e ricevere la pace, soprattutto nell'attuale assetto internazionale, nel quale la globalizzazione economica e finanziaria ha provocato migrazioni di massa ed ha acuito la forbice socio-economica tra chi possiede e chi è scartato? Con molta probabilità, si riscoprirebbe che quello che è necessario per noi, è indispensabile anche per gli altri.

Sarà possibile, attraverso una nuova educazione al dovere, ritornare al legame con la comunità, o a quel rapporto dialettico che il mondo surmoderno ha trasformato in rapporti liquidi (ovvero crescita del processo di individuazione)?<sup>55</sup> Non è forse ripensando ai doveri che ci rendiamo conto che sono essi, in ultima istanza, a fondare i diritti? Il mondo dei diritti è ormai un mondo percorso da conflitti e contraddizioni, come ricordava, già a metà degli anni Sessanta del secolo XX, subito dopo il Vaticano II, Maritain<sup>56</sup>. Evidenziare pedissequamente le violazioni e le sconfitte non può certo portare ad affermare che sia meglio eliminarle<sup>57</sup>. Sapere che vi è un diritto violato significa denunciarne la violazione e agire affinché alle parole corrispondano delle realizzazioni. Diritti e doveri sono entrambi necessari per una convivenza senza conflitti. Però, nella lista pressoché infinita dei diritti, abbiamo forse sviluppato oltre misura la categoria dei diritti inviolabili e, forse, trascurato la categoria dei doveri inderogabili, quindi eclissato le istanze etiche della coscienza morale e della decisione libera. Ogni membro dell'umanità sa fino in fondo che ridurre in schiavitù un uomo è atto spregevole, verso la dignità altrui, perché verso qualunque uomo bisogna sentire il "dovere al rispetto", in quanto essere umano concreto, che, poi, coi diritti, diventa il diritto alla tutela?

Probabilmente, soltanto il recupero di un *sentire comune*, in grado di andare oltre la legge scritta e le dichiarazioni, potrebbe farci pervenire a una concezione universale. Si possono non rispettare i diritti che la legge impone, ma non si può venir meno a un principio se la salvaguardia di quel principio e la salvaguardia di sé. Il dovere impone giustizia. Ma già i classici si domanda-

---

<sup>55</sup> Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Bari, 2006.

<sup>56</sup> Cfr. J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 123.

<sup>57</sup> Cfr. S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari, 2013.

vano problematicamente cosa sia, in sé, la giustizia.

## 7. Per una conclusione provvisoria

I principi appena evidenziati – riconoscimento della dignità della persona, diritti umani, uguaglianza, giustizia, rispetto della legge – sono oggi riconosciuti come irrinunciabili in uno Stato democratico. La democrazia, insisteva J. Maritain, oltre ad essere un insieme di regole, è perciò anche un *valore morale*, fondato su un *credo umano comune*, il credo della libertà<sup>58</sup>, che è un insieme di principi pratico-operativi, rispettosi della libertà e dei diritti della persona, che cittadini, dalle più diverse culture, assumono come norme di comportamento e su cui intendono edificare la città politica. È questo il senso della proposta maritainiana di una *Carta democratica* che enunci e tuteli i diritti e le libertà della persona umana, i diritti e le libertà politiche, i diritti e le libertà sociali e le corrispondenti responsabilità, i diritti e i doveri delle persone nella società familiare, i diritti e i doveri tra i gruppi e lo Stato, eguaglianza umana, giustizia fra corpo politico e le persone... Nella lettura delle pagine che Maritain dedica all'argomento in *L'uomo e lo Stato*<sup>59</sup>, s'intuisce come rilevante l'auspicio che «essi diventino credo umano comune soprattutto in un'epoca di crescente pluralismo quale nucleo unitario e unificante uomini di ogni lingua e nazione»<sup>60</sup>. L'accordo su questi principi è, del resto, quello sui valori ispiratori di ogni convivenza civile che voglia dirsi umana ed umanizzante.

Ma come fondare, formare, educare le persone a questo “accordo”, se non mediante una *teoria e una pratica dell'educazione*, ovvero mediante la riscoperta di un primato dello spirituale rispetto al normativo ed al politico? Le condizioni spirituali del progresso e della pace passano appunto, secondo il personalista francese, attraverso una *filosofia dell'educazione*<sup>61</sup>. Partendo da un commento ai capitoli IV e V della costituzione conciliare *Gaudium et spes*, egli riaffermava perciò il *primato dello spirituale*, nella convinzione che esso si potesse riconquistare attraverso

---

<sup>58</sup> J. MARITAIN, *L'educazione della persona*, Brescia, 1985, pp. 125-126.

<sup>59</sup> ID., *L'uomo e lo Stato*, cit., pp. 131-132.

<sup>60</sup> F. OLIVA, *I diritti umani in Jacques Maritain*, cit., p. 202.

<sup>61</sup> Discorso pronunciato da Maritain il 21 aprile 1966 a Parigi in occasione dell'Incontro delle culture all'Unesco sotto il segno del Concilio Ecumenico Vaticano II. Non si dimentichi che Montini, futuro Paolo VI, nel 1928 tradusse i *Tre riformatori* di Maritain e ne scrisse la Prefazione, coinvolgendo anche il padre nella correzione delle bozze, e che avrebbe voluto anche stendere la Prefazione alla seconda edizione. Non ne ebbe il tempo, ma già pontefice, nel 1964, si fece inviare le bozze del testo della nuova edizione e suggerì alcuni tagli sulle note della parte dedicata a Lutero, considerate troppo crude ed offensive verso i protestanti.

l'ispirazione, l'*educazione* e il rinnovamento culturale, perché le scoperte spirituali, a suo avviso, sopravanzano le scoperte tecniche nello sviluppo dell'umanità: «L'azione dello spirituale sugli uomini e sulla storia è più vasta e più potente dell'azione temporale» (e Maritain esemplifica: il marxismo e la rivoluzione comunista non ci sarebbero stati senza Hegel)<sup>62</sup>. Per il progresso e per la pace, bisognerebbe anzi rinunciare all'idea dello Stato sovrano e pensare, piuttosto, al bene comune dell'umanità. «Si tratta di fare riconoscere agli spiriti, in tempi lunghi, la verità di tutta una filosofia politica e di un'etica politica, fondate sulla ragione illuminata dalla fede»<sup>63</sup>.

In questo senso, la formazione filosofica e giuridico-politica diventano, ad avviso di Maritain, addirittura propedeutiche alla conoscenza del mondo contemporaneo, nonché all'esame delle cause di alcuni esiti etici e politici essenziali per la civiltà ultramoderna.

CARMELA BIANCO  
Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale  
San Tommaso d'Aquino

---

<sup>62</sup> J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, Paris, 1973; trad. it. *Approches sans entraves, scritti di filosofia cristiana*, Roma, vol. I, 1977; vol. 2, 1978, I, p. 756.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 760.