



CONGRESSO TOMISTA INTERNAZIONALE
L'UMANESIMO CRISTIANO NEL III MILLENNIO:
PROSPETTIVA DI TOMMASO D'AQUINO
ROMA, 21-25 settembre 2003



Pontificia Accademia di San Tommaso

-

Società Internazionale Tommaso d'Aquino

Percorsi del pensiero politico tomistico nel Novecento

***“Umanesimo integrale” di J. Maritain e
“Il valore della persona umana” di G. La Pira***

**Prof. Giorgio Campanini
Università di Parma (Italia)**

The paths of Western political thought, starting from the rupture represented by humanism, seem to have abandoned the course of classic political philosophy and of its original reinterpretation which took place with the medieval political thought and in particular with Thomas Aquinas. Machiavelli and Hobbes, Rousseau and Hegel, to cite a few names, were the “new teachers” of the West. But the tragic events of the 20th century – and especially the tragic rise of totalitarianism, precisely because of the crisis of classic humanism – forced Western political thought to reconsider its positions.

Hence, starting from the 1930s, we see an important resumption of classic philosophy and of its Thomistic point of view, within a significant “rehabilitation of ethics” that could not but entail a revisitation of medieval thought.

Along this line are placed a few significant reproposals of Thomistic humanism, such as those of Jacques Maritain (1882-1973) and of Giorgio La Pira (1904-1977). *Umanesimo integrale* by the former and *Il valore della persona umana* by the latter are important moments of this recovery and updating of Thomas Aquinas’ political thought.

Premessa

I percorsi del pensiero politico occidentale, a partire dalla frattura rappresentata dal Rinascimento, hanno abbandonato il solco della filosofia politica classica e della sua ripresa, originale ed innovativa, intervenuta con il pensiero politico medievale, e in particolare con Tommaso d’Aquino. I “nuovi maestri” dell’occidente – da Machiavelli a Hobbes, da Rousseau a Kant – sembravano avere del tutto dimenticato la tradizione medievale: lo stesso pensiero politico di Aristotele, che aveva in larga misura ispirato la riflessione dell’Aquinata, appariva al più soltanto un punto di riferimento per la ricostruzione di un passato ritenuto ormai degno di un’esclusiva ricognizione storiografica.

D’altra parte, la vigorosa ripresa del tomismo intervenuta agli inizi dell’Ottocento e autorevolmente sanzionata dalla *Aeterni Patris* (1879) sembrava avere quasi ignorato, almeno ai suoi inizi, l’apporto dell’Aquinata al pensiero politico (i maggiori esponenti del neotomismo dell’Ottocento ed ancora del primo Novecento avevano soltanto sfiorato questo specifico aspetto della sua

riflessione); anche se la riproposizione dei fondamentali testi tomistici e le ricerche sempre più attente sul suo percorso intellettuale, sulle sue fonti, sulle altre coeve espressioni del pensiero medievale finivano per creare le premesse anche per un ritorno all'opera politica. Nel complesso, tuttavia, Tommaso d'Aquino era ridiventato un "classico" della filosofia, ma non (non ancora) della filosofia politica. Lo stesso neotomismo si era confrontato soprattutto con l'idealismo e con il positivismo, piuttosto che con la tradizione politica dell'occidente.

Il nuovo contesto degli anni '30

Il quadro mutava sensibilmente a partire dagli anni attorno al 1930, per due ragioni fra loro, alla fine, convergenti.

Innanzitutto la crisi politica e culturale dell'Europa inseriva nella cultura dell'occidente una forte domanda di etica, anche in vista della necessità di rispondere alla sfida che, a partire da Nietzsche, la cultura europea aveva rivolto al pensiero di ispirazione cristiana. In secondo luogo l'avvento dei regimi autoritari e la progressiva consapevolezza degli esiti disumani cui essi avrebbero portato, e cioè la particolare situazione storica che si era venuta a determinare appunto a partire dagli anni '30 – negli anni, cioè, dell'apparente trionfo in Europa delle ideologie totalitarie – imponevano, anche sul piano politico, un ritorno alle profonde ragioni dell'uomo, e dunque una rivisitazione delle fonti dell'antico umanesimo cristiano.

In questo contesto si situa, appunto a partire dagli anni attorno al 1930, quello che potrebbe essere definito, dopo il ritorno metafisico e filosofico, il "ritorno politico" del tomismo: di fronte all'emergere di un sempre più radicale anti-umanesimo¹ si fa strada la consapevolezza di una ricerca di fondamento, attraverso il recupero e la riattualizzazione della grande tradizione umanistica dell'occidente, a partire da colui che, con espressione famosa, era stato chiamato "il primo liberale"².

Di questa ripresa in senso lato "politica" del tomismo negli anni '30 potrebbero essere addotti numerosissimi esempi³; in questa sede ci si limiterà a

¹ H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée* (1945), nuova ediz. it. Jaca Book, Milano, 1993.

² Su questa definizione di Tommaso d'Aquino come "primo whig", risalente a Lord Acton, si sofferma ampiamente G. FASSO', *La legge della ragione*, Il mulino, Bologna, 1964, pp. 89 ss.

³ Basterà ricordare, a titolo esclusivamente esemplificativo, l'ampia ricerca avviata agli inizi degli anni '30 da G. DE LAGARDE, *Alle origini dello spirito laico* (Paris, 1934 ss.), tr. it. parziale Morcelliana, Brescia, 1961¹; 1965², che dà ampio spazio al pensiero

richiamare l'attenzione su due testi particolarmente significativi, e cioè *Humanisme intégral* di Jacques Maritain (1882-1973)⁴ e *Il valore della persona umana* di Giorgio La Pira (1904 – 1977)⁵.

Il dialogo stretto ed intenso fra questi due pensatori e Tommaso d'Aquino non si limita certamente a queste due opere⁶; ma esse ci sono apparse particolarmente rappresentative del ricordato "ritorno" al pensiero politico di Tommaso d'Aquino, anche perché espressione non di ristretti ambienti scientifici ma di un vasto movimento di idee che nel filosofo francese e

tomistico; la riflessione sulla visione tomistica della proprietà elaborata da E. MOUNIER, *Dalla proprietà capitalistica alla proprietà umana* (1936), tr. it. a cura di G. CAMPANILI, Ecumenica, Bari, 1983; la ripresa della visione tomistica del diritto e della giustizia operata a partire dagli anni '30 da G. DEL VECCHIO, *La giustizia*, Studium, Roma, 1959 (il primo nucleo dell'opera, sviluppata poi negli anni '30, risale al 1922; quella citata è presentata come sesta e definitiva edizione). Mette conto di essere posto in evidenza che gli studiosi dianzi citati, come i due autori cui faremo soprattutto riferimento, sono soprattutto laici, ciò che sta ad indicare una minore attenzione dei teologi "ufficiali" per il pensiero politico dell'Aquinate.

⁴ *Humanisme intégral – Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle Chrétienté*, Aubier, Paris, 1936, e succ. ediz. (fino a quella definitiva compresa in *Œuvres de Jacques et Raïssa Maritain*, Edit. Universitaires Fribourg – Edit. St. Paul, Paris 1986 – 2000, in sedici volumi; cf. vol. VI). Per un quadro completo dell'opera maritainiana cf. P. VIOTTO, *Jacques Maritain – Dizionario delle Opere*, Città Nuova, Roma, 2003. Per le successive citazioni faremo riferimento all'edizione a cura di P. VIOTTO, *Umanesimo integrale*, Borla, Torino, 1962. Sull'importanza, e l'attualità persistente, di quest'opera cf. A. PAVAN (a cura di), *Dopo "Umanesimo integrale" – Dibattiti di ieri, problemi di oggi*, Marietti, Genova, 1992. La centralità di quest'opera era stata da noi posta in luce in *L'utopia della nuova cristianità*, Morcelliana, Brescia, 1975.

⁵ Composta fra il 1940 e il 1941, l'opera vide la luce soltanto nel 1947 (G. LA PIRA, *Il valore della persona umana*, Istituto di Propaganda Libreria, Milano, 1947; nuova ediz., alla quale faremo riferimento, e con una nuova Prefazione, presso Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1955). Nella vasta bibliografia su La Pira ci limitiamo a fare riferimento all'informato quadro di insieme curato da P.A. Carnemolla, *Un cristiano siciliano*, S. Sciascia, Caltanissetta-Roma, 199. Cf. inoltre V. PERI, *Giorgio La Pira*, id. id., 2001.

⁶ Dell'opera politica di Maritain, tutta condotta in costante dialogo con il tomismo, vanno almeno ricordati *La personne et le bien commun* (1939); *Man and the State – L'homme et l'Etat* (1951); *Christianisme et démocratie* (1945) (tr. it. rispettivamente presso Morcelliana, Brescia, 1948 ss.; Vita e Pensiero, Milano, 1953 ss.; Comunità, Milano, 1950, indi Vita e Pensiero). Quanto a La Pira, si vedano i riferimenti assai frequenti all'Aquinate in *Per un'architettura cristiana dello Stato*, LEF, Firenze, 1954 e in *La casa comune – Una Costituzione per l'uomo*, a cura di U. DE SIERVO, Culture Editrice, Firenze, 1979. Cf. inoltre la riproduzione anastatica della rivista *Principi* (1939-40), a cura di A. SCIVOLETTO, Ediz. di Philosophia, Firenze, 1955, con una vera e propria silloge di testi tomistici commentati.

nell'uomo politico italiano ha avuto due essenziali punti di riferimento e che, attraverso di essi, ha avuto risonanza non solo europea ma mondiale.

“Umanesimo integrale”

L'opera forse più famosa di Jacques Maritain, *Humanisme intégral*, è un grande affresco della crisi della cultura e della società occidentale, è la descrizione di quella “tragedia dell'umanesimo” (pp. 65 ss.) che è consistita nell'abbandono del concetto cristiano, e tomistico, di persona, con il conseguente passaggio da un “umanesimo teocentrico” ad un “umanesimo antropocentrico” che si è di fatto trasformato nella dissoluzione dell'uomo e dell'umano. Di qui l'esigenza di un “nuovo umanesimo” (pp. 90 ss.) capace di recuperare i tratti essenziali della concezione tomistica di persona e che possa rappresentare il fondamento per la costruzione di quella nuova era della società occidentale (la “nuova cristianità”) auspicata dal filosofo francese; una “nuova età di cristianità” che non sarà caratterizzata più dall'oblio dell'umano ma da una rinnovata attenzione evangelica verso l'uomo, e dunque da una nuova stagione dell'“umanesimo teocentrico” (p. 122). Contro un eccesso di sacralizzazione delle strutture della società riscontrabile nell'età medievale, la “nuova cristianità” dovrà operare nel solco della distinzione tomistica fra spirituale e temporale e recuperare dunque l'autentica laicità dello Stato, di cui Maritain trova nei testi tomistici una lucida anticipazione.

Su questa nuova ed insieme antica visione dell'uomo dovrà fondarsi, secondo Maritain, il progetto di una società a ispirazione cristiana, e cioè di una “nuova cristianità” intesa come “un certo regime comune temporale le cui strutture recano... l'impronta della concezione cristiana della vita” (p. 171). Si tratterà di una società con forte connotazione personalistica, nella quale la politica – a differenza di quanto era avvenuto in gran parte nella stagione della modernità – non sarà più un assoluto ma soltanto una precondizione, contribuendo a creare la cornice all'interno della quale, in una società giusta e pacificata, la persona umana possa pienamente realizzarsi. E qui Maritain riprende esplicitamente la dottrina tomistica, là dove essa distingue tra *finis ultimus secundum quid* e *finis ultimus simpliciter*, per mostrare come l'ambito della politica non appartenga ai “fini ultimi”, ma solo ai “fini penultimi” (p. 172): non la società o lo Stato, ma la persona umana è il centro e il fine di ogni società.

Questa concezione della politica, se apparentemente la relativizza (*homo non ordinatur ad communitatem politica secundum se totum*, afferma Maritain citando Tommaso) (p. 174), in realtà la nobilita e la esalta, perché sgombera il campo dell'azione politica da finalità ad essa estranee (e la immunizza da deleterie invasioni di campo) e le consente di recuperare il suo significato

profondo, quello di struttura orientata al pieno sviluppo della persona umana: in questo senso la stessa “vocazione eterna” della persona umana appare a Maritain condizionata nel suo stesso svolgersi dalla presenza, o meno, di strutture di giustizia, nelle quali la vita umana possa liberamente svolgersi (p. 174).

Questa sana relativizzazione della politica tipica della visione tomistica, e che Maritain fa integralmente propria, apre nuove prospettive all’impegno politico dei credenti, sgomberando il campo da una “concezione univoca dell’ordine temporale cristiano, che legghi questo a forme morte”, invece di garantire, sia pure attraverso un legame vitale con la tradizione del passato, una coraggiosa apertura al nuovo (p. 180).

In vista dell’elaborazione di questo nuovo progetto di società, Tommaso d’Aquino appare a Maritain come il pensatore che – avendo formulato con estrema chiarezza la distinzione fra spirituale e temporale e fra giustizia e legalità – si è del tutto sottratto a talune concezioni teocratiche serpeggianti lungo tutto il corso del medioevo ed ha aperto nuovi spazi al riconoscimento della legittima laicità della politica⁷. In questo senso la visione tomistica della politica è ciò che fonda la “città pluralista”, contrapposta alla “città monistica” cara ai regimi totalitari. Questa “città pluralista”, lungi dall’escludere o dall’emarginare i valori cristiani⁸ garantisce il rispetto delle diverse fedi e delle opzioni di valore compatibili con il bene comune, facendo dei valori evangelici non tanto una cornice giuridica esteriore quanto una fonte di “ispirazione per la vita della città”, di una “città laica in modo vitale cristiana” (p. 209). La visione tomistica della *civitas* appare a Maritain come la migliore premessa ad un lucido impegno dei cristiani nella storia. In questa prospettiva la filosofia politica dell’Aquinata torna ad essere un ineliminabile compagno di viaggio anche nella stagione della post-modernità.

⁷ Op. cit., p. 184. Ma cf. il centralissimo paragrafo su “L’atteggiamento spirituale di Tommaso d’Aquino e la filosofia della cultura”, pp. 232 ss., ove Maritain riconosce tutto il suo debito verso il maestro medievale, in particolare in ordine alla centralissima categoria di analogia, che non esita ad estendere, dal suo originario ambito metafisico, alla vita della città: e ciò per mostrare insieme la fecondità dell’incontro fra valori evangelici e storia e l’impossibilità di una piena identificazione fra questi valori e la storia. E’ in questa ottica che va letta la concezione “drammatica”, se non “tragica” dell’umanesimo occidentale tipica di Maritain e la sua proposta di “nuova cristianità” non come tensione escatologica ma come “ideale storico concreto”.

⁸ Il presunto “naturalismo” od “orizzontalismo” del filosofo francese è stato alla base, come noto, di ricorrenti polemiche. Particolarmente virulente quelle degli anni ’50, sulle quali cf. la puntuale ricognizione condotta da J.-D. DURAND, *La grande attaque du 1956*, in “Cahiers J. Maritain”, 1995, n. 30, pp. 2 -31.

“Il valore della persona umana”

La medesima preoccupazione di rifondazione umanistica della politica è alla base della ricerca di Giorgio La Pira su *Il valore della persona umana*⁹, opera direttamente ispirata al pensiero tomistico e che di esso rappresenta quasi una sorta di lucida ed originale ripresa¹⁰.

A fondamento di quest'opera – scritta in uno dei “periodi più drammatici della nostra storia collettiva e individuale”, a detta dello stesso La Pira¹¹ – sta, come per *Umanesimo integrale* l'esigenza di fornire una nuova risposta, evangelicamente ispirata, alla crisi politica del mondo moderno; una crisi originata, a giudizio di La Pira, dall'elusione della domanda fondamentale, quella sul significato ultimo dell'essere e del destino dell'uomo. La concezione totalitaria dello Stato aveva gravato di un peso insopportabile le coscienze degli uomini e posto il problema di uscire da una stretta che, prima di essere politica ed economica, era “metafisica e religiosa” (p. 11). Cadeva l'illusione dell'autosufficienza della modernità e si imponeva il recupero di una autentica concezione dell'uomo, a giudizio di La Pira possibile soltanto attraverso una ripresa della migliore tradizione cristiana e dunque con il “ritorno a S. Tommaso” (p. 41).

Punto di partenza per la rifondazione di un nuovo umanesimo era, per La Pira, il riconoscimento che “ciò che è primario, originario, sostanziale, non è l'idea astratta universale, è l'individuo concreto particolare” (p. 55). Contro il rischio di una visione riduttiva della persona e di un suo assorbimento da parte dello Stato appariva a La Pira necessario cogliere la persona nella sua integralità e nello stesso tempo stabilire una chiara distinzione fra persona e comunità: pur muovendo dal riconoscimento di una socialità strutturalmente connaturata alla Persona, La Pira osservava, citando ancora una volta Tommaso, che “vi è

⁹ II ediz. LEF, op. cit. (da qui trarremo le successive citazioni). Questa importante opera lapiriana non è stata più, a quanto ci risulta, ristampata; ne esiste tuttavia – in attesa della pubblicazione dell'*Opera omnia* dell'uomo politico siciliano, per la quale è al lavoro un apposito Comitato nazionale – una riproduzione fotostatica nella raccolta di *Opere*, in 33 volumi, curata dalla Postulazione della Causa di beatificazione del Servo di Dio Giorgio La Pira. Tale raccolta di scritti è stata messa a disposizione dei “Censori teologi” nominati dall'Arcivescovo di Firenze, fra i quali lo scrivente. Nel gennaio del 2003 i “Censori teologi” hanno concluso il loro lavoro, pronunciandosi unanimemente per il riconoscimento della piena ortodossia dell'opera di La Pira.

¹⁰ Sul punto cf. V. POSSENTI, *Giorgio La Pira e il pensiero di S. Tommaso*, Massimo, Milano, 1983, nonché, per una disamina dello *status quaestionis*, P.A. CARNEMOLLA, op. cit., pp. 213 ss.

¹¹ Il valore della persona umana, Prefazione alla II ediz., p. 5.

nell'uomo un *impulsus naturalis ad communitatem civitatis* (Pol., I, 1) sul quale poggia la naturale fondazione dello Stato; ma che nello stesso tempo il *bonum commune civitatis* non esauriva l'intero destino dell'uomo. Contro ogni delirio di onnipotenza dei regimi totalitari, quella della persona nei confronti dello Stato gli appariva una "appartenenza parziale": in questo senso "il fine della società si subordina al fine ultimo della persona umana e si costruisce, perciò, in conformità ad esso"¹².

Per questa via "l'apparente antinomia fra la subordinazione dell'uomo al bene comune sociale e la trascendenza del fine dell'uomo rispetto al sociale viene superata", in vista della "subordinazione del fine sociale al fine umano" (p. 195). "La struttura, la tendenza e l'azione umana – precisa ancora La Pira – sono collocate su una verticale, la quale culmina in un 'punto' che trascende tutto l'ordine creato – politico e spirituale – e si congiunge a Dio" (p. 198).

Di qui il primato della persona sulla società, dato che "fine della società, in tutti i suoi gradi, è quello di integrare, in maniera gradualmente crescente, la persona umana per predisporla al raggiungimento di quel fine ultimo che è collocato al di là del fine sociale, essendo costituito da Dio medesimo" (p. 205). In questo "ordine verticale" che dal basso giunge verso l'alto, la politica – relativizzata e ridimensionata, ma non annullata, anzi riconosciuta nel suo valore e nella sua relativa autonomia – può recuperare tutta intera la sua dignità di servizio alla persona.

Ancora una volta, negli anni drammatici della guerra, Tommaso d'Aquino appare un sicuro punto di riferimento per una ricostruzione in senso umanistico della società occidentale; e non è a un caso che alla sua lezione si richiamino gli spiriti più pensosi, in vista della costruzione di un "nuovo umanesimo" che permetta all'occidente di uscire dal baratro nel quale era precipitata in nome della pretesa autosufficienza della ragione e della totale autonomia della politica dall'etica.

¹² Op. cit., pp. 182 e 193. Trovava qui la sua collocazione la categoria, che a La Pira come a Tommaso appariva fondamentale, di ordine, punto di partenza per un'articolata organizzazione del corpo sociale in termini di vero e proprio pluralismo. In questo testo, peraltro, a differenza di quanto avverrà più tardi (in particolare nei discorsi alla Costituente raccolti nel citato *La casa comune*) La Pira non usa il termine specifico di pluralismo, la cui diffusione e fortuna in Italia risalgono agli anni successivi al 1945. Sul tema cf. G. CAMPANILI, *Pluralismo*, in *Dizionario delle idee politiche*, AVE, Roma, 1993, pp. 615-32 (ivi anche una breve ricostruzione del concetto di "Etat pluraliste", a partire dalla cultura francese degli anni '30).

Ieri ed oggi

Il “ritorno” a Tommaso d’Aquino che, sotto molti aspetti, ha caratterizzato gli anni centrali del Novecento – quelli stessi dell’apogeo e della crisi della modernità – appare più difficile nella nuova stagione della post-modernità, anche sotto il profilo della ripresa del pensiero politico dell’Aquate. E’ infatti cambiato il principale referente, che non è più lo Stato totalitario che conosceva fra il 1930 e il 1950, dapprima in occidente poi in oriente, il suo apogeo, bensì la *affluent society*, la società opulenta e consumistica dell’economia globale, ed insieme la società dominata dai mezzi di comunicazione sociale.

La minaccia alla persona non viene più dalle ideologie totalitarie, ma da messaggi pervasivi ed insieme suadenti che, assai più che aggredirla frontalmente, ne corrodono le fondamenta. Come ha scritto un acuto interprete della post-modernità, “la verità non è più l’*episteme*, che dice ciò che è, ma la *doxa*, che parla di ciò che è e non è, di ciò che tramezza essere e non essere”¹³. E tuttavia, già sul finire del Novecento e ancor più negli anni iniziali del XXI secolo si manifesta nella cultura dell’occidente una forte domanda di senso¹⁴, quale si è espressa anche nel movimento di “riabilitazione della filosofia pratica”, all’interno del quale uno spazio non piccolo è rappresentato dalla ripresa di interesse, anche da parte della cultura laica, per il pensiero tomistico.

L’uomo moderno è alla ricerca di “nuove parole”¹⁵, tanto dell’etica quanto della politica; ma, come spesso avviene nella storia della cultura, il “nuovo” è talora antico, seppure un antico dimenticato e quasi rimosso che tuttavia ricorrentemente riemerge. Fra queste “parole” da riscoprire, e in una posizione certo non marginale, vi sono anche quelle tomistiche. Maritain e La Pira, nel loro tempo, le hanno riprese e riproposte; altrettanto dovrà avvenire nei nuovi scenari del XXI secolo: ogni grande pensiero non conosce la permanente “inattualità”.

¹³ V. VITIELLO, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova, 1992, p. 25.

¹⁴ Cf. A. POPPI, *Etiche del Novecento*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1993.

¹⁵ Su questo punto, anche per una ricostruzione a grandi linee del dibattito etico contemporaneo, sia consentito rinviare a G. CAMPANILI, *Le parole dell’etica*, Dehoniane, Bologna, 2002, in particolare alle pp. 9 e ss.