

Jacques  
Maritain

ISTITUTO INTERNAZIONALE  
JACQUES MARITAIN



# NOTES ET DOCUMENTS

*Pour une recherche personaliste  
For a personalist approach*

## ESSAIS

### Introduzione

Maurizio Martirano

**Guerra e pace tra dialogo e diritti umani.  
Non c'è pace senza giustizia**

Giuseppe Acocella

**Non vi sarà mai pace senza giustizia (sociale)**

Luigi Di Santo

**La pace imperfetta:  
una trappola per i diritti umani?**

María Laura Picón

## ETUDES

**Democrazia e politica in san Tommaso.  
Riflessioni vitali a margine del 750° dalla morte**

Vito Donato Serritella

**Il monaco inquieto**

Mario Zaninelli

**Multilateral cooperation  
in external debt forgiveness and relief**

Luca Errico

**O ideário de Jacques Maritain  
em prol dos direitos humanos**

Regina Vera Villas Bôas

**La nozione di persona  
nella filosofia maritainiana**

Nicolò Caricati

**Il caso dell'Ucraina**

Pier Francesco Zazo

1

PUBLICATION QUADRIMESTRIELLE • L ANNÉE

Poste Italiane spa - sped. in abbonamento postale 70% - DCB Roma

JANVIER - DÉCEMBRE 2025

**DIRECTION SCIENTIFIQUE**

**Maurizio Martirano**

*Università degli Studi della Basilicata*

**Francesco Miano**

*Presidente, Istituto Internazionale Jacques Maritain*

**COORDINATION SCIENTIFIQUE**

**Gennaro Giuseppe Curcio**

*Segretario Generale, Istituto Internazionale Jacques Maritain*

**EQUIPE ÉDITORIALE**

**Gabriele Papini**

**Silvia Seganti**

**Claudio Di Perna**

**Nicolò Caricati**

**COMITÉ D'HONNEUR**

**William Sweet**

*Presidente d'Onore, Istituto Internazionale Jacques Maritain*

**Philippe Chenaux**

*Pontificia Università Lateranense*

**Attilio Danese**

*Università degli Studi di Teramo*

**Giancarlo Galeazzi**

*Università degli Studi di Urbino*

**Vittorio Possenti**

*Università Ca' Foscari, Venezia*

**Giovanni Grosso**

*Pontificia Facoltà Teologica "Teresianum"*

**Godfrey Onah**

*Diocesi di Nsukka, Nigeria*

**Julio Plaza**

*Università di Tucuman, Presidente Istituto Maritain Argentina*

**Jean-Dominique Durand**

*Università di Lione III, Francia*

**COMITÉ SCIENTIFIQUE**

**Fabrizia Abbate**

*Università degli Studi del Molise*

**Giuseppe Acocella**

*Università degli Studi "Giustino Fortunato"*

**Luigi Alici**

*Università degli Studi di Macerata*

**Maria Filomena Anzalone**

*Università degli Studi della Basilicata*

**Calogero Caltagirone**

*Università Lumsa, Roma*

**Gennaro Giuseppe Curcio**

*Università Digitale Pegaso*

**Carla Danani**

*Università degli Studi di Macerata*

**Giampaolo D'Andrea**

*Università degli Studi della Basilicata*

**Luigi Di Santo**

*Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale*

**Adriano Fabris**

*Università degli Studi di Pisa*

**Giovanni Grandi**

*Università degli Studi di Trieste*

**Luca Grion**

*Università degli Studi di Udine*

**Marco Ivaldo**

*Università degli Studi "Federico II", Napoli*

**Patricio Lombardo Bertolini**

*Universidad Católica de Valparaíso, Presidente Istituto Maritain, Cile*

**Sebastiano Maffettone**

*Ethos Luiss Business School*

**Fabio Mazzocchio**

*Università degli Studi di Palermo*

**Agustin Domingo Moratalla**

*Università di Valencia, Spagna*

**Paolo Nepi**

*Università degli Studi di Roma Tre*

**Maria Laura Picon**

*Universidad Católica Argentina*

**Riccardo Roni**

*Università degli Studi della Basilicata*

**Antonio Scoppettuolo**

*Università Europea di Roma*

**Notes et documents**

Via Napoleone III, 10 - 00154 Rome (Italie)

Téléphone: +39 06 487 4336

e-mail: notesetdocumentes@maritain.net

web site: www.istituto.maritain.net



Questo periodico è associato alla  
Unione Stampa Periodica Italiana

RIVISTA RICONOSCIUTA DAL MINISTERO  
PERI BENI E LE ATTIVITÀ CULTURALI COME  
PERIODICO DI ELEVATO VALORE CULTURALE

ISSN 0394-2821

ISBN 978-88-94460-18-6

Articles, notes, livres à signaler et revues doivent  
être envoyés à la Rédaction de Notes et documents

Registrazione al Tribunale di Padova n. 940, dell'8 aprile 1986 - Sped. abb. post. 70% - DCB Roma

Stampa: Grafie s.n.c., 85100 Potenza, Via D. Di Giura, 49-51

*Jacques  
Maritain*



# SOMMAIRE CONTENTS

## 7 INTRODUZIONE

**Maurizio Martirano**

### ESSAIS

---

- 17** Guerra e pace tra dialogo e diritti umani.  
Non c'è pace senza giustizia

**Giuseppe Acocella**

- 28** Non vi sarà mai pace senza giustizia (sociale)

**Luigi Di Santo**

- 40** La pace imperfetta: una trappola per i diritti umani?

**María Laura Picón**

### ETUDES

---

- 49** Democrazia e politica in san Tommaso.  
Riflessioni attuali a margine del 750° dalla morte

**Vito Donato Serritella**

- 61** Il monaco inquieto

**Mario Zaninelli**

- 66** Multilateral cooperation in external debt forgiveness  
and relief

**Luca Errico**

- 74** O ideário de Jacques Maritain em prol dos direitos  
humanos

**Regina Vera Villas Bôas**

**85** La nozione di persona nella filosofia maritainiana  
**Nicolò Caricati**

**100** Il caso dell'Ucraina  
**Pier Francesco Zazo**

**113** BIBLIOGRAPHIE



## SOMMAIRE CONTENTS





*Negli ultimi anni l'«Istituto Internazionale Jacques Maritain» ha celebrato due avvenimenti importanti per la sua storia. Innanzitutto, il cinquantesimo anniversario della morte del filosofo francese, ricordato con il Convegno Internazionale, organizzato nell'Ambasciata di Francia presso la Santa Sede, “Jacques Maritain 50 anni dopo”; poi il cinquantenario della nascita dello stesso Istituto, le cui attività sono state avviate grazie al lavoro del prof. Roberto Papini. Non sta a noi fare un resoconto della strada percorsa a partire dalla sua fondazione. Qui occorre solo ricordare che le numerose attività organizzate dall'Istituto sono state accompagnate dalla rivista «Notes et documents», la quale è diventata un punto di riferimento per gli studiosi del pensiero maritainiano e del personalismo, messi dialetticamente a confronto con altri pensatori e correnti filosofiche. Cinquant'anni, anche in questo caso, di pubblicazioni che, grazie al coinvolgimento di numerosi ricercatori italiani e stranieri, hanno arricchito i fascicoli della rivista con studi e ricerche che, dal 1975 al 2024, si possono leggere sul sito dell'Istituto. Oggi, seguendo lo spirito che ha contrassegnato «Notes et documents» in questo lungo periodo, si è sentita tuttavia l'esigenza di rinnovarne la veste grafica, di proporla anche in open access per garantirne una maggiore diffusione, di aggiornarla nei contenuti aprendola sempre di più alle questioni che attraversano la nostra contemporaneità. Un'operazione di “restyling” che tuttavia si pone in continuità con il lavoro svolto in questi anni.*

*Nell'inaugurare questa nuova fase è doveroso ringraziare tutti coloro che nel corso di questo cinquantennio hanno diretto e si sono impegnati a portare avanti il complesso lavoro della rivista, contribuendo a diffonderla a livello nazionale e internazionale e rendendo attuale il pensiero e le opere del filosofo francese. Un ringraziamento va ai professori Maurizio Martirano e Francesco Miano ai quali l'Istituto ha affidato il compito di dirigere la rivista.*

Prof. Gennaro G. Curcio  
SEGRETARIO GENERALE



# INTRODUZIONE

---

Maurizio Martirano

Nel 2024 l'«Istituto Internazionale Jacques Maritain» ha celebrato il cinquantenario della sua fondazione. Nato nel 1974 grazie all'iniziativa del primo Segretario generale, Roberto Papini, l'Istituto ha sin dall'inizio caratterizzato la propria attività insistendo in particolare su due aspetti: l'internazionalizzazione e l'interdisciplinarietà. Due elementi attraverso i quali ha costruito un vero e proprio «laboratorio»<sup>1</sup> sul tema della persona e del suo sviluppo in una società democratica, confrontandosi con le questioni e le problematiche attuali, orientando la propria azione sul pensiero politico e sull'idea di una società fondata innanzitutto sulla protezione e la promozione dell'uomo. Da questo punto di vista la riflessione di Maritain è stata senza dubbio cruciale, così come è stato di rilievo il suo contributo alla stesura della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*. Proprio le problematiche intorno all'interpretazione del filosofo francese e quelle legate ai diritti umani sono state discusse e analizzate dall'Istituto che le ha seguite e approfondite in una lunga serie di attività e di pubblicazioni, accompagnate da altri filoni di ricerca quali, per esempio, quelli connessi ai problemi del Mediterraneo e ai percorsi da seguire per rafforzare la pace e la democrazia, fino ad allargare lo sguardo ai temi dello sviluppo, dell'economia, dell'ambiente, della globalizzazione. Sentieri intrapresi sempre con la consapevolezza della necessità di puntare sul dialogo, un dialogo interculturale diffuso attraverso il confronto con altre aree del mondo, in particolare, oltre i paesi europei, quelle delle due Americhe, che si è concretizzato favorendo la nascita di centri maritainiani ciascuno dei quali, sviluppando autonomamente i propri programmi, li ha spesso realizzati in collaborazione con la sede centrale.

Non è possibile, ovviamente, dare conto in maniera esaustiva delle numerose attività condotte in questo cinquantennio e dei cambiamenti organizzativi che hanno segnato la vita dell'Istituto, con i quali ci si è sforzati di andare, con Maritain, oltre

---

<sup>1</sup> J.-D. DURAND, *Un laboratorio per la democrazia. L'Istituto Internazionale Jacques Maritain (1974-2008)*, Bologna, il Mulino, 2009.

Maritain. Un ruolo importante l'ha svolto certamente la rivista, «Notes et Documents», uscita per la prima volta nel 1975 – che con questo numero comincia una nuova serie –, così come le relazioni stabilite con organismi internazionali quali la FAO, l'UNESCO e con le istituzioni universitarie di tutto il mondo, nonché la preziosa Biblioteca sul personalismo allocata, insieme con il Centro di documentazione, nell'attuale sede romana, le collane e le pubblicazioni edite. Mi interessa, però, segnalare in particolare i legami istituiti proprio con le organizzazioni internazionali, che hanno portato nel novembre del 1996, alla fine di un lungo processo di azioni e di contatti, a riconoscere l'Istituto come «ONG in relazioni operative» con l'UNESCO e con la FAO, con la prospettiva, già indicata da Roberto Papini in sintonia con il Direttore generale dell'Unesco nel 1982, di impegnarsi nella costruzione di un ordine mondiale solidale quale soluzione alle ingiustizie e agli sprechi che si stavano consumando nella corsa agli armamenti di quegli anni. Gli intensi rapporti con tali organizzazioni hanno condotto, nel 1999, all'istituzione presso l'Istituto di una cattedra UNESCO sui problemi della multiculturalità e delle politiche culturali, intitolata «Pace, sviluppo culturale e politiche culturali», concepita come uno spazio di scambio e di confronto per superare gli ostacoli che impediscono la comprensione del fenomeno della interculturalità. Allo stesso modo, le relazioni con la FAO hanno permesso l'organizzazione di incontri e di convegni di alto livello che hanno trovato una sistemazione in un Codice di condotta – approvato da circa 800 ONG nel mondo –, sul diritto all'alimentazione, esplicitamente richiamato nella *Dichiarazione* universale dei diritti dell'uomo.

L'istituzione della cattedra Unesco e il richiamo alla *Dichiarazione* del 1948 mi permettono di ricordare rapidamente ancora due questioni. La prima, che l'Istituto nel 2017 ha avviato un nuovo progetto culturale attraverso l'istituzione, insieme con l'Università della Basilicata, della prima cattedra Maritain, inaugurata a Matera alla presenza del Presidente della Repubblica Sergio Mattarella. Le attività della cattedra sono state avviate con il Corso di Alti studi Mediterranei – Pace e dialogo tra le culture e le religioni del Mediterraneo –, che, collegato alla Cattedra UNESCO, ha permesso la realizzazione di numerosi programmi, tra i quali diverse edizioni della «International Summer School for Peace». Accanto a questa va ricordata l'attività della Scuola di formazione socio-politica intitolata a Giorgio La Pira, istituita con la collaborazione dell'Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale e della Pontificia Università Lateranense. Inoltre, vanno menzionati i Corsi interuniversitari «Educare alla Pace», il Convegno internazionale in occasione del 50 anniversario dell'Istituto, che si è svolto a Roma, i CreativeLabMed – Laboratorio della creatività del Mediterraneo –, tutte iniziative che mostrano come, accanto al compito di un'attività di informazione e di coordinazione legata al filosofo francese, l'Istituto Maritain continua a svolgere un'opera di diffusione di una prospettiva filosofica che, libera dalle rigidità dottrinarie delle divisioni ideologiche, si mostra ricca di nuovi e feconde prospettive per il mondo contemporaneo e in grado di contribuire a definire quella «nuova Cristianità» che Maritain aveva cominciato a delineare.

Questo breve preambolo è stato necessario per introdurre le tematiche al centro della tavola rotonda che l'Istituto ha organizzato in occasione della XXV edizione del World Congress of Philosophy, svoltosi a Roma presso l'Università «La Sapienza» nell'agosto del 2024, e intitolato *Philosophy Across Boundaries*. Un Congresso che ha visto la partecipazione di numerose istituzioni italiane e straniere, di migliaia di studiosi di filosofia provenienti da tutto il mondo e il cui argomento di confronto appartiene costitutivamente alla vita e alla storia dell'Istituto. Il seminario voluto dall'Istituto – intitolato Dialogo interculturale, diritti umani e pace – ha coinvolto studiosi come Giuseppe Acocella, Giuseppina De Simone, Luigi Di Santo, Augustin Domingo Moratalla, Maria Laura Picon e Antonio Punzi, oltre che il Presidente, il Segretario generale e alcuni componenti del Consiglio di Amministrazione. Non voglio soffermarmi sulle relazioni che alcuni dei relatori hanno voluto pubblicare in questa nuova serie di «Notes et Documentes». Mi interessa piuttosto introdurle facendo qualche riferimento a una questione legata alla *Dichiarazione* del 1948 che, com'è noto, ha impegnato anche Maritain.

Nel dibattito avviatosi in quegli anni, mosso tanto dall'esigenza di fare i conti con l'operazione di disintegrazione della personalità umana, giuridica e morale, condotta nei campi di concentramento, quanto dalla necessità di costruire un nuovo inizio<sup>2</sup>, emergeva con forza la difficoltà ad affrontare il tema dei diritti umani da un punto di vista teorico, per cui un filosofo come Maritain, che aveva elaborato una forte e precisa costruzione metafisica, sentiva di dover fare affidamento a un accordo di carattere pratico, necessario per superare le differenze e le divergenze dottrinali. Differenze e divergenze – presenti anche nello schieramento cristiano, all'interno del quale si aprì un dibattito molto intenso – che, mettendo in luce la natura problematica del discorso e del consenso intorno ai diritti umani, permettevano di interrogarsi sulle ragioni che li giustificavano<sup>3</sup> muovendo dalla convinzione che la ricerca dei fondamenti universali dei diritti non può prescindere dal discorso intorno alla loro giustificazione pratica<sup>4</sup>. Sono questioni sulle quali Maritain concordava, in quanto considerava la *Dichiarazione* un punto di convergenza tra orientamenti ideologici differenti e riteneva che il discorso intorno ai diritti umani e all'universalismo, per produrre un consenso di carattere generale, doveva assumere una prospettiva che, permettendo alla «ragione pratica» di cogliere intuitivamente i primi principi etici, consentisse di accedere a quel comune insieme di convinzioni utili a guidare l'azione umana<sup>5</sup>. I diritti umani, dunque, dovevano essere

---

<sup>2</sup> Come ha scritto G. Agamben (*Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, p. 191), nei campi di concentramento l'eliminazione di ogni statuto politico e la riduzione dell'uomo a nuda vita si sono rivelati «il più assoluto spazio biopolitico che sia mai stato realizzato».

<sup>3</sup> Nella oramai notevole bibliografia sul tema mi limito a rimandare a J. HERSCH, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, a cura di F. De Vecchi, Milano 2008.

<sup>4</sup> M. MICHELETTI, *L'universalità dei diritti umani nel contesto della filosofia contemporanea*, in «Vivens Homo», 26/2, 2015, p. 311.

<sup>5</sup> *Ibid.*

considerati come normativamente in grado di orientare l'azione dell'uomo nel mondo.

Come accennato, il dibattito aperto da tali problematiche fu molto vivace. Cerco di darne conto ricordando solo che nel 1950 la «Società italiana per l'organizzazione internazionale» affidò a Giuseppe Capograssi il compito di scrivere l'introduzione alla traduzione italiana della *Dichiarazione* universale dei diritti dell'uomo e alla Convenzione per la proscrizione del genocidio (quest'ultima conclusa a New York il 9 dicembre 1948)<sup>6</sup>. Le pagine capograssiane sui diritti umani<sup>7</sup>, vicine all'impostazione "pragmatica" di Maritain, mettevano in luce il nesso con una filosofia della vita etica<sup>8</sup> e con una visione della storia intesa come esperienza comune, volta a salvaguardare l'umanità della storia. Infatti, il centro della riflessione di Capograssi stava nella continua tensione verso la concretezza storica dell'agire umano, colta in particolare dalla prospettiva dell'esperienza giuridica, che è la prima forma nella quale si realizza la legge etica. Il discorso intorno al sistema dei diritti umani – vale a dire intorno all'intero complesso dei diritti, che non devono mai essere intesi in maniera separata –, veniva così affrontato dal punto di vista degli ordinamenti e degli organismi internazionali, gli unici considerati in grado di legittimare e proteggere i principi della *Dichiarazione* del 1948, in quanto essi provvedevano alla tutela non solo della libertà e della dignità umana, ma di quelle iniziative necessarie per garantire all'uomo la sicurezza sociale ed economica. Dunque, per ampliare il più possibile le garanzie dei diritti umani occorreva realizzare, secondo Capograssi, «una viva, operante e potente comunità internazionale»<sup>9</sup>, in grado di assicurare, attraverso le tutele del diritto internazionale, il riconoscimento dell'individuo in quanto persona, garantendolo nei diritti fondamentali della vita, nei diritti sociali ed economici. All'interno di due diversi approcci utili per promuovere una rinnovata visione del mondo e della vita – vale a dire quello che considera come valori supremi quelli collettivi e impersonali, che sono posti come il fine verso il quale deve essere diretta ogni politica dello Stato, e quello che riconosce la persona come valore supremo, e quindi come fine inviolabile, laddove le realtà naturali e collettive, politiche e sociali sono mezzi necessari per raggiungere tale fine – la *Dichiarazione* appariva a Capograssi come un atto di volontà che coincideva con le certezze della coscienza umana e comune<sup>10</sup>. Il filosofo di Sulmona si rivolgeva alla libertà morale in quanto in grado di conferire vera dignità all'uomo, per cui considerava i diritti come reali ed effettivi solo se la persona è «posta in tali condizioni concrete, da poter realizzare una esistenza

---

<sup>6</sup> Padova, Cedam, 1950; la *Dichiarazione* era seguita dalla *Convenzione per la proscrizione del genocidio*.

<sup>7</sup> Accanto ai lavori prima ricordati va citata anche la voce *Diritti umani* scritta per la II Appendice dell'«Enciclopedia Italiana» del 1948 e ora raccolta nelle *Opere*, vol. V, pp. 3-8.

<sup>8</sup> Cfr. G. CALABRÒ, *Capograssi e le filosofie della vita*, in *La filosofia dell'esperienza comune di G. Capograssi*, a cura di P. PIOVANI, Napoli, 1976, pp. 233-270. Ma sul tema si veda anche G. ACOCELLA, *L'etica sociale di Giuseppe Capograssi*, Napoli, Morano, 1992, e la bibliografia contenuta.

<sup>9</sup> G. CAPOGRASSI, *Diritti umani*, in *Opere*, vol. V, p. 6

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 46

veramente umana, e trasformare quei poteri astratti in vera esplicitazione di vita»<sup>11</sup>. Per questo il carattere ideale e universale dei diritti umani doveva essere calato nella vita delle persone titolari di quei diritti, chiamandole a costruire una realtà solidale dove ciascuno poteva trovare riparo nella norma etica e giuridica, così come nelle concezioni etiche e politiche negatrici di ogni visione totalitaria e anti-personalistica. L'importanza della *Dichiarazione universale* stava, quindi, nell'aver indicato un percorso di verità in un'epoca che aveva corso il rischio di smarrire i principali principi della vita<sup>12</sup>, una verità che l'individuo era chiamato a testimoniare quotidianamente nella propria esperienza, nella convinzione che «non sono gli stati, siamo noi stessi, che abbiamo la responsabilità della storia»<sup>13</sup>.

Non è qui possibile andare oltre: si vuole solo mettere in luce come la critica capograssiana al pensiero moderno richiamava la centralità della vita effettiva, della coscienza pratica e attiva del soggetto, segnata dalla prassi e dai bisogni della vita concreta vissuta sempre nella tensione amorosa verso l'altro e verso l'infinito<sup>14</sup>. Sono le leggi della moralità e quelle dell'amore che hanno salvato l'umanità dalla catastrofe, leggi che, nell'itinerario capograssiano, si accompagnano o rinviando a quella serie di autori (Pascal, Vico, Rosmini) che si sono impegnati ad affrontare le questioni dell'etica attraverso la responsabilità dell'individuo<sup>15</sup>. Ed è per questo che, sfidando anche alcune interpretazioni del pensiero di Maritain, le pagine di Capograssi vanno ancora oggi lette, in quanto rivelano come il discorso intorno ai diritti umani non può prescindere dal problema dell'azione e dell'esperienza giuridica, vale a dire sono caratterizzate dalla necessità di fare conti con una realtà che, ricca di storia e di sentimenti, è immediatamente connessa con la vita. Come ha scritto Pietro Piovani, ogni volta che nella storia sono comparse idee sanguinose, tali da offendere l'umanità, esse non sono mai riuscite a creare vere e proprie esperienze giuridiche, in quanto i principi di una scienza giuridica – e dunque anche dei diritti umani – sono costituiti da “idee umane”, che permettono all'individuo di costruire il suo

---

<sup>11</sup> G. CAPOGRASSI, *Opere*, vol. V, p. 39. Scriveva Capograssi: «Questi diritti sono diventati una parte centrale degli odierni ordinamenti giuridici: quasi tutte le costituzioni contemporanee li hanno codificati, e in ogni Paese complesse legislazioni sociali li vanno faticosamente attuando. La democrazia tende da formale a diventare reale» (*ibid.*, p. 40).

<sup>12</sup> Su questo cfr. G. CACCIATORE, *Riflessioni sui diritti umani nel pensiero di Giuseppe Capograssi*, in *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, a cura di A. DE SIMONE, Perugia, Morlacchi, 2007, pp. 439-461. Ma di Cacciatore si veda anche *Sull'attualità del pensiero etico di Giuseppe Capograssi*, in *Id.*, *Letica dello storicismo*, Lecce, Milella, 2000, pp. 109-124.

<sup>13</sup> G. CAPOGRASSI, *Opere*, vol. V, p. 49. E, poco prima, aveva notato che «la riduzione dell'individuo a nuda forza senza diritti è opera dello Stato, che diventa nemico dei propri sudditi. Ne nasce lo strano bisogno, la strana necessità di garantire i sudditi dall'opera dello Stato» (p. 40).

<sup>14</sup> Cfr. G. CANTILLO, *Al cuore dell'esperienza morale: la "dissimiglianza fraterna"*, in *Esperienza e verità. Giuseppe Capograssi: un Maestro oltre il suo tempo*, a cura di A. DELOGU e A.M. MORACE, Il Mulino, Bologna 2009, pp.63-96.

<sup>15</sup> G. ACOCELLA, *La scienza e la vita. Lo storicismo problematico di Giuseppe Capograssi*, cit., p. 546, in *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi e prospettive*, a cura di G. CACCIATORE et alii, Milano, Guerini, 1997, p. 546.

mondo storico e il cui collaudo è dato dalla capacità di stare storicamente nell'esperienza, di modellare l'esperienza del diritto e di farsi da essa modellare. Solo da questo punto di vista l'individuo può costruire la sua vita, il mondo nel quale vuole vivere, che è edificato attraverso la cooperazione, l'aiuto, il sostegno, la "dissimiglianza fraterna" nell'incontro con gli altri, per cui è l'esperienza della storia in quanto esperienza giuridica che obbliga le "volontà" ad essere quali devono essere per inserirsi nella trama delle realtà storiche, in cui solo la soggettività obiettivata ha forza di resistenza, di permanenza. Aprirsi alla dimensione della storicità vuol dire, dunque, essere disposti a risalire ai principi, essere pronti ad ammettere che non c'è azione che possa pretendere di essere per sé stessa, ma ogni azione si lega con l'altra nel legame della comune umanità<sup>16</sup>.

A oltre settant'anni dalla promulgazione della *Dichiarazione* la questione dei diritti, in una versione sempre più estesa, è entrata stabilmente nella discussione pubblica. E tuttavia i diritti appaiono ancora sprovvisti di una precisa tutela, in quanto rimandano ad un ideale di umanità, di universalità, di responsabilità giuridica dell'intera comunità internazionale (nei suoi diversi organismi), da intendersi come unica e possibile garante di un diritto che, trascendendo gli interessi nazionali, sia anche in grado di andare oltre qualsiasi forma di egemonia, che definisce i diritti secondo modelli propri. Conosciamo le difficoltà per costruire un siffatto luogo di mediazione dei contrasti, alimentato, tra i molti elementi che si dovrebbero citare, dal difficile e complesso rapporto tra l'aspirazione all'universalità e la peculiarità delle singolarità, tra l'oggettività dei diritti e la loro specificità nelle culture particolari, potremmo dire tra la persona umana e l'individuo empirico orientato dalla propria storia. I "diritti umani"<sup>17</sup>, sempre richiamati nelle discussioni pubbliche, eppure ancora disattesi, nascono da un'esigenza precisa: difendere e tutelare la vita e la dignità degli uomini<sup>18</sup> dai

---

<sup>16</sup> G. CAPOGRASSI, *Il problema della scienza del diritto*, in Id., *Opere*, cit., vol. II, p. 352.

<sup>17</sup> Matthia Kaufmann ha scritto che i diritti umani «spettano all'uomo nella misura in cui è uomo senza nessuna ulteriore qualifica, ovvero ad ogni uomo senza riferimento al: sesso, colore della pelle, razza e condizione; mentre, in secondo luogo, essi non possono venir sospesi arbitrariamente e sono inalienabili. Li si possiede perché si è un essere umano e finché si è un essere umano» (M. KAUFMANN, *Diritti umani*, Napoli, Guida, 2009, p. 52).

<sup>18</sup> Non si può qui sviluppare il complesso discorso intorno al tema della "dignità". Mi limito solo a ricordare ciò che ha scritto Rodotà: «La dignità si realizza attraverso un processo, al quale concorrono il potere di governo della persona interessata e il dovere che incombe su chi deve costruire le condizioni necessarie perché le decisioni di ogni persona possano essere prese in condizioni di responsabilità (...). Ci si allontana così tanto da un'idea di dignità come fondamento giusnaturalistico dal quale discendono tutti i diritti fondamentali, quanto da una individualizzazione della dignità che esonera le istituzioni e la società dal prenderla in considerazione. La pienezza della dignità diviene possibile quando esiste una serie di "prestazioni" sociali idonee in primo luogo a eliminare le condizioni di sfruttamento e di degrado e a recuperare quell'idea di solidarietà sulla quale già si è richiamata l'attenzione, in definitiva a soddisfare una serie di essenziali bisogni umani. La dignità non può consistere nella contemplazione stativa di un principio ma, proprio perché tale, è motore di un processo nel quale la persona vede riconosciuti nel concreto i propri diritti. In questo modo, però, sono pure ben definiti i rapporti tra persona e istituzioni politiche e sociali, i loro rispettivi territori» (S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Roma, Laterza, 2013, pp. 209-210).

complessi sviluppi delle relazioni sociali e economiche, per cui, intimamente legati alle vicende politiche e culturali dei popoli, vanno ricondotti alla questione dello sviluppo storico e intratemporale della libertà, dell'effettività, garantendo loro una "protezione" politica che sembra sempre di più sfumare<sup>19</sup>. E tuttavia le questioni che essi toccano hanno subito una netta torsione, in quanto dall'esigenza di difesa della persona e delle sue libertà fondamentali l'interesse si è spostato, come avevano già messo in luce, seppure da punti di vista diversi, proprio Maritain e Capograssi, sul potere politico e sulle capacità di tutelare i diritti. Uno spostamento che mette in evidenza come la democrazia, per affermarsi realmente come tale, deve sempre più adeguarsi ai contenuti universali della *Dichiarazione* grazie anche al prezioso contributo fornito dal sistema delle organizzazioni internazionali, cui spetterebbe il compito di vigilare sulla tutela dei diritti dell'uomo. Ciò vuol dire che davanti ad una delle questioni più significative del nostro tempo – un tempo nel quale assistiamo a rapide trasformazioni che, attraverso l'azione di attori politici, economici e tecnologici sempre più aggressivi, incidono sul quadro dei rapporti internazionali –, la riflessione su quel documento non può limitarsi ad una mera celebrazione, ma deve mettere in luce il molto che c'è ancora da fare per la loro affermazione e il loro riconoscimento.

Alla luce di tali considerazioni appaiono ancora legittime domande del tipo: «come è possibile continuare a discutere di diritti del cittadino quando milioni di donne e di uomini sono senza cittadinanza?»; e ancora: «continua ad aver senso lo sforzo per promuovere e far valere un'ineffettiva tutela dei diritti, capace di migliorare la qualità della vita e che salvaguardi anche l'ambiente e le risorse, che sono entrati a far parte del discorso intorno ai diritti?». Proprio per continuare a ragionare intorno a tali questioni, l'Istituto Maritain ha partecipato al World Congress organizzando il seminario di cui qui si possono leggere le relazioni. Conclusivamente, potrebbe essere utile ricordare come in occasione delle celebrazioni del 50° della *Dichiarazione*, il segretario dell'ONU Kofi Annan, mettendo in luce l'impegno che avrebbe dovuto riguardare gli Stati e, con essi, le organizzazioni internazionali, ha sostenuto: «Di fronte alle massicce violazioni dei diritti dell'uomo che continuano a venir commesse un po' ovunque nel mondo, potremmo esser tentati di gettare la spugna. Ma c'è una cosa che deve ridarci coraggio: i popoli del mondo hanno un senso sempre più acuto delle responsabilità che hanno gli uni nei confronti degli altri e nei confronti del pianeta. L'emergere di una coscienza universale, di cui la creazione di una Corte penale internazionale è solo una delle manifestazioni, ci fa sperare che una vera cultura dei diritti dell'uomo si stia facendo strada, una cultura in cui l'esercizio e la difesa dei diritti fondamentali non sarà più affidata a poche persone – diplomatici, governanti, militari – ma ad ognuno di noi. Solo allora la *Dichiarazione Universale* non sarà più un ideale comune da raggiungere, ma il fondamento di tutte le società».

---

<sup>19</sup> N. BOBBIO, *Letà dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p. 22.

In questo quadro il valore e il significato dei diritti umani è, ancora oggi, radicato in quella tensione che, a partire da singoli contesti, spinge verso una forma universale che ogni individuo ricerca come un “compito infinito”, che muove i singoli soggetti a far obbligatoriamente valere i diritti trasportandoli nella storia come azione morale e azione giuridica. Un compito al quale siamo ancora chiamati e per il quale occorre impegnarsi.



# ESSAIS



# GUERRA E PACE TRA DIALOGO E DIRITTI UMANI. NON C'È PACE SENZA GIUSTIZIA

Giuseppe Acocella

*Magnifico Rettore, Università Telematica Giustino Fortunato*

## 1. Premessa

Sin dagli esordi del tempo storico che chiamiamo età contemporanea si è determinata una relazione tra guerra e pace che spinge allo sviluppo del diritto internazionale come è andato consolidandosi tra Otto e Novecento (fino alla costituzione dell'ONU e alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo del secondo dopoguerra nel secolo XX). Emblematico è lo scenario delineato dal fatidico anno 1795, quando, iniziata l'età termidoriana della Rivoluzione francese e entrato in crisi definitiva il dispotismo giacobino, viene promulgata la Costituzione dell'Anno III. Il Direttorio appena insediato affida a Napoleone Buonaparte la Campagna d'Italia per diffondere insieme alle idee rivoluzionarie il dominio della Francia in Europa sui paesi circostanti. La Rivoluzione marcia alla testa dell'esercito che sconfigge e conquista.

Nel medesimo anno 1795, concludendo una sanguinosa guerra decennale nei confronti della Nazione Indiana d'America, Gli Stati Uniti nati dalla Rivoluzione antinglese siglano il Trattato di Greenville, che costringe i pellerossa ad accettare che il nuovo Stato si impadronisca di gran parte del loro territorio. Le due guerre sopra ricordate produssero pertanto un nuovo assetto che - dichiarando di aver finalmente conseguito la pace secondo giustizia - affermava inequivocabilmente il diritto della forza come fondamento della società internazionale. Pertanto le Rivoluzioni - americana e francese - con cui si annunciò l'età contemporanea furono saldamente ancorate sull'uso del diritto della forza, riconosciuto fondamento delle relazioni tra i popoli.

Ma proprio nel 1795 Immanuel Kant pubblicava *Zum ewigen Frieden*, il celebre saggio *Per la pace perpetua*, nel quale chiariva che la guerra rivela il modo ordinario di relazioni tra gli Stati, ai quali non si possono applicare i rimedi escogitati e resi possibili per le relazioni tra uomini, anch'essi minacciati dal perpetuo stato di *bellum omnium contra omnes*. Scrive Kant: «Il modo con cui gli Stati difendono il loro diritto non può mai essere il processo, come si fa davanti a un tribunale esterno, ma soltanto la guerra; la guerra, però, e il suo eventuale esito fortunato, la vittoria, non decidono

affatto del diritto; e mediante un trattato di pace si mette fine alla guerra attuale, ma non allo stato di guerra»<sup>1</sup>.

Un filosofo del diritto, Vincenzo Ferrai così presentava nel 2006 la questione della guerra e della pace – cogliendo con acuta preveggenza nel declino dello Stato moderno la sostanza del dilemma - nell'inizio del XXI secolo: «Appare infatti arduo invocare il diritto dello stato e delle stesse organizzazioni internazionali di fronte a fenomeni che sfidano la dimensione statale dal basso o la trascendono dall'alto, coinvolgendo un ordine internazionale interstatale e convergendo tutti verso uno spazio “transnazionale”, come suggerisce anche l'orrido neologismo “glocalizzazione” entrato in uso verso la metà degli anni Novanta. Le grandi migrazioni, gli scambi commerciali, le telecomunicazioni, le rivendicazioni etniche, identitarie e religiose oscillanti fra gli estremi dell'universalismo e del personalismo, la moltiplicazione dei diritti umani e delle pretese, o aspettative, reclamate col linguaggio dei diritti, infine il crimine organizzato e correlativamente il suo controllo, tutto ciò pare a prima vista incompatibile con le strutture giuridico-politiche della cosiddetta modernità, per quanto pronte siano queste a recepire qualsiasi contenuto purché siano rispettate, almeno in apparenza, alcune forme»<sup>2</sup>.

In realtà è la legittimazione stessa del diritto internazionale (per sua natura patizio) che viene negata come principio di regolazione dell'ordine sovranazionale e di quello interstatale. La sovranità degli Stati è sicuramente scossa dalle sue fondamenta dai nuovi scenari, ma le spese le paga comunque e più drammaticamente il quadro delle relazioni internazionali, private di quel margine di trattativa e di consenso che sembrava sostituire efficacemente l'assenza di ogni sovranità internazionale. Né certamente esso può essere rimpiazzato con il retorico ricorso ad un non meglio precisato *diritto umanitario universale*, nobile ma inetto richiamo alla legge naturale, a quella morale, ad un nebuloso *ius gentium*, a meno che non si voglia ipotizzare un ruolo dominante e prevalente per la scienza giuridica, alla quale assegnare addirittura il gravoso compito di ricavare dall'esperienza storica di guerra e pace tra le nazioni, ed interna alle stesse, i criteri di orientamento per una pacifica convivenza fondata su una (quel tanto di) giustizia internazionale statuita e riconoscibile<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> I. KANT, *Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Leipzig, 1913.

<sup>2</sup> V. FERRARI, *Prefazione*, in *Filosofia Giuridica della Guerra e della Pace*, Atti del XXV Congresso della SIFD, a cura di V. FERRARI, Milano e Courmayeur, 21-23 settembre 2006, Franco Angeli, Milano, 2008, p.10.

<sup>3</sup> Cfr. G. ACOCELLA, *Mancini Pensatore Politico e la Dottrina della Nazionalità*, in «L'Irpinia» - Insetto Cultura, 16 settembre 1989. E' solo della fine dell'Ottocento, dopo la scossa generata dalla guerra franco-prussiana, la costituzione, da parte di Pasquale Stanislao Mancini, dell'Istituto di Gand, che intendeva fondare sul principio di nazionalità la possibilità di un diritto internazionale storicamente efficace.

Al di là delle fumisterie ideologiche di chi immagina una umanità divenuta gentile e non più tentata mai dal gravame della sua appartenenza naturale alla *stirpe di Caino*, è a Ugo Grozio<sup>4</sup> che occorre guardare allorché, proprio nella prima metà del Seicento, fissa la necessità di produrre un apparato normativo che tuteli il principio *pacta sunt servanda* (unica garanzia di poter opporre una difesa contro le violazioni internazionali di allora e di sempre) contro aggressioni e invasioni ispirate dal solo diritto della forza, in un clima culturale reso vigile dalle convinzioni che riconoscevano il peccato originale essenziale alla comprensione dell'umana natura.

Kant pone invece con chiarezza il tema della inevitabilità del *diritto della forza* che genera - in virtù dello stato di guerra "naturale" - l'aggressione («un continente intero, nel momento in cui si senta superiore a un altro continente che per il resto non gli reca il minimo fastidio, sfrutterà ogni mezzo per rafforzare la propria potenza spogliandolo o addirittura sottomettendolo al proprio dominio»). Kant ne desume la debolezza intrinseca del diritto internazionale (essendo gli Stati non assoggettabili ad un *pactum subiectionis* e nemmeno praticabile un *pactum unionis*) a far cessare con lo strumento dei Trattati lo stato di guerra e trovare una soluzione del conflitto.

Un ordinamento internazionale dovrebbe poggiare su un patto federativo, una intesa tra Stati, ma «una tale costituzione sarebbe una federazione di popoli (*Völkerbund*). Non dovrebbe però trattarsi di uno Stato di popoli (*Völkerstaat*), dato che ciò sarebbe contraddittorio: ogni Stato implica infatti il rapporto fra un superiore (il legislatore) e un inferiore (colui che obbedisce, cioè il popolo), mentre molti popoli riuniti in uno Stato formerebbero semplicemente un unico popolo, il che contraddice il presupposto del diritto internazionale (il quale deve essere qui valutato come diritto che regola le relazioni reciproche fra popoli, nella misura in cui essi costituiscono Stati diversi e non devono confondersi in un solo e medesimo Stato) »<sup>5</sup>.

## 2. La guerra giusta

Nell'ultimo triennio, poi, l'invasione russa dell'Ucraina e l'aggressione di Hamas in terra d'Israele hanno mostrato l'impotenza delle regole minime di rapporti tra soggetti nazionali, e la conseguente inutilità di fatto degli organismi internazionali incapaci di ribadirle efficacemente e di farle rispettare. Risultati effimeri gli appelli alla legge morale (indifferente per gli aggressori, vano auspicio per le vittime) vale ancor più per il diritto internazionale il brocardo un tempo indiscusso per il diritto penale: «Chi compie l'azione criminosa è responsabile per tutti gli atti che ne conseguano». Ha scritto Franco Miano che, secondo Jacques Maritain, «i diritti della persona

---

<sup>4</sup> Cfr., U. GROZIO, *De Jure Belli ac Pacis*, 1625.

<sup>5</sup> I. KANT, *Per la Pace Perpetua*, a cura di N. MERKER, Introduzione di N. BOBBIO, Editori Riuniti, Roma, 1985. Cfr. M. JORI, *Guerra e Pace*, in *Filosofia Giuridica della Guerra e della Pace*, cit., p.71.

relativamente all'ordine internazionale «i più importanti sono il diritto di ogni Stato, grande o piccolo, alla libertà e al rispetto della sua autonomia, il diritto della fede giurata e della santità dei trattati, il diritto a uno sviluppo pacifico (diritto che, essendo valevole per tutti, richiede per attuarsi che si stabilisca una comunità internazionale avente potere giuridico e lo sviluppo di forme federative di organizzazione)» (*I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, 1977). Un ordine di diritti purtroppo ampiamente disattesi se solo pensiamo, per fare esempi immediati, alla guerra in Ucraina e in Sudan, oltre che agli altri innumerevoli conflitti sparsi nel mondo, o alla privazione dei diritti in Afghanistan e in Iran»<sup>6</sup>.

In un volume del 2013 Maffettone scriveva che «che la situazione attuale della giustizia globale è prehobbesiana», necessitando dunque di nuove connessioni e soprattutto di nuove autorità, dal momento che il cosmopolitismo «non funziona come sostituto» della capacità negoziale che le relazioni tra le nazioni avevano conseguito con le potestà degli Stati-nazione, per quanti limiti abbia questo rivelato<sup>7</sup>. La difficoltà (fino alla impossibilità) di far rispettare le regole eventualmente delineate dal diritto internazionale è comunque meno grave della mancata riaffermazione delle stesse regole che affermino il principio della non aggressione, fino a legittimare la resistenza che scaturisce dal diritto alla difesa, il quale - pur quando non attuato e rispettato - quantomeno rende esplicito il diritto alla resistenza consentendo di non ritenere liquidato di fatto l'ordine internazionale (invece attaccato e minacciato da invasioni e aggressioni cui non segue il riconoscimento unanime del diritto alla difesa). Constant osservava che appartiene al carattere delle nazioni moderne che un popolo sia chiamato alla difesa dei suoi focolari, cioè anche con atti offensivi in una effettiva mescolanza di spirito aggressivo e di virtù.

Ha notato Ruiz Miguel che «il processo di proscrizione della guerra d'aggressione è stato molto incompleto e lacunoso nella sua formulazione, nonché molto inefficace in pratica. Di fronte alla semplice e netta proibizione di qualsiasi intervento bellico, salvo che per legittima difesa, che postula una definizione di "aggressione" chiara e tassativa, la teoria e la pratica dei passati decenni si è diretta ad allargare in forma smisurata e parziale il significato della legittima difesa»<sup>8</sup>. La via d'uscita è parsa pos-

---

<sup>6</sup> F. MIANO, *Lotta per Ogni Uomo: è il Lascito di Maritain*, in «Avvenire», 27 aprile 2023.

<sup>7</sup> Cfr., S. MAFFETTONE, *Un Mondo Migliore. Giustizia Globale tra Leviatano e Cosmopoli*, LUISS University Press, Roma, 2013. Cfr. G. ACOCELLA, *A Proposito della Legalità Globale*, in *Materiali per una Cultura della Legalità*, a cura di G. ACOCELLA, Giappichelli, Torino, 2015, pp.265-266.

<sup>8</sup> Cit., A. RUIZ MIGUEL, *Giustizia e Tribunali Internazionali*, in *Filosofia Giuridica della Guerra e della Pace*, p. 399. Lo stesso autore opportunamente annota, a proposito di uno studioso che vorrebbe incautamente confinare i Tribunali internazionali nella categoria liquidatoria dei "tribunali dei vincitori", che «il Processo di Norimberga, con la sua procedura pubblica, rispettosa dei diritti di difesa, non fu affatto indiscriminato nelle condanne delle condotte e delle persone e fu molto al di sopra degli standard abituali dell'amministrazione di giustizia in situazioni di guerra o di caduta di un regime politico» (D. ZOLO, *La Giustizia dei Vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Laterza, Bari, 2006, p.400).

sibile con il ricorso ai Tribunali internazionali speciali per la condanna dei crimini di guerra, per i quali vale però ancora il monito kantiano: «uno Stato, una volta giunto a darsi delle leggi, non accetterà che il proprio diritto nei confronti di altri Stati dipenda dalle decisioni di un loro tribunale». L'accrescimento di questo strumento per la ricerca di giustizia internazionale è giunta fino a generare una proliferazione dei “Tribunali ibridi” – e che in realtà modificano profondamente, ridimensionandone il significato, la dottrina dei Tribunali internazionali speciali - su materie circoscritte geograficamente e legittimate con una esplicita connessione tra ordinamento sovranazionale e ordinamenti nazionali<sup>9</sup>.

Una autrice che molto si è occupata di diritti umani ha apertamente preso atto del profondo cambio di prospettiva indotto proprio dalla questione dell'uso della forza: «Con riferimento agli interventi umanitari, trascurando la cruciale questione dell'esistenza o meno, e in che termini, di un divieto dell'uso della forza nel diritto internazionale, vanno ricordate le difficoltà per una coerente applicazione dei principi del diritto internazionale, laddove si è trattato di effettuare un bilanciamento tra divieto di ingerenza, tutela della pace e della sicurezza internazionale, tutela dei diritti umani e divieto dell'uso della forza»<sup>10</sup>.

Il tema della *guerra giusta* appare insomma riprendere vigore e significato in riferimento alla giusta resistenza. In un'epoca che rischia di far tornare alla mente altri periodi drammatici, è necessario rammentare momenti in cui la guerra sembrava far venire meno la validità del diritto, allorché Hugo Grotius teorizzò una soluzione al problema della validità dei principi che regolano i rapporti tra gli stati in caso di guerra. Egli sostiene che il diritto naturale in quanto universale non può mai venire meno in caso di guerra, ed esso è l'unica autorità a cui ci si può rimettere nei rapporti tra gli stati.

Quindi per Grotius vale il criterio “*Pacta sunt servanda*”: è d'obbligo mantenere fede ai patti perché questo obbligo deriva dal diritto naturale su cui si deve fondare la civile convivenza tra i popoli. Per Grotius la guerra non è contraria alla natura umana, ma anzi le appartiene; la sua opera è volta quindi non al fine di abolire la guerra, ma di regolamentarla. Questa concezione – evidentemente derivante dalle considerazioni e valutazioni della situazione dell'epoca alla ricerca della *guerra giusta* – rappresenta un paradigma utile sempre.

Anzi Grotius affermava che uno stato combatte una “guerra giusta” quando si verificano condizioni che la giustificano, anche se mai questo significa che ciò avvenga “secondo giustizia”. Grozio introduce così una distinzione tra legittimità e legalità perché nulla può rendere giuste le violenze in guerra (come nei confronti di civili

---

<sup>9</sup> Cfr. M. COGORNO, *Hybrid Criminal Justice: Reconstruction and Development of the Phenomenon*, Apes, Roma, 2023.

<sup>10</sup> E. PARIOTTI, *I Presupposti del Diritto Internazionale. Il ruolo del diritto, oggi*, in *Filosofia Giuridica della Guerra e della Pace*, cit., p.368.

inermi), ma si parla di guerra giusta *secondo le norme del diritto dato*», come avviene di fronte alle invasioni e alle aggressioni violente <sup>11</sup>.

In questa direzione mi sembra si muova - anche se da filosofo della politica non attribuisce piena capacità di risoluzione alla scienza giuridica, bensì alla politica - Sebastiano Maffettone quando, alla ricerca di una fondazione definita dei *basic rights*, e avendo ridimensionato gli stessi organismi internazionali costituiti, afferma che «per tutelare in questo modo la dignità umana di tutti dobbiamo assicurarci che alcuni fondamentali *basic rights* siano garantiti», di fatto concependoli «come una sorta di meta-diritti, cioè di diritti senza cui non si possono avere altri diritti e opportunità», e dunque si può giungere ad affermare «che i *basic rights* costituiscono pre-requisiti concettuali che pongono le condizioni necessarie per lo svolgimento di ogni azione umana e per l'esercizio stesso della libertà» <sup>12</sup>.

Pertanto ne consegue la «non facile individuabilità, nel diritto internazionale, di un piano della legittimità. L'idea di legittimità in tale ambito risulta, prima ancora che opportuna o discutibile, di difficile definizione. Il riferimento alla legittimità pare consentire il riassorbimento entro lo spazio giuridico di nuove tendenze interpretative o applicative dei principi del diritto internazionale dall'importanza nevralgica su più versanti» <sup>13</sup>. Di qui, secondo Parsi, la «contestazione del principio di legittimità internazionale, del principio di legittimità, non del principio di legalità», fino a sacrificare (in Europa) la giustizia, ponendosi il problema non di ciò che è buono o giusto, ma di ciò che è consentito, scegliendo la legalità rispetto alla legittimità. Dobbiamo risalire al Trattato di Westfalia, sostanzialmente quando nel '600 si espunge la religione, quindi il massimo pensiero su «giusto» o «sbagliato», dal campo della politica e anche della politica internazionale, e su ciò si fonda il concetto formale di parità giuridica degli Stati, a cui sta accanto il concetto sostanziale di disparità giudicata dagli Stati, si accantona il principio di giustizia e di legittimità a favore di un discorso di legalità» <sup>14</sup>.

L'Olocausto diviene così il paradigma irrinunciabile del *dovere sostanziale* (altrimenti privo di ogni fondazione universale) di tutela dell'umano, giacché

---

<sup>11</sup> Elena Pariotti riprende e motiva l'assunto groziano: «se in ambito interno il piano della legittimità si genera a partire dalla costituzionalizzazione dell'ordinamento, nella sfera internazionale l'emergere della legittimità sembra invece aversi spesso al prezzo della rottura della coerenza al livello della legalità» (Ivi, p.366).

<sup>12</sup> S. MAFFETTONE, *Dovere Umanitario o Global Justice?*, in *Filosofia Giuridica della Guerra e della Pace*, cit., pp.170-172. Cfr. G. ACOCELLA, *Libertà e Legalità, Binomio della Democrazia*, in *Materiali per una Cultura della Legalità*, a cura di G. ACOCELLA, Giappichelli, Torino, 2023, pp.27-40.

<sup>13</sup> E. PARIOTTI, *I Presupposti del Diritto Internazionale. Il ruolo del diritto, oggi*, in *Filosofia Giuridica della Guerra e della Pace*, p.366: «[...] tuttavia evidenza ineluttabilmente quella che mi pare essere la debolezza di fondo dell'ordinamento internazionale: l'impossibilità di attingere gli elementi costitutivi della legittimità da un livello giuridico altro rispetto a quello della legalità» (ibidem).

<sup>14</sup> V.E. PARSÌ, *Fra Politica e Diritto*, in *Filosofia Giuridica della Guerra e della Pace*, cit., p.378.

il processo di Norimberga – cui fece da base la teoria della *formula Radbruch* – contestava il principio formalisticamente legalistico, ambiguamente chiamato a coprire anche situazioni di illegittimità sostanziale come quelle in cui lo Stato viene dominato da poteri autoritari, sostituendolo con il principio secondo il quale la legalità deve rispondere alla continuità storica della *comunità morale*, fondativa della esperienza giuridica, garantita e resa fruibile dalla scienza giuridica (in ossequio alla sovranità popolare)<sup>15</sup>.

Giuristi che pure professavano il positivismo giuridico - e quindi la concezione del diritto ritenuto vigente solo in quanto posto dallo Stato – all'avvento del nazismo avevano ritenuto che non potessero essere vanificati *i principi generali dell'ordinamento*, confermando la superiorità della *legge* quando fosse essa fosse solo il temporaneo frutto della volontà assoluta del legislatore statale. Non confortata dalla continuità della scienza giuridica, per poter così processare l'inganno che assoggettava il diritto alla sua negazione<sup>16</sup>.

«In un mondo post-metafisico, come lo chiama Jürgen Habermas, in nome del pluralismo il piano metafisico delle etiche di gruppo non può di regola essere trasferito nella morale universale che fonda la giustizia. C'è, però, a me sembra, un'eccezione. L'Olocausto, di cui parla Levi, rappresenta forse il caso più tipico di eccezione di questo genere. Al cospetto di un evento siffatto, responsabili o meno che siamo e qualsiasi siano le nostre opinioni, in quanto umani non possiamo lavarcene le mani»<sup>17</sup>. L'Olocausto rappresenta in sintesi la rottura di una tendenza all'autodistruzione della civiltà, la svolta decisiva in grado di rifondare la cultura universale della legalità su nuove basi, riproponendo la giustizia quale *criterio sociale* per dare fondamento all'ordine giuridico. La rituale – e spesso retorica – rivendicazione di diritti umani sempre più parcellizzati e parziali nell'età dell'individualismo trionfante ha stravolto il significato stesso dei *diritti sociali*, travolti dalla esaltazione dei *diritti civili*, individuali e borghesi, che hanno limitato e liquidato le centrali conquiste del movimento sociale, sindacale ed operaio.

---

<sup>15</sup> Questa, infatti, mi sembra anche la prospettiva adottata da chi, come Maffettone, cerca un fondamento per i diritti umani (*basic rights*) che nella esperienza storica elaborata dalla scienza (giuridica) possa trovare solidi ancoraggi: «Quando il senso stesso della comunità di tutti gli esseri umani è a rischio, perché la vulnerabilità di alcuni non è adeguatamente tutelata, allora la realizzazione di un bene quale l'assistenza che assicura a chi manca di tutto i *basic rights* alla sussistenza diventa anche giustizia. E ciò avviene perché il buono e il giusto assieme presuppongono quella comunità morale, il cui senso primo dipende dalla protezione della dignità di tutti i suoi membri» (S. MAFFETTONE, *Un Mondo Migliore. Giustizia Globale tra Leviatano e Cosmopoli*, LUISS University Press, Roma, 2013, p.173).

<sup>16</sup> Cfr., G. ACOCELLA, *Scienza del Diritto e del Processo nell'Età della Tecnica: le Considerazioni di Capograssi nel 1940*, in *Processo, processi e rivoluzione tecnologica*, a cura di E. TELITI e P. LAGHI, WoltersKluwer CEDAM, Milano, 2022, pp.3-14.

<sup>17</sup> S. MAFFETTONE, *Un Mondo Migliore. Giustizia Globale tra Leviatano e Cosmopoli*, cit., p.173.

Svanita dunque la copertura di un ordine internazionale capace di fare rispettare le regole, il diritto della forza appare contrastato dal solo diritto alla resistenza<sup>18</sup>, che legittima i Tribunali per i giudizi sui crimini di guerra. Al tempo stesso i Tribunali “ibridi” o misti confermano l’urgenza del ripristino della legalità ed il coinvolgimento degli ordinamenti giuridici nazionali al suo ristabilimento. Infatti i Tribunali ibridi – non riconducibili ai Tribunali internazionali – si confermano, come si dirà più oltre, strumento prezioso per la tutela dei diritti umani e la lotta all’impunità dei crimini di massa, a partire dai tribunali istituiti con giurisdizione speciale per il Ruanda e per l’ex Jugoslavia, e poi in seguito - a difesa dello Stato di diritto – per la Serra Leone, per la Cambogia, per Timor Est e per il Kosovo<sup>19</sup>.

### 3. La pace giusta

Va pertanto spostata la discussione dalla ricerca e definizione di *guerra giusta* a quella di *pace giusta* (che mai si può conseguire per una *resa* mistificata come pace). Per transitare dall’una all’altra prospettiva il ponte è costituito dal diritto di resistenza, su cui molte moderne democrazie hanno fondato la loro legittimità morale e le proprie radici ideali. Premesse di un uso del diritto internazionale che vada in questa direzione sono rintracciabili nella riflessione di Gianluigi Palombella<sup>20</sup> quando, richiamando il filone giusnaturalista, sostiene che «non dovremmo guardare alla guerra ignorando che essa costituisce a dir poco un binomio epistemologico ed ermeneutico con la pace; e più semplicemente dovremmo riconoscere che studiare la guerra è possibile forse da un solo punto di vista, quello della pace. (...) Il giusnaturalista guarda allo stato civile o lo prospetta, preventivamente richiamandosi allo stato di natura. Questa connessione non è solo una strategia di “nobilitazione” del progetto civile e politico della società “giusta”, non è solo una strada per la legittimazione del dover essere nell’ “essere” della natura. E’ una dichiarazione di senso: il senso dello stato di natura è fornirci i presupposti per la comprensione e la costruzione di qualcosa come lo stato civile»<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Cfr., A. PASSERIN D’ENTREVES, *Obbedienza e Resistenza in una Società Democratica*, Comunità, Milano, 1970. Cfr. L. SCUCCIMARRA, *Obbedienza, Resistenza, Ribellione. Kant e il Problema dell’Obbligo Politico*, Editoriale Jouvence, Sesto San Giovanni, 2002. Cfr., F. DE GIORGI, *Resistite Fortes in Fide. Giuseppe Dossetti e il “Diritto di Resistenza”*, in «Il Margine», n.8-9/1997.

<sup>19</sup> Cfr., M. COGORNO, *Hybrid Criminal Justice: Reconstruction and Development of the Phenomenon*, Apes, Roma, 2023.

<sup>20</sup> Cfr., G. PALOMBELLA, *E’ possibile una Legalità Globale? Il Rule of Law e la Governance del Mondo*, Il Mulino, Bologna, 2012. Cfr., G. ACOCELLA, *Legalità Internazionale*, in *Materiali per una Cultura della Legalità*, a cura di G. ACOCELLA, Giappichelli, Torino, 2014, pp.310-312.

<sup>21</sup> G. PALOMBELLA, *Da Dove Pensare la Guerra?*, in *Filosofia Giuridica della Guerra e della Pace*, cit., p.418. «Sebbene il pacifismo deontologico abbia buone ragioni per escludere la guerra in ogni caso e ad ogni costo, altri rifiuta di rassegnarsi alla pace, quando la ritenga senza giustizia» (Ivi, p.419).

Di fronte al nazismo e al disastro dei totalitarismi, Giuseppe Capograssi individuava la *legge della vita* quale unica via per assicurare la pace giusta: «tutto il movimento della storia è diretto, deve essere diretto, ad affermare l'individuo e il suo diritto di adempiere il suo destino come valore e fine, e per conseguenza a difendere l'individuo dalle forze ostili e primitive che si abbandonano ai *totem* che esse stesse creano incessantemente e a cui incessantemente tentano di dare in olocausto individui e poli. Questo valore e fine domina la vita associata e quindi lo Stato, che ha questa legge che deve rispettare, perché a questa legge è legata la pace e l'esistere stesso della vita umana e comune dei popoli»<sup>22</sup>.

Se non si parte da queste premesse (rivelatore è il riferimento letterale all'Olocausto ed in nota si richiama il valore della *Dichiarazione Universale dei diritti umani* delle Nazioni Unite, cioè dalla certezza che vi siano «forze che ora dominano la storia», quale “concezione comune” di profonde verità, come si esprime il *Preambolo*), non si può riflettere fondatamente sulla “pace giusta”, e non si avverte nemmeno quanto sia incombente la deriva totalitaria che investe l'aggressore: violatore delle regole di rispetto della sovranità altrui verso l'esterno, limitatore dei diritti fondamentali dei cittadini in nome della guerra d'aggressione all'interno.

La pace giusta è dunque guerra all'oppressione e all'aggressione, e Pace da conseguire nella Liberazione dall'oppressore, grazie al *Diritto alla resistenza* di fronte all'invasore. Altrimenti – senza regole che siano applicate e fatte rispettare legittimando la Resistenza - non c'è che una via che porta alla distruzione reciproca e totale, come viene ricordato: «l'evoluzione del mondo, delle capacità tecnologiche, e l'ingresso di attori non statali nello scenario del conflitto internazionale, sembrano togliere alla guerra il suo significato prima corrente. Lo sforzo di capire la guerra attraverso la pace, ossia attraverso l'assetto delle relazioni sociali che la guerra dovrebbe far emergere, non sembra più epistemologicamente né criticamente destinato ad alcun successo. Ciò accade quando diviene impossibile predicare la pace come esito di qualsiasi guerra, quando “la” guerra muta natura, al punto da rappresentare quel tipo di conflitto che in realtà non può essere “vinto” e forse nemmeno “concluso”<sup>23</sup>.

Aveva proposto una alternativa basata sulle relazioni di convenienza Montesquieu, nel Capitolo secondo del Libro ventesimo de *L'esprit des Lois*, quando aveva sottolineato che il commercio istituisce relazioni tra nazioni e impone la pace, pur comportando un abbassamento dei principi morali: «L'effetto naturale del commercio è di portare alla pace. Due nazioni che commerciano insieme si rendono reciprocamente dipendenti: se una ha interesse di acquistare, l'altra ha interesse di vendere; e tutte le unioni sono fondate su bisogni scambievoli».

---

<sup>22</sup> G. CAPOGRASSI, *Il Diritto dopo la Catastrofe*, in *Scritti Giuridici in Onore di F. Carnelutti*, vol.2, Cedam, Padova, 1950, p. 1. G. CAPOGRASSI, *Opere*, vol. 5, Giuffrè, Milano, 1959, p.192.

<sup>23</sup> Cfr., *ivi*, p.423.

Con parole illuminanti Antonio Incampo, interrogandosi sull'ordine internazionale che costituisca efficaci e solide basi per il pacifismo, ha scritto che «secondo Kant, è necessario che la futura confederazione di Stati si fondi sull'affermazione definitiva di Stati repubblicani, ossia di governi controllati effettivamente dai loro rispettivi popoli. I popoli, infatti, non farebbero ricadere su di sé la calamità della guerra»<sup>24</sup>.

Papa Francesco, in un libro del 2022 intitolato *Vi chiedo in nome di Dio*<sup>25</sup>, affronta la questione riguardante la guerra, come ha fatto anche in diversi interventi, in modo diretto, facendo riferimento anche al magistero dei suoi predecessori in tale materia, e ridando vigore ad un giusnaturalismo che rifiuta la sacralizzazione di una natura feroce senza rimedio. I Papi, nel secolo appena trascorso, non hanno risparmiato parole di condanna della guerra, definendola di volta in volta come «un flagello» (Pio XII), o come «un'inutile strage» con cui tutto può essere perduto, e che in definitiva «è sempre una sconfitta dell'umanità» (Benedetto XV). Una barbarie, che «mai» risolve i problemi e i conflitti tra gli Stati (Paolo VI). Oggi, scrive il Papa, «mentre chiedo in nome di Dio che si metta fine alla follia crudele della guerra, considero inoltre la sua persistenza tra noi come il vero fallimento della politica».

La guerra può infatti essere presente tra di noi in molte forme, le più sofisticate e perverse sono quelle cosiddette «preventive» e cioè condotte, si afferma falsamente, per garantire la sicurezza in una determinata area, quelle «manipolate», quando per attaccare altri Paesi si creano dei falsi pretesti o quando sono state contraffatte le prove, e quelle «per procura», quando vengono condotte in altri Paesi per gli interessi delle grandi potenze. La guerra, in ogni caso, afferma papa Francesco, «non è mai giustificata. Infatti non sarà mai una soluzione: basti pensare al potere distruttivo degli armamenti moderni per immaginare quanto siano alti i rischi che una simile contesa scateni scontri mille volte superiori alla supposta utilità che alcuni vi scorgono». Oggi «assistiamo a una guerra mondiale a pezzi, che tuttavia minacciano di diventare sempre più grandi, fino ad assumere la forma di un conflitto globale». L'unica via per risolvere i conflitti in atto tra Stati è perciò «fermarli in tempo, quando sono ancora in gestazione», prima che si arrivi agli scontri. E per riuscirci servono il *dialogo*, i negoziati, la creatività diplomatica. A questo devono servire le organizzazioni internazionali come l'ONU e altre istanze sopranazionali, che andrebbero riformate per rispondere efficacemente e prontamente a tali esigenze.

Il solo dialogo possibile non è, però, mai basato su illusioni o infingimenti retorici, ma è efficace soltanto quello che radica una *pace giusta* che non scavalca i problemi, bensì li affronta cercando la giustizia che la consolidi. L'Enciclica *Fratelli tutti*<sup>26</sup> (*Le ombre*

---

<sup>24</sup> A. INCAMPO, *Tre Tesi Attuali sul Pacifismo. Da Kant a Carnelutti*, in «L'Ircocervo», n. 22, 2023, p.283.

<sup>25</sup> Cfr., Francesco, *Vi Chiedo in Nome di Dio. Dieci Preghiere per un Futuro di Speranza*, Piemme, Milano, 2022.

<sup>26</sup> Cfr., G. ACOCELLA, *Presentazione e Commento dell'Enciclica Fratelli tutti. Papa Francesco nel Magistero Sociale della Chiesa*, in «Quaerere Deum», Anno XII, nn. 21-22/2020, pp.5-18.

di un mondo chiuso), delinea uno scenario nel quale l'universalismo della fratellanza è profondamente compromesso dal fenomeno della globalizzazione: «Siamo più soli che mai in questo mondo massificato che privilegia gli interessi individuali e indebolisce la dimensione comunitaria dell'esistenza. Aumentano piuttosto i mercati, dove le persone svolgono il ruolo di consumatori o di spettatori. L'avanzare di questo globalismo favorisce normalmente l'identità dei più forti che proteggono sé stessi, ma cerca di dissolvere le identità delle regioni più deboli e povere, rendendole più vulnerabili e dipendenti. In tal modo la politica diventa sempre più fragile di fronte ai poteri economici transnazionali che applicano il "divide et impera"»<sup>27</sup>. Questo quadro ha compromesso anche il significato dell'universalismo, il cui significato vero e profondo va riaffermato di fronte alle ambiguità<sup>28</sup> che esso può celare: «Neppure sto proponendo un universalismo autoritario e astratto, dettato o pianificato da alcuni e presentato come un presunto ideale allo scopo di omogeneizzare, dominare e depredare». C'è un modello di globalizzazione che «mira consapevolmente a un'uniformità unidimensionale e cerca di eliminare tutte le differenze e le tradizioni in una superficiale ricerca di unità. [...] Se una globalizzazione pretende di rendere tutti uguali, come se fosse una sfera, questa globalizzazione distrugge la peculiarità di ciascuna persona e di ciascun popolo. Questo falso sogno universalistico finisce per privare il mondo della varietà dei suoi colori, della sua bellezza e in definitiva della sua umanità»<sup>29</sup>.

Non l'universalismo astratto, dunque, può fondare la pace giusta, né un dialogo effimero fatto di forme e di riti, ma solo un universalismo della ragione che riconosca la giustizia come premessa di pace per fondarla sulle basi etiche della convivenza, perché soltanto su di esso si possono fissare regole certe, riconoscibili e riconosciute.

---

<sup>27</sup> FRANCESCO, *Fratelli tutti*, Lettera Enciclica de13 ottobre 2020, Cap. I, §12.

<sup>28</sup> Cfr. G. ACOCELLA, *Ambiguità del Diritto "Universale Umanitario" e Principio di Legalità*, in «OSLE News-letter», n. 12, maggio 2024.

<sup>29</sup> FRANCESCO, *Fratelli tutti*, Lettera Enciclica de13 ottobre 2020, Cap. I, §100.

# NON VI SARÀ MAI PACE SENZA GIUSTIZIA (SOCIALE)

Luigi Di Santo

*Università di Cassino e del Lazio Meridionale*

## 1. I sentieri andati della pace

Il tema della pace si definisce per la complessità delle vie di interpretazione che apre e per le direzioni che imprime alla riflessione filosofica. Si può ritenere che sia possibile intraprenderne almeno due. La prima è quella riferibile alla pace, nel suo contesto generale. La seconda è pensare alla pace nella dimensione delle politiche culturali che la ispirano e ne danno forma. Indubbiamente, per molto tempo, la pace è stato ed è tuttora un tema *evergreen*. Se ne discute da sempre ma muta in relazione alle epoche storiche e ai portati ideologici che hanno solcato almeno tutto il Novecento. E i nostri giorni, dove la guerra è presente in modo devastante nel cuore dell'Europa, non sono da meno. Un'epoca dove le guerre sono ben vive al di là di quella nata dall'invasione russa dell'Ucraina che rappresenta l'apice delle lacerazioni, spesso invisibili, vissute nel mondo della globalizzazione. Molti conflitti giustificati attraverso il 'vecchio arnese' del fondamentalismo religioso<sup>1</sup>, quando poi sarebbe necessario rivolgere lo sguardo consapevole verso un orizzonte economico-finanziario globale ingiusto e portatore di assoluta disuguaglianza che rappresenta la 'causa prima' di ogni conflitto per la convivenza pacifica dei popoli, già minata nei suoi esili equilibri. «Il caso della guerra e della pace, sotto questo profilo, risulta davvero emblematico. Una volta assunto come centro di riferimento l'economia, infatti, diventa pressochè inevitabile la tentazione di ritenere che le ragioni della guerra e le possibilità della pace siano da rintracciare al suo interno: sia che si ritenga, "irenicamente", che la pace possa essere considerata alla stregua di un semplice effetto dell'affermarsi di un mercato autenticamente globale, sia che si pensi, "realisticamente", che le ragioni dell'attuale ritorno del conflitto sulla scena del mondo siano da individuare, prevalentemente se non esclusivamente, in una non ottimale distribuzione delle risorse ed in ultima analisi nell'ampliamento della forbice che divide i ricchi dai poveri»<sup>2</sup>. La

---

<sup>1</sup> Cfr., L. DI SANTO, *Le Religioni e Fondamentalismi. Un Approccio Epistemologico*, in «Diritto e Religioni», vol.27, 2019, pp.401-411.

<sup>2</sup> Cfr., A. ANDRONICO, *Interessi Disperati. Dalla Necessità dell'Economia alla Possibilità del Diritto*, in *Filosofia Giuridica della Guerra e della Pace*, Atti del XXV Congresso della SIFD, a cura di V. FERRARI, Milano e Courmayeur, 21-23 settembre 2006, Franco Angeli, Milano, 2008, pp.121-122.

corsa agli armamenti occulta o palese che sia, si concretizza nell'accettazione da parte dell'opinione pubblica della comunicazione bellica che giustifica il senso di necessità della crescita degli apparati militari, in un crescendo di disumanizzazione dove si è indotti a pensare che la guerra possa essere fermata solo alimentandola con altra violenza sempre pagando inevitabilmente il prezzo più alto con la sofferenza degli ultimi e dei più deboli, in particolar modo dei bambini. «Le guerre del XXI secolo hanno relegato nell'anticaglia ottocentesca la “propaganda”: ormai si è arrivati alla costruzione di una perfetta macchina in grado di costruire l'informazione. L'informazione precede il fatto, la notizia sostituisce l'evento, ovvero è il vero fatto, la cui esistenza reale conta solo in via del tutto subordinata; e la comunicazione pubblica, fondata non su semplici bugie ma su pure invenzioni, procede nel suo compito di implacabile macchina affabulatoria»<sup>3</sup>. Certo anche la guerra in Ucraina per entrambi gli schieramenti si profila come ‘giusta’<sup>4</sup>. E non vi è dubbio dove sia la ragione se non nella eroica resistenza del popolo ucraino. Ma quando si aggettiva la guerra al suo limitare anche la pace sarà definita in tal senso. Anni fa ponevo questa domanda: la pace è un diritto dell'uomo o un principio filosofico che afferma se stesso e anche il resto del panorama dei diritti? Questa domanda era utile per introdurre una riflessione teoretica sulle conseguenze politiche e giuridiche di questa affermazione, con la dichiarata intenzione di evidenziare una patente “spia rossa” della condizione di minorità della pace intesa sul piano strettamente giuridico dovuta ad una particolare angolatura da cui si guardava la pace non in chiave oggettivata, ma in chiave aggettivata.<sup>5</sup> La pace, infatti, fin dall'antichità, era affiancata da un aggettivo (*pax romana*, *pax civile*). Non era possibile parlare di pace se non attraverso una definizione che spesso era dentro alle ragioni dei vincitori, producendo le condizioni della debolezza perenne della concezione teoretica della pace: “imporre la pace”, la “pace preventiva” possono essere annotati come termini che entrano senza dubbio in una dimensione bellica degli ‘stati di pace’. Si pensi ai mai superati studi di Bobbio che hanno aperto al massimo delle possibilità la riflessione, al punto tale da decostruire la diade pace-pacificazione, passo centrale nel discorso sulla relazione tra pace e politiche culturali<sup>6</sup>. Si tratta di dare senso ad una educazione alla pace e alla non violenza. Ma tutto ciò deve essere accompagnato da un radicale viraggio di senso personale. Non è sufficiente ‘preparare la pace’ se non prepari Te stesso come affermava Panikkar, nel dire

---

<sup>3</sup> A. D'ORSI, *Il Compito degli Intellettuali in Guerre Globali*, in *Capire i Conflitti del XXI secolo*, a cura di A. D'ORSI, Carocci, Roma, 2003, p.271.

<sup>4</sup> Cfr., M. WALZER, *Sulla guerra*, Laterza, Roma-Bari, 2006, sul concetto di guerra giusta.

<sup>5</sup> Cfr., L. DI SANTO, *Per una Teologia dell'Ultimo. Riflessioni sui Diritti Umani al Tempo della Crisi Globale*, ESI Napoli, 2012, pp.73-91.

<sup>6</sup> Cfr., N. BOBBIO, *Il Problema della Guerra e le Vie della Pace*, Il Mulino Bologna, 1979, pp. XI-XVI. Cfr., L. BONANATE, *Norberto Bobbio: Filosofia Giuridica della Guerra e della Pace*, in «Notes et Documents. Pour una Recherche Personnaliste. For a Personalist Approach», n. 39, Janvier-Avril 2018, pp.37-44.

*si vis pacem, para te ipsum*<sup>7</sup>. Cambiare se stessi, come immaginato da Giorgio La Pira all'epoca della guerra fredda in quanto «Bisogna risvegliare tutte le forze unificatrici che sono latenti nel più profondo dell'animo e far scaturire la santità, la preghiera, la bellezza, il gusto delle cose elevate. Siamo all'alba di un mondo nuovo. Dobbiamo essere responsabilmente profeti della pace escatologica. Per questo occorre la fede»<sup>8</sup>. Solo la pace deve essere assunta come inevitabile, non la guerra. La 'globalizzazione di guerra' che mina gli equilibri mondiali sia sul piano politico che economico non permette il dispiegarsi di quella che La Pira definiva l'"arte della pace"<sup>9</sup>, ossia del manifestare al massimo livello l'ermeneutica del dialogo senza alcuna distinzione tra ideologie e credi religiosi, unico sentiero programmatico per ridisegnare la dignità per contrastare ogni logica di guerra, che disumanizza e depersonalizza l'altro chiunque sia. I protagonisti della scena politica globale che agiscono sul piano del diritto internazionale devono assumersi la responsabilità delle conseguenze della imposizione della pace come pacificazione, criticamente, sulla base dei criteri della legalità internazionale nel porsi come termini ultimativi della richiesta di una giustizia spesso inevasa nella sostanza o a volte difficilmente raggiungibile come ci narra la cronaca odierna. Eppure «il punto potrebbe essere ridotto in termini più ovvi: anche la politica internazionale, così come quella interna, è una politica tra esseri umani e dunque non lo Stato, ma la Persona deve essere posta al centro dell'analisi e conseguentemente degli sforzi per una nuova organizzazione politica nel mondo»<sup>10</sup>. E su questo versante, «La tematizzazione della giustizia globale implica lo spostamento di piano delle questioni di giustizia dal livello locale al livello globale: con il risultato che, cambiando l'orizzonte all'interno del quale si pensa il problema della giustizia, cambiano anche i soggetti e gli oggetti della giustizia stessa, i destinatari dei doveri e delle responsabilità. Se la giustizia è pensata, classicamente, come dipendente dalle azioni di singoli individui, la giustizia globale è pensata anche come indipendente dalle azioni individuali, e relativa all'opera di strutture collettive, o di sistemi economici, che di per sé producono ingiustizia o giustizia, e che pertanto necessitano un orientamento specifico. Se si ritiene che l'economia di mercato produca ingiustizie sul piano della distribuzione globale delle risorse, ciò non dipende necessariamente dall'azione e dalle responsabilità dei singoli individui, ma dal funzionamento di un determinato sistema economico»<sup>11</sup>. La meta da raggiungere pertanto non è solo legata alla condi-

---

<sup>7</sup> Cfr., R. PANIKKAR, *Pace e Disarmo Culturale*, Bompiani, Milano, 2003, p.8.

<sup>8</sup> G. LA PIRA, *Il Messaggio dei Francescani al Mondo d'Oggi*, in «Testimoni nel mondo», 4, 1978, p.17.

<sup>9</sup> Cfr., G. LA PIRA, *La Politica come Arte della Pace*, a cura di A. SCIVOLETTO, Studium, Roma, 2003. Cfr., MONS. M. WACHOWSKI, *Diplomazia e Ricerca della Pace*, in «Notes et Documents. Pour una Recherche Personnaliste. For a Personalist Approach», n. 49/50, Mai-décembre 2021, pp.29-52.

<sup>10</sup> L. BONANATE, *Pace e Globalizzazione in Jacques Maritain: la Politica della Saggezza*, a cura di V. AUCANTE e R. PAPINI, Rubettino, Soveria Mannelli, 2005, p.233.

<sup>11</sup> F. MACIOCE, *Giustizia. Un Bisogno Umano Fondamentale*, in *Dimensioni del Diritto*, a cura di A. ANDRONICO, T. GRECO, F. MACIOCE, Giappichelli, Torino, 2019, p.27.

zione di 'pace negativa' come 'stato di pace', ma generata dalla dicotomia pace-giustizia che si gioca sulla costatazione di 'assenza' di guerra e sulla realizzazione di 'presenza' di giustizia<sup>12</sup>. La giustizia è verità 'liberatrice' e come scriveva un grande maestro come Enrico Opocher, «la negazione della verità è sempre negazione della giustizia [...] e la prospettiva della giustizia come riconoscimento della verità implica ciò che vi è di veramente incorruttibile nel contenuto dell'idea di giustizia»<sup>13</sup>. Risuonano le parole coraggiose di Giorgio La Pira che nella costruzione di una pace giusta vedeva il compimento della liberazione dell'uomo «dalla schiavitù della miseria, della disoccupazione, della ignoranza, della malattia, della materialità, per la dignità creatrice del lavoro, per convertire in investimenti di pace gli investimenti di guerra: trasformare in aratri le bombe, in astronavi di pace i missili di guerra!»<sup>14</sup>.

## 2. La manifestazione della totalità dello Stato nella dimensione polemologica

Eppure le guerre hanno segnato tutto il corso del Novecento. Giuseppe Capograssi diceva: «l'esperienza esistente non è in pace»<sup>15</sup>. È nel saggio sullo Stato del 1918, che possono essere trovati i germi del problema polemologico, cioè della guerra. La condizione relazionale tra Stato e guerra in Capograssi è molto chiara. Lo è addirittura dal 1918, quindi dopo la prima guerra mondiale. Lo è perché sostanzialmente lo Stato, dice Capograssi, proprio in questa fase storica, trasporta gli uomini da una guerra all'altra. Una condizione bellica permanente che deve essere studiata, perché in base a questa considerazione, si capisce che la guerra non è qualcosa che ha una sua natura malvagia, innaturale, ma è dentro la natura della statualità. Bisogna intendersi sul perché la guerra ha questa importanza all'interno della condizione statuale<sup>16</sup>. Sostiene sempre Capograssi nella sua opera del 1919, "Riflessioni sull'autorità e la sua crisi", che «la guerra è l'affermazione che l'autorità fa della sua essenza e della sua natura nel campo della storia»<sup>17</sup>. Sembra di sentire la voce di Hegel che scriveva della guerra come «lavacro dell'umanità»<sup>18</sup>, di quella espressione della guerra che

---

<sup>12</sup> Cfr., M. LUTHER KING, *Lettera dal Carcere di Birmingham*, 6 aprile 1963. Cfr., E. COLLOTTI PISCHEL, *Gandhi e la Non Violenza*, Editori Riuniti, Roma, 1989.

<sup>13</sup> E. OPOCHER, *Analisi dell'Idea di Giustizia*, Giuffrè, Milano - 1977, pp.65-66.

<sup>14</sup> G. LA PIRA, *Giorgio La Pira Sindaco, Scritti, Discorsi e Lettere*, vol. II 1955-1957, a cura di U. DE SIERVO e G. GIOVANNONI, Cultura Nuova Editrice, Firenze, 1988, p.420.

<sup>15</sup> Cfr., P.F. SAVONA, *In Limine Juris. La Genesi Extra Ordinem della Giuridicità e il Sentimento del Diritto*, ESI, Napoli, 2005, pp.101-110.

<sup>16</sup> Cfr., G. CAPOGRASSI, *Saggio sullo Stato. Riflessioni sull'Autorità e la Sua Crisi. La Nuova Democrazia Diretta*, in *Opere*, vol. I, Giuffrè, Milano, 1959.

<sup>17</sup> Cit., *ivi*, p.235.

<sup>18</sup> Cfr., G. W. HEGEL, *Dizionario delle Idee*, a cura di N. MERKER, Editori Riuniti, Roma, 1996, pp.96-97.

tiene in campo le prospettive della vitalità e quindi di uno Stato che rafforza se stesso attraverso il richiamo continuo alla vena polemica, alla guerra, alla forza, alla vitalità. Tutti concetti presenti nel primo Novecento. «La guerra convoca l'ente e gli impone di esserle fedele»<sup>19</sup>. Allora il dato precedente al quale si faceva riferimento – ossia la guerra come elemento di continuità della vitalità statale – poteva anche in qualche modo essere richiamato nell'ordine di una pedagogia. Capograssi capisce che quella pedagogia è null'altro che una terribile pedagogia, che non può essere assolutamente giustificata<sup>20</sup>. Ora, se lo Stato – dice Capograssi – arriva a una condizione di guerra permanente, evidentemente lo Stato non riesce a prodursi in un cambiamento, tant'è vero che egli parla di “crisi dello Stato”. Ma da cosa noi capiamo fino in fondo il senso di questa crisi? Dal fatto che appunto la guerra ha superato se stessa, questa vena polemica ha portato alla catastrofe, ha fatto in modo che la catastrofe divenisse l'elemento apicale della crisi dello Stato. Quindi, la dimensione etica in Capograssi diventa dimensione essenziale dell'antistatualità. Capograssi, in questi scritti che occuperanno tutto il primo Novecento, chiarisce che nello Stato c'è un'antitesi tra il collettivo e l'individuale. Egli ritiene che lo Stato ha due dimensioni: una interiore e l'altra esteriore. Prevale – nel contesto dell'annichilimento dell'individuo – semplicemente la dimensione esteriore. L'individuo è colmo delle sue incertezze al punto tale che, con una modernità impressionante negli ultimi anni del suo scrivere, Capograssi inizia a parlare di un nichilismo legato alla burocrazia, alla macchinalizzazione, alla massificazione<sup>21</sup>. Tutti elementi che non solo sono modernissimi – parliamo degli anni '40 – ma si pongono nell'ottica di dimostrare i danni che lo Stato ha provocato in quegli anni. Uno Stato che è uno Stato totalitario, che ritrova la sua unità solo nella contrapposizione, solo nell'esteriorità, ma che non dà all'individuo lo spazio esistenziale ed essenziale e lo rende inadeguato. Allora, da questo punto di vista, è chiaro che per Capograssi il rapporto Stato-guerra è un rapporto evidente. Lo Stato è l'elemento di mediazione tra gli apparati, tra le parti sociali. Quando ciò non accade, in uno Stato di natura monarchica e totalitaria, ovviamente la guerra, come dimostrano i totalitarismi storici, è l'unica possibilità oggettiva di condurre ad unità le discordie. Siamo di fronte ad una riflessione modernissima, che potremmo applicare anche al presente, sotto altre basi e per altre questioni<sup>22</sup>. Se la guerra nel pensiero di Capograssi è rilevabile attraverso un'analisi dello Stato totalitario, è chiaro che la pace può essere declinata in uno Stato moderno, democratico, attraverso cui è possibile la mediazione tra le parti. Il binomio guerra-pace è letto in chiave anti ideologica, nel

---

<sup>19</sup> B. MORONCINI, *Il Dono della Guerra*, in «L'espressione. Rivista di Filosofia, Cronopio Edizioni, Napoli, 2004, p.74.

<sup>20</sup> Cfr., G. CAPOGRASSI, *Il Diritto Dopo la Catastrofe*, in *Opere*, Vol. V, Giuffrè, Milano, 1959 p.172.

<sup>21</sup> Cit., F. TESSITORE, *Capograssi e la Consapevolezza del Presente*, in G. CAPOGRASSI, *La Vita Etica*, a cura di F. MERCADANTE, Bompiani, Milano, 2008, pp.457-476.

<sup>22</sup> Cfr., G. BOTTALICO, V. SATTA, *Corpi Intermedi. Una Scommessa Democratica*, Ancora Editrice, Milano, 2015, pp.9-20.

senso che Capograssi non è un pacifista, non è Capitini, che riteneva la non violenza «nulla se non la croce»<sup>23</sup>, non è, in termini moderni, Panikkar<sup>24</sup>. Capograssi è uno studioso di diritto e, attraverso la dimensione giuridica, sperimenta la visione dello Stato di diritto. Ma in tale contesto, paradossalmente, la com-prensione della guerra è stata necessaria. Per Capograssi, ciò significa il fallimento dell'esperienza etica e in tal senso si dispiega fundamentalmente l'inadeguatezza dell'individuo, l'incapacità della pienezza dell'individuo verso l'alterità<sup>25</sup>. Queste considerazioni ci riportano ad un altro autore che è stato centrale nella storia del pensiero giuridico del Novecento, Carl Schmitt, che spiegava molto chiaramente con la sua crudezza quanto la guerra servisse ad eliminare i moralismi, le false costruzioni, le false giustizie. La guerra spazza via tutte queste cose e dà vitalità ai processi. Il sovrano è chi decide in questo stato di eccezione eliminando le falsità<sup>26</sup>. Capograssi dice il contrario, nel senso che quando parla di vita etica, della dimensione nichilistica dell'individuo, evidentemente parla di una condizione dello Stato che non riesce ad essere capace di mediare tra le parti e quindi sceglie paradossalmente una strada che è quella proposta da Schmitt, cioè costruire falsi miti, false ideologie, esprimere delle condizioni prepolitiche che vanno a confluire poi nelle mitologie del Novecento. Uno Stato totale generato da un modello epistemologico dove non è possibile incontrare l'altro *nella relazione*, dove sarà l'individuo ad avere un rapporto *diretto e organico* con la statualità, in una prospettiva di assoluta disintermediazione. In un contesto così delineato, ciò che viene esaltato è il mito della realizzazione di una 'totalità ben compresa'. La filosofia di Husserl esemplifica bene il tentativo gnoseologico attraverso il rifiutare "tutto ciò che è naturale sul piano dell'esperienza"<sup>27</sup> e al contempo ricercare la purezza del conoscere, attraverso la quale formulare il procedimento logico-mentale di duplicazione del mondo. I totalitarismi del Novecento, con la coincidenza tra Stato e società, sono stati la manifestazione *politica* del mito del sapere totale.

### 3. Male comune e bene comune

L'idea di una ragione totale che potesse fare a meno della persona come disegno dell'imprevedibile, del residuale, nel cuore del Novecento dunque avrebbe portato dinanzi alla catastrofe della guerra e dell'orrore dello sterminio. Nella corsa sfrenata alla secolarizzazione, prima politica e poi economica, l'approdo mentalistico non po-

---

<sup>23</sup> Cfr., A. CAPITINI, *La Ragione della Non Violenza: Antologia degli Scritti*, ETS, Pisa, 2004.

<sup>24</sup> Cfr., R. PANIKKAR, *Pace e Disarmo Culturale*, Rizzoli, Bologna - 2003, pp.50-61. (Sul concetto di pace religiosa) Cfr., S. ZAMAGNI, *Una Via per la "Costruzione della Pace"*, in *Filosofia Giuridica della Guerra e della Pace*, cit., p.192. (Sulla debolezza del pacifismo etico)

<sup>25</sup> Cfr., G. CAPOGRASSI, *Introduzione alla Vita Etica*, in *La Vita Etica*, cit., pp.128-139.

<sup>26</sup> Cfr., C. SCHMITT, *Le Categorie del Politico*, Il Mulino, Bologna, 1973.

<sup>27</sup> Cfr., E. HUSSERL, *Fenomenologia e Teoria della Conoscenza*, Bompiani, Milano, 2004, p.175.

teva che portare alla ‘morte di Dio’ e a creare la nuova divinità dell’assoluto dominio della vita da parte della morte ossia la potenza annichilente della guerra. La lezione di Gustaw Herling, nel cuore del Novecento, si confronta proprio con la realtà del totalitarismo nelle manifestazioni storiche del comunismo, fascismo e nazismo. In esse ritrova quel Male concreto costruito sull’annichilimento della persona<sup>28</sup>. Nella sua vita tocca il Male tra le spire infernali del gulag, come racconterà in *Un mondo a parte* del 1951. Il male concreto che non trova nella condizione della assenza del bene il suo motivo d’essere. Tutti i regimi totalitari sono incarnazioni del Male, nati dalla fragilità dei regimi democratici. Herling riteneva che «da più direzioni era partita una severa critica alla democrazia, intesa come una forma di governo fiacca, incapace d’instaurare quell’ordine che solamente un regime dalle maniere forti avrebbe potuto assicurare»<sup>29</sup>. Una dimensione nuova e terrificante dove “il male è rovesciato in bene” come annotava Edith Stein nella sua lettera inviata a Pio XI<sup>30</sup>. E in questo spazio debole e insicuro, i regimi totalitari “infestano” i popoli, con l’uso malvagio degli strumenti della ideologia, che apre le porte alla banalità del male di Hanna Arendt, della paura, che è un pilastro della infestazione che vive nel cuore degli uomini. Tra le due guerre mondiali, le società occidentali provate dalla crisi del capitale e del lavoro, si appellano all’autoritarismo, cedendo alla tentazione e lasciandosi sedurre dal Male della Totalità. Scrive Emil Cioran, «gli uomini hanno bisogno di punti d’appoggio, vogliono la certezza a ogni costo, anche a spese della verità. Poiché essa è corroborante, e loro non possono farne a meno anche quando sanno che è menzogna, non ci sarà scrupolo capace di trattenerli dallo sforzo di procurarsela»<sup>31</sup>. Il Male, secondo Herling, non può essere definito come assenza del Bene e in tale prospettiva un’espressione del male può incarnarsi tanto in una persona quanto in un regime sociale. Egli ritiene, come visto, che il Nazismo sia stato un impero del male. Chi è soggiogato dal male trasmette il male da cui è posseduto. Il Novecento è stato il secolo del male tra il sonno delle coscienze e stati di normalità. Da un lato la menzogna si diffondeva per l’intera Europa come tipico strumento di seduzione del male, dall’altro un’evidente erosione della democrazia caratterizzata dalla sua debolezza anch’essa sedotta dal male. Come scrive Hugo ne *L’uomo che ride*, «il malvagio non si rallegra che d’orrori»<sup>32</sup>. Lo spettro del male, anche il più banale, diventa terrificante per la continua reiterazione nella Storia sotto nuove forme. Nel suo *Variazioni sulle tenebre. Conversazione sul male*, al quale facciamo riferimento,

---

<sup>28</sup> Cfr., I. MERZAGORA, *Il Male per una Buona Causa. L’Idealismo Pervertito*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2024, pp.19-30.

<sup>29</sup> G. HERLING, *Variazioni sulle Tenebre. Conversazione sul Male*, L’Ancora, Napoli, 2000, p.29.

<sup>30</sup> Cfr., G. BRANDI CORDASCO SALMENA, *Il Carmelo di Echt. Le Basi Concettuali della Resistenza Spirituale di Edith Stein al Totalitarismo Nazista nello Statuto Paradossale della Filiazione Ebraica*, Brenner Editore, Cosenza, 2020, p.82.

<sup>31</sup> E. M. CIORAN, *La Caduta del Tempo*, Adelphi, Milano, 2011, p.65.

<sup>32</sup> V. HUGO, *L’Uomo che Ride*, Mondadori, Milano, 2017, p.54.

il Male è visto da Herling come tangibile e allo stesso tempo astratto per la maggior parte delle persone, in una sorta di “atrofia della sensibilità”. Ai nostri tempi il male è più presente e più pericoloso in virtù di una tecnoscienza sempre più pervasiva. Il male si rigenera, adattandosi alle nuove condizioni. La Totalità è sempre alla porta e la Storia potrebbe ripetersi. La scienza è diventata, oggi, tecnoscienza. Come scrive Ratzinger, «il potere tecnico non è necessariamente un potere umanitario. [...] Io penso che le eruzioni che scuotono la nostra società moderna siano anche una insurrezione inconscia contro la totale pianificazione della nostra esistenza, che produce un senso di soffocamento da cui ci vorremmo difendere, anche se non è possibile»<sup>33</sup>. Dove ritrovare il residuale oggi? Come ignorare, infatti, che uno dei principi generatori della democrazia moderna è l'apertura d'uno spazio illimitato di interrogazione critica?<sup>34</sup>. Siamo di nuovo pericolosamente dinanzi la ricerca del senso del vuoto che diventa dunque scommessa «quella che l'uomo – come singolo e come comunità – è chiamato ancora una volta a giocare. Dopo tutto, anche nella società tecnica nella quale ci capita di vivere, siamo ancora lì: chiamati a correre il rischio di un attraversamento che altro non è che la nostra personalissima e inalienabile responsabilità verso l'esistenza e il mondo in cui siamo ospitati»<sup>35</sup>. Eppure bisogna rifuggire dalle 'esistenze pacificate' generate da una civiltà technoindustriale che considera legittime le stragi di milioni di persone in guerra.<sup>36</sup> Bisogna coniugare il bene della persona con quello del bene comune.<sup>37</sup> Ma, per affrontare il male, è necessario come avrebbe scritto e detto la giovane ebrea Etty Hillesum morta ad Auschwitz nel 1943, “aiutare Dio”<sup>38</sup>. «Cosa significa aiutare Dio? Significa non lasciare che Dio sia distrutto dentro di noi, non permettere a nulla e nessuno di interpersi nella relazione tra noi e Dio. Dio non è responsabile, è l'essere umano a portare interamente la responsabilità del male. Dio non può far nulla in merito a questa terribile possibilità, non tocca a lui fermare la guerra e le conseguenze che essa porterà nell'animo umano, solo a noi tocca difendere fino all'ultimo la sua casa in noi. La guerra genera caos, soprattutto interiore, è ciò rende difficile un concreto consolidarsi della pace. Combattere l'odio, si intenda, non è cosa semplice: a combattere contro il mostro bisogna guardarsi dal non diventare mostro. Lavorare per Dio, significa evitare di cacciarlo dal personale territorio»<sup>39</sup>. “Aiutare Dio” «significa aiutare il prossimo, nella fragilità umana dinan-

---

<sup>33</sup> BENEDETTO XVI, *Il Tempo e la Storia. Il Senso del Nostro Viaggio*, Piemme Edizioni, Milano, 2017, pp.18-19.

<sup>34</sup> Cfr., F. CIARAMELLI, *Lo Spazio Simbolico della Democrazia*, Città Aperta Edizioni, Troina, 2003, p.15.

<sup>35</sup> M. MAGATTI, *Oltre l'Infinito. Storia della Potenza dal Sacro alla Tecnica*, Feltrinelli, Milano, 2018, pp.244-245.

<sup>36</sup> Cfr., H. MARCUSE, *L'Uomo a una Dimensione*, Einaudi, Torino, 1991, p.252

<sup>37</sup> Cfr., J. MARITAIN, *La Persona e il Bene Comune*, Morcelliana, Brescia, 1998.

<sup>38</sup> Cfr., J. SIEVERS, “Aiutare Dio”. *Riflessioni su vita e pensiero di Etty Hillesum*, in «Nuova Umanità», XVII-1995, n. 3-4, pp.113-127.

<sup>39</sup> Cfr., C. BIANCO, *Etty Hillesum. L'Atto Politico Della Resistenza All'Odio*, in «Democrazia e Diritti Sociali», 1/2022, p.72.

zi alla violenza. Una pace futura potrà essere veramente tale solo se prima sarà stata trovata da ognuno in se stesso – se ogni uomo si sarà liberato dall'odio contro il prossimo, di qualunque razza o popolo, se avrà superato quest'odio e l'avrà trasformato in qualcosa di diverso, forse alla lunga in amore se non è chiedere troppo. È l'unica soluzione possibile»<sup>40</sup>. È necessario capire che «il punto decisivo di svolta per passare dalla violenza alla pace è esattamente il rinnovamento e la trasformazione che l'essere umano deve avviare dentro di sé»<sup>41</sup> in modo tale da permettere all'Umano di ritrovarsi nel dialogo nel segno dell'amicizia maritainiana meritevole di appartenere alla Comunità del rinnovamento nella complessità delle trame delle culture.

#### 4. Dalla pacificazione interculturale alla pace intraculturale

Per tali ragioni sembra necessario recuperare la dimensione del dialogo, partendo dalla profezia di Panikkar, secondo cui il tema della pace è una sfida alla logica e alla storia, ma né la logica né la storia costituiscono l'intera realtà<sup>42</sup>. Questo vuol dire che siamo di fronte a un tema aperto. In tal senso la questione della pace si presenta di difficile composizione e sempre viene istintivamente discussa in un contesto complesso e quasi sempre o si ritrova all'interno di una sfida teoretica, oppure in chiave giuridica, come tema classico di diritto internazionale. Per rifuggire da tale impostazione pur ritenendo importante questo doppio approccio, è possibile ritenere che il tema delle politiche culturali sia oggi più efficace nel ricercare un senso ermeneutico per quanto riguarda la nuova prospettiva di discussione intorno al tema della pace. Sarebbe opportuno indagare il senso profondo della pace a partire dal concetto di pacificazione. Essa si connota come una 'pace latente' di fronte a un 'conflitto patente'. Portatore di una voce flebile che politicamente si racchiude in un monologo: una sola voce che in qualche modo garantisca l'efficienza di una pace, che è semplicemente pacificazione, espressione di qualche cultura dominante contingente. Al contrario «Il nesso guerra/democrazia è cruciale per l'analisi da compiere poiché l'uso di metodi pacifici per risolvere le dispute politiche è la preconditione per sviluppare i metodi di convivenza politica più sofisticati proprio dei sistemi democratici»<sup>43</sup>. Il "dialogo dialogante" di Panikkar appare utile nel segno della logica della pace come disarmo culturale in quanto permette di riscoprire il tema della residualità, dell'apertura e dell'incontro con l'altro. Questo approccio è stato tradotto negli ultimi tempi, a par-

---

<sup>40</sup> E. HILLESUM, *Diario 1941-1943*, tr. it., Adelphi, Milano, 2012.

<sup>41</sup> A. PEREZ ESQUIVEL e D. IKEDA, *La Forza della Speranza. Riflessioni sulla Pace e i Diritti Umani nel Terzo Millennio*, Esperia, Milano, 2016, p.198.

<sup>42</sup> Cfr., R. PANIKKAR, *Pace e Disarmo Culturale*, Rizzoli, Bologna, 2003, pp.8-9. Cfr., R. PANIKKAR, *Concordia e Armonia*, Mondadori, Milano, 2011.

<sup>43</sup> D.ARCHIBUGI e D. BEETHAM, *Diritti Umani e Democrazia Cosmopolitica*, Feltrinelli, Milano, 1998, p.84.

tire dalla filosofia di Panikkar, attraverso alcune categorie che sono state utilissime nel dibattito, ma che sono oggettivamente superate. Per andare oltre, verso quella ricerca seminale dell'incontro tra cultura e pace, vanno superate. Si pensi innanzitutto al problema interculturale, oramai divenuto sterile nella sua incompiutezza. Genaro Curcio, nei suoi studi scrive di intraculturalità<sup>44</sup>. La proposta teoretica offerta da Curcio coglie i contorni del ragionamento intorno al dialogo e quindi alla pace. In questo senso, l'etica del dialogo è un'etica dell'accoglienza, integrale, umanizzante, in quanto svolge la costruzione di un antidoto alla pacificazione che ci permette di riflettere ulteriormente su due cose. Innanzitutto su una nuova espressione dei diritti umani e della persona, ma anche e soprattutto sul perché siamo giunti a questa condizione nei tempi dell'oggi. Perché è chiaro ed evidente che nella condizione attuale la pacificazione trova il nucleo seminale, le sue "strutture di peccato" come le chiamava Giovanni Paolo II, nella diseguaglianza tra i popoli e nelle società. La pacificazione dunque ha le sue radici in questa condizione di ingiustizia sociale e trova nel conflitto la sua deflagrazione latente o patente che sia. Senza giustizia sociale non vi sarà mai pace ma solo pacificazione.

## 5. Quali politiche culturali per una vera pace? La fuoriuscita dalla povertà culturale

Dal passato recente giungono le voci e gli ammonimenti, come abbiamo visto, di grandi pensatori come Maritain, Don Milani e La Pira. Tutti sono portatori di un *focus* che ha la sua ragion d'essere nel non accettare che la pace sia semplicemente un dato teoretico o quanto meno che non abbia solo una sua connotazione prassica. Eppure siamo nell'era della pacificazione sociale, come metodo per la realizzazione di un pensiero unico, di un monologo. Perché siamo dentro questa pace "anestetica", nel senso di mancanza di bellezza della pace? Siamo in questa condizione, "desertizzante", perché evidentemente tradizioni, costruzioni, lasciti del passato sono vittima di una presentificazione, di una mancanza di memoria, di un non rispetto delle memorie condivise. Don Milani diceva che siamo arrivati a questa condizione perché in questi ultimi decenni, in realtà già dagli anni Cinquanta del secolo scorso, i grandi temi della convivenza civile – lavoro, famiglia, partecipazione, salute – sono stati depotenziati, per non dire abbandonati. Al centro l'uomo e i propri bisogni, fino a un certo punto, avevano dinanzi a sé una terra promessa, che era la realizzazione della Costituzione<sup>45</sup>. Senza aggiungere altro, in questo spazio di discussione, sui tentativi

---

<sup>44</sup> Cfr., G.G. CURCIO, *Etica del Dialogo. Diritti Umani, Giustizia e Pace per una Società Intraculturale*, Il Mulino, Bologna, 2019.

<sup>45</sup> Cfr., L. DI SANTO, *La Riflessione di Don Milani, come Profezia Inascoltata degli Anni Difficilissimi del Nostro Presente*, in Lorenzo Milani. *Memoria e Risorsa per una Nuova Cittadinanza*, a cura di L. DI SANTO e S. TANZARELLA, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2009, pp.145-157.

di depotenziamento che ci sono stati nei confronti della Carta italiana. Possiamo catalogare la “desertificazione” attraverso un solo nome: povertà culturale. Quindi, il sistema dell’informazione, dell’educazione, della cultura politica e della fine dei corpi intermedi, denotano indubbiamente dalla metà del secolo scorso un progetto di dominio, che è difficilmente percepibile per via di una tecnocrazia immediata, che oblia il tempo del pensiero individuale e collettivo. Spesso ripeto che siamo oggi transitati dallo Stato sociale allo Stato *social*. Negli ultimi anni indubbiamente si è sviluppato un crescendo senza soluzione di continuità, ma la logica di dominio perversa che è dentro la storia è sempre uguale a se stessa. La grande crisi della libertà, la grande paura della povertà come possiamo declinarla oggi? Un tempo potevamo dire che si declinava attraverso la lotta di classe. Oggi il discorso potrebbe essere il contrario: se prima c’era la colpevolezza del non avere, oggi invece siamo in un mondo in cui c’è l’innocenza del non essere che spesso si traduce in ben-essere rivolto ad uno sterile compiacersi del proripio *BioEgo*. Sono i due poli dello stesso dilemma: la mancanza di responsabilità rispetto a se stessi e alla comunità nella quale si vive. E tutto ciò denota una povertà culturale, contrassegnata da una costante ricerca del nemico. Se qualche decennio fa c’era la trasmutazione da *homo sapiens* ad *homo videns*, è evidente che oggi dominano i tempi dei *social*. La possibilità di monologare, di apparire dinanzi a un video e di esprimere ciò che si vuole senza avere un contraddittorio. Il *format* dei tempi televisivi si è trasformato nel *format* dei tempi dei *social*. È una sorta di velo di ignoranza di Rawls al contrario<sup>46</sup>. Questa falsa libertà non nasce dal caso, ma è strategica perché il depotenziamento del sociale è l’anticamera della presa del potere. C’è un’attenzione per la ricomposizione sociale e politica, ma ad immagine e somiglianza di una *leadership* omogenea e corrispondente. Oggi si partecipa alla politica attraverso il modello del *casting*, dove l’importante è apparire, entrare nella dimensione del monologo, senza l’intermediazione dei corpi intermedi<sup>47</sup>. Dietro l’angolo c’è un miraggio, che è ‘il mio tempo liberato’. Sarebbe un tesoro *priceless*, come dice Krugman<sup>48</sup>, avere un tempo liberato come la più grande terra promessa, ma è una libertà falsa perché senza responsabilità. È una riconciliazione falsa con la propria vita, che è quella del recupero di un tempo che non è mio e che non è neanche degli altri. Qui c’è l’apertura verso il residuale, verso gli altri: il sapere che il mio tempo non è semplicemente tempo mio, ma è tempo anche dell’altro. Siamo di fronte ad una rivisitazione culturale, che fa pensare cosa significhi veramente politica culturale oggi e come declinarla. A nostro modo di vedere l’unica via è quella di svolgerci all’interno della realtà. I diritti socialisono la strada in quanto hanno dentro di sé la possibilità di

---

<sup>46</sup> Cfr. T. NICHOLS, *La Conoscenza e i Suoi Nemici. L’Era dell’Incompetenza e i Rischi per la Democrazia*, Luiss University Press, Roma, 2017, pp.17-27.

<sup>47</sup> Cfr., G. BOTTALICO e V. SATTA, *Corpi Intermedi. Una Scommessa Democratica*, Ancora, Milano, 2015, pp.5-35.

<sup>48</sup> Cfr., P. KRUGMAN, *Fuori da Questa Crisi, Adesso!*, Garzanti, Milano, 2012.

una residualità interconnessa, per cui ognuno di essi non può esistere senza l'altro<sup>49</sup>. La residualità e l'imperfezione caratterizzano i diritti sociali, che non sono principi, ma sono ciò che parte dal basso e va verso l'alto, ciò che necessita di un'attività dialogante. Non vanno ascoltati coloro i quali dicono anche oggi che i diritti sociali costano troppo dando vita ad una decisa prevalenza dei diritti individuali su quelli sociali<sup>50</sup>. Questo è evidente e dimostra che i diritti individuali costano meno di quelli sociali e presentano una visione più semplice, anche dal punto di vista della capacità di sedurre. I diritti sociali sono più complessi come è apparso palmare nella fase più drammatica della crisi dovuta alla pandemia da Covid. All'interno del 'politico' l'unica possibilità di una pace che non sia pacificazione è dare vita e voce ai diritti sociali, come collante sociale ed etico. Dobbiamo tornare ai corpi intermedi. Siamo nell'età della disintermediazione e il monologo è l'aspetto problematico in questo momento storico. È accattivante e seducente, non c'è dubbio. Forse siamo anche attratti dal monologo, incamminandoci per una strada apparentemente sicura ma deresponsabilizzante che porta alla disintegrazione della comunità nella quale viviamo. C'è un abuso forte della disintermediazione. Se si costruiscono le condizioni sociali e politiche per fuoriuscire dallo stato attuale di una realtà pacificata e coatta, dando spazio alla riconsiderazione del ruolo reale dell'intermediazione allora tornerà, come direbbe Giorgio La Pira, forte, l'esigenza costruire ponti<sup>51</sup>. L'orizzonte da perseguire è quello di ricercare le vie per fuoriuscire dall'incantamento. I giuristi in particolare devono destarsi, disincantarsi per tornare sensibili alla pulsante fatticità dell'esperienza giuridica<sup>52</sup>. Le politiche culturali per una pace reale sono necessarie e hanno nel proprio alveo la recuperabilità dell'intermediazione dei diritti sociali attraverso il recupero dei grandi pensamenti che hanno governato la nostra vita personale e comune. Del resto, se non possediamo la pace interiore appare molto difficile perseguire la pace esteriore. E insieme al recupero della più alta socialità del diritto, la via maestra è e sarà la non violenza che «non è un metodo ma una concezione del mondo, una possibilità di costruire la relazione con il tempo e con gli altri rinunciando a ogni forma di violenza. Per far questo occorre partire da una libertà della coscienza. E essa che deve condurre, a qualsiasi prezzo personale, ad una analisi della condizione di ingiustizia del mondo che è la prima negazione della pace»<sup>53</sup>.

---

<sup>49</sup> Cfr., L. DI SANTO, *A New Challenge: The Fundamental Social Rights*, in «Democrazia e Diritti Sociali», 1/2018, pp.27-38.

<sup>50</sup> Cfr., L. DI SANTO, *Per un'Ermeneutica dei Diritti Sociali. I Quattro Pilastrini Famiglia Lavoro Partecipazione Salute*, Il Mulino, Bologna, 2020, pp.13-29.

<sup>51</sup> Cfr., G. LA PIRA, *Lettera a Paolo VI. Abbattere Muri, Costruire Ponti*, a cura di A. RICCARDI e A. D'ANGELO, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2015.

<sup>52</sup> Cfr., A. PUNZI, *Dialogica del Diritto. Studi per una Filosofia della Giurisprudenza*, Giappichelli, Torino, 2009, pp.21-33.

<sup>53</sup> S. TANZARELLA, *Il Coraggio di Tolstoj*, in L. TOLSTOJ, *Sulla Pazzia del Nostro Tempo e del Mezzo per Rinsavire*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2016, p.56.

# LA PACE IMPERFETTA: UNA TRAPPOLA PER I DIRITTI UMANI?

Prof. Dott.ssa. María Laura Picón

*Università Cattolica di Buenos Aires (UCA)*

## Riassunto

In questo articolo viene fatta una critica costruttiva al concetto di pace imperfetta (*PI*) sviluppato dal professore Francisco A. Muñoz. Intendiamo sottolineare le inesattezze di questo concetto giacché, accettare la *PI* a scapito di una pace perfettibile (*PP*) ci porterebbe a una frammentazione, al terreno post-metafisico, che implica pensare alla pace più come ad un evento che passa quello come uno stato di cui ci si può appropriare.

Sebbene uno dei più grandi e profondi critici della teoria di Muñoz sia il professore Francisco Jiménez Bautista, la nostra riflessione tenta mostrare che la pace – imperfetta o no – senza supporto metafisico, è un flagrante attacco ai diritti umani.

## Stato della questione

La pace imperfetta (*PI*) è un concetto sviluppato da Francisco Muñoz, un ricercatore e teorico spagnolo della pace. Secondo Muñoz, la pace non deve essere vista come un traguardo irraggiungibile di armonia completa e assenza totale di conflitto, ma come un processo dinamico e continuo che accetta e integra le imperfezioni e i conflitti come parte della realtà umana. La definizione di *PI* tracciata dalla mano di Muñoz, si definisce come:

quelle situazioni in cui otteniamo il massimo di tranquillità possibile secondo le condizioni sociali e personali di partenza. In questo senso potremmo raggruppare sotto questo nome tutte queste esperienze e spazi in cui sorgono conflitti (...), cioè in cui le persone e/o i gruppi umani scelgono di soddisfare i bisogni degli altri. Lo chiamiamo imperfetto perché, nonostante gestire pacificamente le controversie, si convive con i conflitti e alcune forme di violenza (2004:898)

La *PI* – in questo senso - riconosce che i conflitti e le tensioni possono sempre esistere, ma ciò che conta è come questi vengono gestiti e trasformati. Questo approc-

cio enfatizza l'importanza di lavorare costantemente per migliorare le condizioni di giustizia, uguaglianza e rispetto reciproco, accettando che la pace perfetta è un ideale difficile da realizzare pienamente. Invece di mirare a un'utopia irrealizzabile, la PI invita a costruire una società in cui le differenze e i conflitti possano essere affrontati in modo costruttivo.

Nel libro *Pax orbis. Complejidad y conflictualidad de la paz*, Muñoz e Molina aggiungono:

[...] Utilizzo il concetto di pace imperfetta per definire quegli spazi e quei momenti in cui si possono individuare azioni che creano pace, nonostante si trovino in contesti in cui esistono conflitti e violenza (2009, p. 47).

[...] intendiamo la pace imperfetta come una categoria di analisi che riconosce i conflitti in cui persone e/o gruppi umani hanno scelto di favorire lo sviluppo delle capacità degli altri, senza alcuna causa oltre il loro controllo lo ha impedito (2009, p. 47).<sup>1</sup>

Secondo Muñoz, grazie alla PI il concetto di pace è stato finalmente liberato dal peso dell'utopia e si distanzia dal grande progetto di pace perfetta, di regno di Dio secolarizzato, permettendo, infine, vivere, pensare e apprezzare la pace al di là delle grandi costruzioni. Viene pensata come a un evento che accade e non come uno stato di cui ci si può appropriare.

Aggiungere l'aggettivo imperfetto sarebbe simile all'uso dell'imperfetto in grammatica, che si riferisce al verbale aspetto che esprime un'azione in corso, o almeno, incompiuta, come una manifestazione di ciò di quello che Vattimo chiama il "carattere eventuale dell'essere".

## Ripensando la PI dall'orizzonte metafisico realista

In questi tempi liquidi, rivelare la verità ci pone in una posizione di rischio o di vulnerabilità, ma insistiamo a parlare della verità, poiché riteniamo che si tratti di obbligo sociale e, soprattutto, morale. È il prezzo da pagare per avere una bussola morale che ci mostra in ogni momento le azioni che dovremmo compiere. Smascherare il concetto di PI "che funziona come categoria egemonica in due centri particolarmente importanti in Spagna (Istituto di pace e conflitti dell'Università di Granada e nella Cattedra di Pace dell'Università Jaume I di Castellón, ecc.)" (Jimenez, 2021:10) è un obbligo per chi non si accontenta una giustizia imperfetta, diritti imperfetti e una difesa della persona umana che è ontologicamente imperfetta.

Certamente, quando tutto "lo solido si svanisce nell'aria" (Berman, 1997), il concetto di PI rappresenta un'idea attrattiva senza riferirsi al contenitore che la amalgama come un corpus e senza riferirsi al fondo filosofico (metafisico).

---

<sup>1</sup> Traduzione propria.

È vero che la PI elogia un processo senza fine che si manifesta sempre come pace locale, come “trama” della sua completa realizzazione, che la PI è la ricerca della pace su un “percorso” costante e che, a lungo termine, arriva solo temporaneamente ad una ‘soluzione’ definitiva. Ma l'accettazione senza analisi metafisico della proposta di Muñoz ci porta solo a soluzioni pragmatiche, senza mettere rigorosamente in discussione gli effetti.

Quando i promotori della PI affermano che la pace non è mai completamente raggiungibile in modo perfetto e che sempre saranno tensioni e sfide che dovranno essere gestite, hanno ragione rispetto del processo. Ma questo non significa rinunciare agli ideali elevati ed alla lotta per una trasformazione radicale della società. Farlo, potrebbe significare accontentarsi di miglioramenti incrementali e parziali, senza affrontare le cause profonde dei conflitti e delle ingiustizie. Un approccio di questo tipo potrebbe essere visto come una forma di compromesso che non riesce a sfidare adeguatamente le strutture di potere e le disuguaglianze sistemiche.

Se la PI, consiste in un processo continuo e dinamico- dialettico per momenti- e non di uno stato: come possiamo valutare e senza indicatori chiari e criteri di valutazione specifici, se si stanno facendo progressi significativi o se ci si sta semplicemente accontentando di situazioni subottimali?

Come si capisce un processo continuo fino un termine ultimo che si dichiara impossibile di accogliere l'idea di una pace ideale e perfetta come un obiettivo raggiungibile, sostenendo invece che la pace è sempre imperfetta e in evoluzione? Seguendo San Tommaso d' Aquino (anche di Maritain), la “metafisica della pace” si riduce a questo principio supremo: l'ordine degli agenti deve corrispondere all'ordine dei fini.

E giacché l'armonia (la pace) non è un punto irrevocabile di origine o di arrivo e ci sono molteplici e diverse visioni di questa pace processuale: come mantenere un equilibrio tra le diverse visioni di bene? E ancora: come è possibile mettersi d'accordo su un ideale di bene comune se non lo facciamo? Abbiamo un criterio esterno e oggettivo per stabilire solidamente un primato morale? Quale sarebbe?

Non si finisce, indefettibilmente, in un relativismo morale, dove qualsiasi circostanza potrebbe essere giustificata come *sufficientemente buona* riducendo la pressione ad affrontare e risolvere ingiustizie gravi o violazioni dei diritti umani?

Seguendo questa strada, non si corre il rischio della accettazione della violenza? Il fatto che la nozione di PI possa essere interpretata come una giustificazione per ammettere livelli di violenza o ingiustizia -l'idea di convivere con imperfezioni e conflitti- potrebbe portare ad una tolleranza passiva di situazioni inaccettabili o alla mancanza di sforzi sufficienti per eliminarle. Questo approccio post-metafisico non solo può indebolire l'impegno verso l'ideale di una pace completa e duratura. Tali idee diminuiscono l'aspirazione a raggiungere un mondo senza conflitti e violenze, riducendo così la motivazione per lavorare verso soluzioni più ambiziose e radicali.

In sintesi: la critica post-metafisica che fanno i promotori della PI ha il merito d'una proposta che tenta di evitare la definizione dogmatica, cioè l'irrigidimento delle idee nel terreno pragmatico, però dimenticando la debolezza metafisica che queste idee portano con sé. La prassi mai può esistere separata dei fondamenti.

## Riflessione finale

Il concetto di pace imperfetta può essere praticabile nella misura in cui affronta la categoria superiore che funge da riferimento e aspirazione. Cioè, se parliamo di pace perfezionabile, dovremmo almeno fare riferimento a dove sta andando nel suo percorso di perfezione. Per questo motivo il concetto di pace imperfetta si sovrappone nei suoi approcci a quello di pace positiva di Johan Galtung, soprattutto nell'enfasi che pone sul concetto di pace positiva come "processo". (Jimenez, p.19)<sup>2</sup>.

In 1984, Orwell definisce lo slogan del partito: "Guerra è pace, Libertà è schiavitù e l'ignoranza è forza" come buoni esempi di doppio pensiero. Sebbene contraddittori per definizione, sono entrambi accettati come corretti, contemporaneamente, dai cittadini dell'Oceania. Ciò significa che anche se l'Oceania è in un costante stato di guerra, le persone si comportano come se ci fosse pace; quindi, possono facilmente passare da un'emozione all'altra. È di questo che stiamo parlando quando parliamo di PI.

Trattasi di una semplificazione che non si rende conto di quell'essere umano che definisce come mutevole, complesso, contingente, storico però, che non è il *panta rei* di Eraclito.

La PI ha molto di Eraclito: la realtà è fugace e dialettica; la vita è un processo, un susseguirsi di equilibri conflittuale. *Panta rei*: tutto scorre, niente rimane uguale nel tempo; se c'è qualcosa di stabile e permanente nella realtà, è proprio il gioco incessante di un'opposizione tra diverse forze che muovono e trasformano ogni cosa.

La PI contiene abbastanza sofisticata: l'armonia non è un punto di arrivo, essendo incessantemente componibile. Se cerca un punto di equilibrio sempre più alto, allora armonia – diremmo pace – è temporaneo e contingente.

I teorici, i costruttori e i *pacemakers* non dovrebbero trascurare gli insegnamenti della filosofia realista e neotomista, al momento di mettersi al lavoro sul tema della pace.

Tommaso d'Aquino affermava che l'obiettivo finale della comunità internazionale è la pace, la quale viene definita antecedente o conseguenza del bene comune ad ogni comunità perfetta<sup>3</sup>. Il bene comune è la perfezione della vita sociale e politica che, nel suo contenuto essenziale, comprende quanto segue: a. Sufficienza materiale. B.

---

<sup>2</sup> Traduzione propria.

<sup>3</sup> Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 1

Ordine etico –legale. C. Ordine culturale – scientifico. D. ordine religioso. Seguire e garantire questi contenuti si traduce in pace interiore in ciascuno di essi: comunità perfette e le possibilità di pace tra di loro.

Uno dei grandi errori del nostro tempo è intendere la pace solo come risultato di una nozione legata alle relazioni con un altro. È qualcosa di molto di più profondo e, allo stesso tempo, più complesso.

La pace implica armonia e aggiunge qualcosa in più. Quindi, dove c'è pace, c'è concordia, ma non il contrario, se intendiamo la parola pace nel suo vero significato. La stessa concordia implica, è vero, una relazione con l'altro, nel senso che le volontà di più persone sono unite nello stesso consenso. (T. Aquino II-IIae.q.29c)

La pace viene dalla mano della giustizia perché elimina le occasioni di litigio e di tumulto. E non esiste pace senza verità.

Nella verità, la pace» — esprime la convinzione che, dove e quando l'uomo si lascia illuminare dallo splendore della verità, intraprende quasi naturalmente il cammino della pace. La Costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Ecumenico Vaticano II, chiusosi 60 anni fa, afferma che l'umanità non riuscirà a «costruire un mondo veramente più umano per tutti gli uomini su tutta la terra, se gli uomini non si volgeranno con animo rinnovato alla verità della pace». Ma quali significati intende richiamare l'espressione «verità della pace»? Per rispondere in modo adeguato a tale interrogativo, occorre tener ben presente che la pace non può essere ridotta a semplice assenza di conflitti armati, ma va compresa come «il frutto dell'ordine impresso nella società umana dal suo divino Fondatore», un ordine «che deve essere attuato dagli uomini assetati di una giustizia sempre più perfetta». Quale risultato di un ordine disegnato e voluto dall'amore di Dio, la pace possiede una sua intrinseca e invincibile verità e corrisponde «ad un anelito e ad una speranza che vivono in noi indistruttibili». (Benedetto XVI, 2006)

## Bibliografía

BENEDETTO XVI (2006) Messaggio per la celebrazione della XXXIX Giornata mondiale della pace. 1 Gennaio. *Nella verità la pace*. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20051213\\_xxxix-world-day-peace.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20051213_xxxix-world-day-peace.html)

Berman, M. (1997) *Todo lo sólido se desvanece en el aire : la experiencia de la modernidad* (9a. ed.). Siglo Veintiuno.

GALTUNG, J. (1985) *Sobre la paz*, Barcelona, Fontamara.

GALTUNG, J. e IKEDA, D. (2007) *Scegliere la pace*, Milano, Esperia.

JIMENEZ BAUTISTA, F. (2021) «Paz positiva versus Paz imperfecta: el poder de la verdad» en *Revista de Cultrua de Paz*. Ene- Dic. Vol. 5. 7-33.

MUÑOZ, F. A. (2004) «Paz Imperfecta», en *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, vol. II, Eirene.

MUÑOZ, F. A. y MOLINA RUEDA, B. (2009) «Pax Orbis, Una paz compleja e imperfecta», En MUÑOZ, FRANCISCO A. y MOLINA RUEDA, BEATRIZ (Eds.) *Pax Orbis. Una paz compleja y conflictiva de la paz*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 15-53.

TOMÁS DE AQUINO (1994) *Summa Theologiae*, BAC.





ETUDES



# DEMOCRAZIA E POLITICA IN SAN TOMMASO. RIFLESSIONI ATTUALI A MARGINE DEL 750° DALLA MORTE

Vito Donato Serritella

*Dicastero per i Testi Legislativi, Città del Vaticano*

## Introduzione

Nel 1956 il padre domenicano R. Spiazzi, illustre studioso di Tommaso d'Aquino, sosteneva che

“Il problema della lievitazione morale della democrazia è oggi quello più attuale e che quindi più urgentemente è doveroso affrontare. Se infatti è diffusa ovunque, nel mondo civile, la persuasione sulla bontà della democrazia come forma di organizzazione dello Stato e metodo di governo, ed essa è d'altronde un fatto storico, rispondente alle attuali richieste e possibilità dei popoli, dato il grado di sviluppo culturale e civico che è contrassegnato da una nuova rilevanza della persona umana, consapevole di sé, desiderosa di libertà, capace o almeno vogliosa di reggersi secondo le sue persuasioni intime, partecipe in misura mai conosciuta in passato ai beni della cultura e della civiltà”<sup>1</sup>

Nonostante l'alta prospettiva raggiunta, egli lamentava che “resta però da educare l'uomo alla vita democratica, sia perché questa venga caratterizzata dai valori positivi che l'uomo deve realizzare interiormente ed esprimere nella vita sociale, sia perché egli possa trovare nella democrazia uno strumento di perfezione personale, quale del resto deve essere ogni forma di organizzazione statale”<sup>2</sup>!

La crisi che investe le odierne democrazie costituzionali porta a conflitti, lotte e lacerazioni sempre più complesse e radicali difficilmente conciliabili con gli attuali strumenti degli ordinamenti statuali e delle procedure democratiche.

La necessità di pensare a forme di democrazia dialogico-relazionale, fondate su una corrispondente teoria della ragione dialogica, diventa quanto mai urgente, specialmente nelle contemporanee plurali contestualità sociali, culturali, politiche, istituzionali caratterizzate da conflitti sempre più insorgenti e da continue demonizza-

---

<sup>1</sup> R. SPIAZZI, *Democrazia e Ordine Morale Secondo la Mente di San Tommaso d'Aquino*, in «*Angelicum*», Vol. 33, No. 3, 1956, p. 287.

<sup>2</sup> *Ibidem.*

zioni dell'altro/altri<sup>3</sup>.

Anche Habermas, nel *Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa*, afferma che “questa tensione, che è insita nella definizione stessa dello Stato democratico di diritto, deve essere affrontata già nell’ambito delle decisioni politiche del singolo cittadino, perché il cittadino dello Stato, nonostante l’unione personale, non può identificarsi solo con sé stesso come cittadino della società”<sup>4</sup>.

Lo Stato democratico costituzionale garantisce a ogni cittadino in modo co-originario l’autonomia politica tanto quanto le pari libertà proprie di un soggetto di diritto privato. Le norme giuridiche che assicurano tali libertà, le cosiddette «leggi coercitive della libertà» di Kant, possono essere volute da tutti allo stesso modo solo se riflettono un equilibrio solidale tra interessi in conflitto. E questo equilibrio, a sua volta, può essere realizzato solo nella sfera pubblica attraverso i processi comuni di formazione dell’opinione e della volontà politica dell’elettorato”<sup>5</sup>.

La “sfera pubblica” in cui si svolge il dibattito democratico, nell’epoca contemporanea, non può che essere affidata ai mezzi di comunicazione di massa con le loro logiche – non ultima quella del profitto che fa regredire il cittadino a mero consumatore – che non sono certo esenti dal produrre effetti sulla qualità del dibattito. La lucidità con cui Habermas aveva visto questi problemi già nei primi anni Sessanta del Novecento, lo pone in una posizione privilegiata per commentare le distorsioni che la digitalizzazione, e i social in particolare, producono oggi in molteplici direzioni.

I nuovi media hanno un impatto distorto sulla comunicazione politica in quanto vengono a creare ristrette *enclave* di dibattito che impediscono una formazione più articolata del consenso secondo argomenti razionalmente motivati e condivisi. La natura dei social media è ripetitiva perché sono concepiti come vettori di persuasione per finalità commerciali; di più: gli algoritmi fanno una selezione dello spettro delle opinioni presenti in rete e veicolano all’utente soltanto quelle più vicine alle sue, trasformando gli orientamenti politici in semplici preferenze del consumatore<sup>6</sup>.

Come non ricordare l’analisi del filosofo del momento, Byung Chul-Han, descritte in *Infocrazia*:

“Chiamiamo regime dell’informazione quella forma di dominio nella quale l’informazione e la sua diffusione determinano in maniera decisiva, attraverso algoritmi e Intelligenza Artificiale, i processi sociali, economici e politici. Diversamente dal regime disciplinare, a essere sfruttati non sono corpi ed energie ma informazioni e dati. Decisivo per la conquista del potere non è il possesso dei mezzi di produzione, bensì l’accesso a

---

<sup>3</sup> Cfr., C. CALTAGIRONE, *Democrazia Dialogico-Relazionale. Il Contributo dei Filosofi Cattolici Italiani del Novecento*, Studium, Roma, 2024.

<sup>4</sup> J. HABERMAS, *Cittadini, Stato e Social Media. Un Attrito che Mette in Crisi la Rappresentanza*, in «Avvenire», 14 maggio 2024, p.21.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Cfr., D. G. BIANCHI, *Habermas e la Ricerca della Democrazia Reale*, in «Avvenire», 14 maggio 2024, p.21.

informazioni che vengono utilizzate ai fini della sorveglianza psicopolitica, del controllo e della previsione dei comportamenti”<sup>7</sup>.

Valga ancora per tutti, nell’analisi della società in cui viviamo, quanto ha detto l’antropologo M. Niola in una recente intervista:

“La nostra è una società in cui l’espansione orizzontale dei diritti crea una sorta di diritto di tutti su tutto, e ciascuno scambia i propri desideri per diritti. Questo fenomeno conduce al crollo. Niente è nocivo per le società come il superamento della soglia dell’entropia: le spinte centrifughe si moltiplicano e gli egoismi si moltiplicano e gli egoismi sono destinati a crescere. Tutto questo fa crescere la richiesta di religione, che è anche una richiesta di regole, una sorta di antidoto all’entropia disordinata che fa cadere tutte le impalcature che danno ordine alla società. Nessuna società può esistere senza ordine e senza un potere. Questo non è autoritarismo: è realismo”<sup>8</sup>.

## I. La fonte di ispirazione cristiana

Dopo i 700 anni dalla sua canonizzazione, a 750 anni dalla sua morte, vorrei in questo saggio sottolineare alcune note del pensiero politico dell’Aquinata per riflettere sulla sfida democratica dell’oggi.

Il primato e l’universalità dei valori dello spirito riceveranno dal Cristianesimo la più alta e solenne consacrazione storica:

“l’affermazione della trascendenza dei traguardi definitivi dell’umanità non significò assoluto ripudio della storia e cieco disinteresse per il mondo, in cui l’uomo plasma il suo eterno destino. Il cristianesimo, che del mondo e nel mondo condanna solo la volontaria irrazionalità del male, pur riconoscendo che il mondo ne è radicalmente affetto, ha senso solo in quanto aspira a modificare la realtà storica ed umana”<sup>9</sup>.

La massima evangelica del *dare a Cesare quel che è di Cesare e dare a Dio quel che è di Dio* di Mt 22,21-22 non esprime, ad avviso del Petruzzellis, un dualismo che escluda ogni interferenza tra le due sfere di diritti e di doveri ed abbandoni a sé stessa la sfera mondana o politica, purché siano salvi i diritti di Dio in una sfera astrattamente trascendente<sup>10</sup>; il suo senso invece è più vasto. La delimitazione delle due sfere ha dato materia a controversie di carattere pratico più che dottrinale: “attraverso il velo della parabola il suo significato traspare chiaramente e fissa l’at-

---

<sup>7</sup> BYUNG-CHUL HAN, *Infocrazia. Le Nostre Vite Manipolate dalla Rete*, Einaudi, Torino, 2024.

<sup>8</sup> M. NIOLA, *C’è Domanda di Senso di Sacro, ma Questa Chiesa-Ong non Offre più Risposte*, in «La Verità», 13 maggio 2024, p.7.

<sup>9</sup> Cit. N. PETRUZZELLIS, *Lineamenti di Filosofia Politica*, vol. I, Libreria Scientifica Editore, Napoli, 1966, p.77.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

teggimento del cristianesimo di fronte ad uno dei problemi più importanti della politica”<sup>11</sup>.

Il cristianesimo proclama l'origine divina e quindi la liceità e la necessità *dell'autorità e del potere* (che ovviamente non è da confondersi con la violenza): anche il potere male esercitato rientra sì nella misteriosa economia del piano provvidenziale dell'universo, dato che la Provvidenza permette il male per trarne un bene che spesso sfugge agli occhi della mente dell'uomo, tuttavia anche in questo piano, diversamente dall'impostazione dialettica dell'idealismo hegeliano, “il male resta male e il bene, bene”<sup>12</sup>.

L'autorità o *potestas*, quali che siano i modi contingenti in cui si possa esercitare e le persone che ne siano investite, assicura la serenità e l'ordine e consente che lo spirito umano si volga sicuramente a più alte mete, o con Capograssi “verso fini più profondi”<sup>13</sup>.

La metafora paolina del corpo mistico può essere estesa di significato anche all'organismo sociale e politico. Il Nuovo Testamento ovviamente non contiene un trattato di filosofia o un manuale di politica, ma indica il nuovo senso della vita e dei valori che la informano e che rendono la vita degna di essere vissuta; tale senso rifluisce però anche nel pensiero filosofico politico conferendogli una nuova vitalità e una nuova immensa potenzialità di sviluppo<sup>14</sup>.

Il cristianesimo apre alla politica sconosciuti orizzonti con l'affermazione del valore dei diritti della persona umana, in cui risplende l'immagine di Dio e si attua una vita destinata a trascendersi nell'eternità. La fede cristiana, scoprendo le più alte ragioni della dignità umana e dando all'uomo una più profonda coscienza di sé, pone un suggello definitivo alla condanna del dominio dispotico dell'uomo sull'uomo. Lo Stato non si oppone al cristianesimo<sup>15</sup>, ma il cristianesimo si oppone allo Stato-dio, alla statolatria e cioè allo stato assoluto e totalitario “che presuma di riassumere in sé tutti i valori e disporre non solo della vita, ma della coscienza dei cittadini. In tal caso, non è il cristiano che si rifiuta di dare a Cesare quel che è di Cesare, ma Cesare che chiede al cristiano quel che è di Dio”<sup>16</sup>.

Dovunque sorga e in qualunque forma appaia, lo Stato che subordina i valori dello spirito a quelli politici contingenti è una riviviscenza di paganesimo,

---

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> G. CAPOGRASSI, *Opere*, vol. VI, cit., p.117.

<sup>14</sup> Cfr., N. PETRUZZELLIS, *Lineamenti di Filosofia Politica*, cit., p.80.

<sup>15</sup> È per questo motivo che Tommaso chiama la scienza politica la più pratica e, al tempo stesso, la più fondamentale e architettonica delle scienze, in quanto tende alla realizzazione del bene comune nella società. Lo Stato diventa un'esigenza dell'ordine morale, in quanto il suo potere si fonda sulla norma morale oggettiva, esistente nella relazione umana verso sé medesima, il prossimo e Dio. Per tali ragioni allo Stato spetta l'obbligo di custodire la giustizia legislativa e giurisdizionale, di favorire il benessere della collettività per il tramite della giustizia che i greci la consideravano la più alta, perché regolava i rapporti sociali e assicurava l'armonia della comunità politica.

<sup>16</sup> Cfr., N. PETRUZZELLIS, *Lineamenti di Filosofia Politica*, vol. I, cit., p.81.

il quale ha nel *Leviatano* la più tipica espressione. Mentre possiamo concordare con chi sostiene che le persecuzioni furono anche un errore politico perché si diressero contro l'unica forza vitale, il giovane cristianesimo, che il decrepito impero romano pensò di eliminare, contravvenendo tra l'altro alle migliori tradizioni giuridiche di Roma, i martiri del cristianesimo furono anche i primi grandi martiri della libertà di pensiero e di coscienza (senza voler dimenticare i martiri moderni come Giordano Bruno). San Tommaso riprende le tesi fondamentali della politica di Aristotele oltre che nella *Summa* anche nell'opuscolo *De regimine Principum*.

## II - L'essenza della politica

La politica è una scienza pratica e non speculativa e si occupa del bene dell'uomo come essere socievole e il compito di guidarlo verso l'acquisizione del più grande bene terreno. È una scienza<sup>17</sup> cosiddetta *architettonica* perché regge coordina e dà significato a tutte le altre scienze pratiche terrene. La politica secondo San Tommaso indica pure le vie della realizzazione, non solo l'enunciazione della nozione, degli elementi e delle qualità<sup>18</sup>.

Mentre Sant'Agostino è incline a credere che l'origine dello Stato non sia dovuta alla natura umana, bensì al peccato, San Tommaso riafferma l'origine naturale dello Stato che trae origine dalla natura socievole dell'uomo e dai limiti del singolo individuo; un passaggio di Tommaso anticipa di molti secoli le analisi di Arnold Gehlen: l'uomo non è stato provvisto per nulla di tutti quegli aiuti dalla natura, la quale in cambio lo ha fornito della ragione per procacciarsi quello che gli serve con l'opera delle sue mani, tuttavia un uomo solo non riuscirebbe a sopravvivere e quindi sente il bisogno di convivere con gli altri<sup>19</sup>.

Dalla natura e dal bisogno nasce quindi quell'associazione di persone che chiamiamo *Stato* che per Tommaso è una *società perfetta* quasi come la Chiesa (che è più perfetta), mentre la famiglia ad esempio è una società imperfetta, e questa perfezione sta nella capacità o nell'essere in grado di provvedere a tutti i bisogni dei suoi membri.

---

<sup>17</sup> Sul concetto di scienza in Tommaso, vedasi nella *Summa Contra Gentiles* quando afferma: «diverso è l'aspetto (*ratio*) con cui sono considerate le cose dalla filosofia umana e dalla sacra dottrina (teologia). La filosofia le considera come tali (cioè come enti naturali) e perciò si danno diverse parti della filosofia secondo i diversi generi delle cose. Invece la fede non le considera come tali, per es. il fuoco come fuoco, ma in quanto esso (fuoco) rappresenta per es. l'altezza divina, e in qualche modo ha un rapporto con Dio stesso. E per questo fa altre considerazioni il filosofo e altre il fedele intorno alle creature. Il filosofo studia quello che conviene ad esse secondo la loro natura, come nel fuoco (studia) l'andare in alto, mentre il teologo studia nelle creature soltanto quello che loro conviene per rapporto a Dio, come l'essere create da Dio, l'essere a lui soggette e simili aspetti (II, c. 4).

<sup>18</sup> Cfr., TOMMASO D'AQUINO, *In Libros Politicorum Expositio, Proemio*, Marietti, Torino, 1820, p.7.

<sup>19</sup> Cfr., ivi, *De Regimine Principum*, 1.

Mentre i filosofi moderni della politica derivano l'autorità dallo Stato, San Tommaso pone l'autorità a fondamento dello Stato stesso.

Lo Stato è un ente positivo: «gli uomini perseguono il fine previsto per vie diverse e ne è prova la differenza delle propensioni e delle azioni: ecco perché l'uomo necessita di qualcuno che lo guidi verso il fine»<sup>20</sup>. Ciò che svolge concretamente il ruolo di guida per l'uomo sono le norme e le leggi e grazie ad esse chi governa cerca di condurre i cittadini al raggiungimento del bene comune (finalità anche pedagogica della politica).

L'ordine giuridico non può presumere di regolare tutta la sfera dell'attività umana e tantomeno l'intima vita della coscienza<sup>21</sup>. La legge regola o dà la misura del diritto e degli atti umani, ma la misura deve essere omogenea e proporzionata a ciò che è misurato: *diversa enim diversis mesurantur*<sup>22</sup>; perciò le leggi devono corrispondere alla condizione degli uomini per i quali sono fatte.

La legge umana è, infatti, scritta per una moltitudine di persone tutt'altro che perfette in virtù: «perciò la legge umana non proibisce ogni specie di vizio, da cui virtuosi si astengono, ma solo i più gravi, da cui è possibile che si astenga la maggior parte del popolo, e specialmente quelli che recano nocimento agli altri e che renderebbero impossibile la società umana»<sup>23</sup>. Il diritto positivo, dunque, deve lasciare inviolata una zona della vita privata e della coscienza, dove devono operare fattori squisitamente interiori al fine di non imporre con la forza e con la coazione ciò che deve essere conquistato dalla libertà morale. Lì dove il diritto si ritrae per non togliere all'azione il merito che le spetta e che viene solo dall'intima libertà dell'individuo, subentrano la morale, la religione e l'educazione che sono le risorse e le fonti della democrazia. Ovvero, per dirla con Böckenförde, quei «presupposti che lo Stato da solo non può darsi».

Le leggi umane o positive non fanno che definire e precisare il contenuto della legge naturale o traendo delle conclusioni particolari dai principi generali o determinando ciò che legge naturale presenta in modo solo generico. Fine della legge e quindi della politica è il conseguimento del bene comune, ossia il bene di tutti, il *bonum vivere* della comunità, e non l'interesse particolare di ciascun individuo<sup>24</sup>. Le esigenze fondamentali dello Stato in quanto corpo sociale sono il buon governo e la retta amministrazione.

---

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> «*Legibus astringuntur rectores politici, nec ultra possunt procedere in prosecutione iustitiae, quod de regibus et aliis monarchis principibus non convenit, quia in ipsorum pectore sunt leges reconditae, prout casus occurrunt, et pro lege habetur quod principi placet; sed de rectoribus politicis non sic reperitur, quia non audebant aliquam facere novitatem, praeter legem conscriptam*». TOMMASO D'AQUINO, *In Libros Politicorum Expositio, De Regimine Principum* IV, 1, p. 66b.

<sup>22</sup> Cfr., N. PETRUZZELLIS, *Lineamenti di Filosofia Politica*, vol. I, cit., p.98.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> B. MONDIN, *Etica e Politica*, ESD, Bologna, 2000, p.181.

Nel *De regimine* Tommaso opta preferenzialmente per il regime monarchico, mentre nella *Summa teologica* si orienta verso un regime misto in cui stanno i valori positivi delle tre forme classiche di governo aristotelico: monarchia aristocrazia e democrazia. Tuttavia nel *De regimine* Tommaso si affretta a precisare che la monarchia come governo ottimale deve essere organizzata in modo da togliere al principe le occasioni di trasformarsi in tiranno.

C'è un elemento comune, un carattere superiore che realizza una forte salda unità: “la virtù del sovrano, ossia di colui che ha la suprema autorità, comunque sia chiamata la sua carica, e dei maggiorenti, nonché del popolo, che li elegge”<sup>25</sup>.

Sta qui l'originalità di San Tommaso, tra le altre cose, laddove per Aristotele la virtù è il requisito di chi governa, per l'Aquinata viene esigita anche nei governati. Le due virtù essenziali tipicamente politiche sono la prudenza o la saggezza: la prudenza è necessaria la vita umana e vivere bene consiste nel bene operare, ma l'operare bene non dipende soltanto da ciò che si fa, ma dal *come si fa* ossia operare secondo una retta opzione e non semplicemente per impulso o passione, richiedendosi il fine lecito o doveroso e i mezzi convenienti al suo raggiungimento.

Mentre l'ubbidienza richiesta al cittadino, anche in questo si vede la modernità di San Tommaso, deve essere una *ubbidienza intelligente* e non cieca e assoluta perché trova i suoi limiti nelle fondamentali libertà umane<sup>26</sup>. Raramente i diritti della libertà sono stati così armonicamente contemplati con quelli dell'autorità: le pagine nelle quali San Tommaso stigmatizza il tiranno e la tirannide sono degne di essere poste accanto a quelle di Platone e Aristotele. Esiste tuttavia anche una tirannia dei pochi e dei molti, oligarchia plutocrazia e olocrazia! Il popolo cioè può diventare come un solo tiranno in una concezione populista.

### III - Nozioni pratiche

Nella concezione tomista, i diritti e doveri dei governanti e dei governati, dei ricchi e dei poveri, della Chiesa e dello Stato si equilibrano in una perfetta armonia: ai reggitori spetta il dovere di governare non per il proprio personale vantaggio o per il miraggio di una falsa gloria, ma per il bene comune che conferisce a chi la svolge il diritto di essere ubbidito mentre al popolo spetta il dovere di ubbidire intelligentemente in modo che questo obbedienza sia collaborazione e non piatto conformismo. Spetta anche il diritto e il dovere di non obbedire agli ordini iniqui e alle leggi ingiuste che usurpano i diritti della coscienza e di Dio, laddove una legge ingiusta non è legge ma corruzione della legge. Neppure il popolo è sempre immune da responsabilità quando è affetto dalla tirannide. La stessa proprietà privata non è fatta

---

<sup>25</sup> N. PETRUZZELLIS, *Lineamenti di Filosofia Politica*, vol. I, cit., p.99.

<sup>26</sup> Cfr. ivi, p.101.

per il godimento egoistico e per l'uso monopolistico argomento scottante di attualità se pensiamo al GAFAM<sup>27</sup>.

Un governo è buono se pensa al bene comune. Infatti, “quando si tratta di una società di uomini liberi, se colui che la governa la ordina al bene comune di tutti, avremo un governo retto e giusto, qual si addice a uomini liberi; al contrario se il governo è ordinato non al bene comune della società, ma agli interessi privati di colui che la comanda, si attuerà un regime ingiusto e corrotto”<sup>28</sup>. Infatti, il buon governo si realizza in tre modi:

1. procurando che tutto il popolo conduca una vita buona vale a dire agisca secondo virtù e la virtù e ciò per cui si vive bene. Potremmo dire che in termini moderni il bene comune si realizza innanzitutto se lo Stato fa educazione e formazione per i suoi cittadini: “il sovrano deve scoraggiare dal male e incoraggiare l'agire virtuoso dei suoi sudditi” ricorrendo a castighi e premi; nell'uomo c'è la disposizione alla virtù ma perché questa venga attuata è necessaria la presenza delle leggi positive. Se la derivazione essenziale necessaria dalla legge naturale, come le conclusioni dai principi, allora la legge umana è rivestita di un più alto grado di obbligatorietà in quanto anche un dovere morale assoluto, mentre se si tratta di una particolare determinazione della legge naturale stessa essa i caratteri della contingenza e la sua validità e relativa a un determinato e particolare diritto positivo<sup>29</sup>;
2. salvaguardando la pace: se si è travagliati dalle lotte non si ha la possibilità di vivere bene e quindi di pensare alla sicurezza: “incombe sul sovrano l'obbligo di garantire la sicurezza dei sudditi contro i nemici; annulla infatti gioverebbe evitare i pericoli che vengono dall'interno se non si fosse in grado di difendersi da quelli che vengono dal di fuori”. Lo Stato deve promuovere per tutti i cittadini, quale che sia il loro genere di vita, la pace, la sicurezza interna ed esterna, la conservazione o l'incremento di quel complesso di beni, che servono alla felicità imperfetta di questo mondo onde liberamente si possa attendere ai fini spirituali più alti. Lo Stato non è e non ha un valore assoluto, ma strumentale. Esso assicura la pacifica convivenza dei cittadini e stabilisce un ordine, che non coincide senz'altro con l'ordine etico, benché idealmente lo presupponga e praticamente contribuisca alla sua realizzazione. Anche Giuseppe Capograssi si accorge che “una società nella quale ci sia un uomo che non è sicuro del domani, che non ha le condizioni di vivere una vita umana, che è soffocato, nella sua umanità, nella capacità di svolgere la

---

<sup>27</sup> Google, Apple, Facebook, Amazon, Microsoft.

<sup>28</sup> B. MONDIN, *Etica e Politica*, ESD, Bologna, 2000, p.182-183.

<sup>29</sup> N. PETRUZZELLIS, *Lineamenti di Filosofia Politica*, vol. I, cit., p.96.

sua umanità, dalla miseria, non è una società umana”<sup>30</sup>. Inoltre, “sono due aspirazioni radicali che proprio in questo trovano la loro convergenza: vanno tutti e due alla radice, vanno tutte e due all’individuo: salvare l’individuo dalla violenza e dall’indifferenza degli altri e della società”<sup>31</sup>;

3. garantendo a tutti la quantità sufficiente di beni materiali il cui uso è indispensabile per l’azione virtuosa. È il problema di sempre della produzione e della distribuzione dei beni.

La dottrina tomistica rappresenta una fase culminante nell’elaborazione storica e scientifica della concezione cristiana dello Stato della politica. Concepita come un sapere autonomo, la politica di San Tommaso nei suoi principi fondamentali: la società civile, il bene comune, l’autorità, la legge umana, le virtù del sovrano e del cittadino, conserverà intatto il suo valore anche dopo la fine della cristianità medievale per cui era stata concepita.

Della crisi della democrazia aveva parlato anche J. Maritain nell’opuscolo «Cristianesimo e democrazia». La tesi di fondo è che non ci può essere un’autentica democrazia se non ci si riconosce nella persona umana, creatura di Dio.

Un regime democratico non può sopravvivere senza una giustificazione filosofica e senza una ispirazione evangelica, perché una politica umanistica presuppone l’esistenza dei diritti della persona umana e la conoscenza della miseria e della grandezza dell’umanità<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> G. CAPOGRASSI, *Opere*, vol. VI, cit., p.117.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> «Riguardo al buon ordinamento dei governanti, in una città o in una nazione, si devono tener presenti due cose. La prima è che tutti in qualche modo partecipino al governo: così, infatti, si conserva la pace nel popolo, e tutti si sentono impegnati ad amare e a difendere tale ordinamento, come nota Aristotele. La seconda deriva dalla particolare specie di regime o di governo. Ora, come insegna il Filosofo, esistono diverse specie di governo, ma le migliori sono: la monarchia, in cui si ha il dominio di uno solo, onestamente esercitato; e l’aristocrazia, cioè il dominio degli ottimati, in cui si ha l’onesto governo di pochi. Perciò il miglior ordinamento di governo si trova in quella città o in quel regno in cui uno solo presiede su tutti nell’onestà, mentre sotto di lui presiedono altri uomini eminenti nella virtù; e tuttavia il governo impegna tutti, sia perché tutti possono essere eletti, sia perché tutti possono eleggere. E questa è la migliore forma di governo politico, poiché in essa si integrano la monarchia, in quanto c’è la presidenza di un solo, l’aristocrazia, in quanto molti uomini eminenti in virtù vi comandano, e la democrazia, cioè il potere popolare, in quanto tra il popolo stesso si possono scegliere i principi, e al popolo spetta la loro elezione. – E questo fu il regime istituito dalla legge divina. Infatti Mosè e i suoi successori governavano il popolo quasi presiedendo da soli su tutti, il che equivale a una specie di monarchia. Però venivano eletti secondo il merito della virtù settantadue anziani: Infatti in Deuteronomio è detto: allora presi i capi delle vostre tribù, uomini saggi e stimati, e li stabilii sopra di voi. E questo era proprio di un regime aristocratico. Apparteneva invece a un regime democratico il fatto che venissero scelti di mezzo a tutto il popolo, infatti è detto in Es: Sceglierai di fra tutto il popolo uomini saggi ...; e il fatto che li eleggesse il popolo: sceglietevi nelle vostre tribù uomini saggi ... Perciò è evidente che l’ordinamento riguardo ai principi istituito dalla legge era il migliore» (SAN TOMMASO, S. Th. I-II, q. 105, a. 1).

La democrazia esige iniziativa e responsabilità, rifiuta lo Stato «sovrano» e richiede la partecipazione del popolo, vuole il suffragio universale, l'uguaglianza giuridica, la sicurezza economica, la pace internazionale per permettere alla persona umana di realizzarsi compiutamente nella storia ed oltre la storia: "la filosofia democratica dell'uomo e della società confida nelle risorse e nella vocazione della natura umana... essa punta sulla giustizia e sulla generosità"<sup>33</sup>. La democrazia ha bisogno "del lievito evangelico" per realizzarsi e per sussistere, per cui si può sostenere che "l'essenza della democrazia è evangelica"<sup>34</sup>.

Bastano queste poche indicazioni per vedere l'abissale differenza da un filosofo contemporaneo che invece sostiene che la democrazia si fonda su una *res mixta* tra "individualismo etico (una testa, un voto), e l'idea del pluralismo"<sup>35</sup>:

- l'individualismo richiede che le scelte collettive siano rispondenti alle scelte individuali e che ciascuno conti per uno, non più di uno, non meno di uno;
- il pluralismo richiede che la mappa della società sia attraversata da confini fra arene o sfere sociali differenti (chiese, mercati, università, ecc.) e che quella politica sia una sfera molto importante, ma dotata di propri confini come le altre. Il pluralismo è, ad avviso di S. Veca la precondizione o il presupposto dei regimi e dei processi democratici e non solo, come si usa dire, il suo esito.

Anche se diverso è il piano assiologico, lo stesso autore solleva il problema della responsabilità della democrazia: "noi dovremmo essere, a maggior ragione, meno soddisfatti del funzionamento delle nostre democrazie sia come cittadini di Stati-nazione sia come cittadini del mondo o coinquilini del pianeta. Dobbiamo essere più esigenti"<sup>36</sup>.

Tuttavia, già Luigi Sturzo in *Politica e morale* sosteneva esserci tre cause della suddetta crisi<sup>37</sup>.

Analizzando questa prospettiva, sembra trovarsi una risposta e una ripresa di quanto affermato prima sul nucleo del pensiero politico di san Tommaso: "l'aspetto sociale e politico della crisi della democrazia" è solo una parte; occorre guardare in profondità il carattere morale della crisi: "per crisi morale della democrazia intendiamo la crisi dell'autorità, la crisi dell'unità dello spirito collettivo, la crisi di una finalità che trascenda le istituzioni politico-sociali"<sup>38</sup>.

---

<sup>33</sup> J. MARITAIN, *Cristianesimo e democrazia*, Vita e Pensiero, Milano - 1977, p.57.

<sup>34</sup> *Ivi*, p.51.

<sup>35</sup> Cfr. S. VECA, *Etica e Politica. I Dilemmi del Pluralismo: Democrazia Reale e Democrazia Possibile*, Edizioni Società Aperta, Troina, 2021, p.108.

<sup>36</sup> *Ivi*, p.107.

<sup>37</sup> Il sacerdote di Caltagirone denunciava profeticamente le tre male bestie della democrazia: statalismo, partitocrazia e sistema delle tangenti.

<sup>38</sup> L. STURZO, *Politica e Morale*, Ed Castelvecchi, Roma, 2021, p.49.

Continua ancora Sturzo: “se nel concreto la democrazia non ha dato i risultati sperati dai pensatori, moralisti e legislatori, ciò si deve non al fallimento della concezione organica dei limiti del potere, ma alla sua difettosa attuazione, alla mancanza di sufficiente educazione popolare, al sistema individualistico messo alla base. Quanto più si riducono i limiti organici del potere, tanto più si attenuano gli effetti suindicati... e così si ricade nel potere assoluto più o meno tirannico”<sup>39</sup>.

## Conclusioni

Concludendo, si può sottolineare la linfa evangelica della democrazia nel “piccolo versetto della fame e sete (della giustizia)” che è, con le parole di Capograssi, “tutta la vita della storia”<sup>40</sup>.

Il problema del suo tempo «dopo la catastrofe», era, oggi come allora “di salvare questo povero germe di giustizia. Contro di essa c’è il duplice errore, di risolvere tutti in organizzazioni esteriori, e peggio di continuare nell’aspra metodica della violenza... accanto al germe della giustizia c’è sempre terribilmente vivo e immanente il germe della catastrofe”<sup>41</sup>.

Da chi dipende che quel germe si svolga e questo si spenga? È tutto il mistero della storia: dipende da Dio e dalla libertà dell’uomo.

La democrazia prima che essere un metodo elettorale o una organizzazione di partiti è un *esprit*:

“per noi – diceva Sturzo – è libertà attuata nella vita sociale come correlativo all’autorità, un’autorità cui l’intero popolo partecipa, a seconda delle proprie capacità e posizioni, cooperando insieme al bene comune”<sup>42</sup>. La democrazia è un sistema politico e sociale organizzato su una base di libertà per il bene di tutti, come lo interpreta la Dottrina Sociale della Chiesa? Se così non fosse, vedremmo trasformate in diritti le pretese soggettive, ossia tutto ciò che si chiede sarebbe considerato un diritto dell’individuo e la dignità, secondo questa concezione, starebbe “nella libertà di realizzare se stessi secondo un progetto qualsiasi”<sup>43</sup>.

San Tommaso, nostra guida, per credenti e non, circa la vita pubblica si basava su due concetti fondamentali, cioè, sull’idea della comunità applicata alla città e sul concetto di bene comune, che è il fine dell’azione politica. Il bene comune nel pen-

---

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> G. CAPOGRASSI, *Il Diritto Dopo la Catastrofe*, in «Jus», 1950 /2, p.118.

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> L. STURZO, *La Comunità Internazionale e il Diritto di Guerra*, Universale Laterza, Milano, 1992, p.93.

<sup>43</sup> D. CASTELLANO, *Del Diritto e della Legge. Oltre la Legalità della Modernità e il Diritto come «Pre-tesa» della Postmodernità*, ESI, Napoli, 2019, p.174.

siero dell'Aquinate è un bene che fa riferimento ad ogni uomo e a tutto l'uomo, cioè alla sua dimensione corporale e spirituale e sociale nello stesso tempo. In questo l'uomo dotato di intelligenza e di libertà, cioè la persona, trova tutto il necessario per raggiungere la sua piena perfezione, o con linguaggio contemporaneo, la sua piena realizzazione.

# IL MONACO INQUIETO

Mario Zaninelli

Diocesi di Milano, Università Statale di Milano

*«Purtroppo molti credono che la vita contemplativa sia pura e semplice "clausura" e immaginano i monaci come piante di serra coltivate in una vita di preghiera gelosamente protetta e surriscaldata spiritualmente. Bisogna invece ricordare che la vita contemplativa è prima di tutto vita, e che la vita implica apertura, crescita, sviluppo. Rinchiudere il monaco contemplativo in una cerchia di orizzonti ristretti e di interessi esoterici significa condannarlo a una sterilità spirituale e intellettuale.»*

THOMAS MERTON, novembre 1965,  
da: *Diario di un testimone colpevole*, Garzanti.

Padre Louis Mary, conosciuto comunemente come Thomas Merton, uno dei più noti scrittori del '900, è sempre stato ricordato come, monaco, teologo, mistico, poeta, pacifista e uomo di spiritualità. Merton è sicuramente uno tra i maggiori uomini spirituali del nostro tempo. Ha saputo parlare a molti cuori attenti alla voce dello Spirito, esprimendo le proprie idee in modo onesto, schietto e sempre con il senso critico di colui che ama utilizzare in modo corretto e sapiente ciò che ha meditato, "ruminato" e contemplato nel coro della sua desiderata abbazia americana del Gethsemani nello stato del Kentucky. Ci piace considerarlo anche dal punto di vista del suo essere giornalista, fotografo, studioso di calligrafia orientale, ma, soprattutto, vogliamo qui di seguito offrirvi una lettura del suo essere uomo, educatore-insegnante, monaco, sacerdote. Un uomo che ha saputo dialogare con personaggi del suo tempo in riferimento a temi quale la pace, il dialogo ecumenico ed interreligioso, il razzismo, la condizione delle religiose soprattutto claustrali all'interno della Chiesa. Che ha promosso la partecipazione della donna alla vita liturgica e pastorale nella Chiesa del Concilio Vaticano II contestando il confinamento al quale era precedentemente costretta. Tra i personaggi con i quali ha avuto rapporti epistolari e di confronto spirituale-sociale-ideologico di cui abbiamo conoscenza ad oggi, possiamo ricordarne alcuni nei vari campi del sapere, della società e della spiritualità: Giovanni Battista Montini poi Papa Paolo VI, Papa Giovanni XXIII, lo scrittore Jacques Maritain e il poeta Giuseppe Ungaretti, l'artista

William Congdon, il XIV Dalai Lama Tenzin Gyatso, il “*Sindaco Santo di Firenze*” Giorgio La Pira, il monaco benedettino Jean Leclercq e...molti altri che ne hanno conosciuto e apprezzato la profondità di pensiero e condiviso alcune proposte costruttive all'interno del mondo della Chiesa Cattolica e non.

Thomas Merton nasce a Prades, nella Francia meridionale, vicino al confine con la Spagna da genitori artisti, acquarellisti, educati alla scuola parigina del noto pittore canadese Percyval Tudor-Hart. La madre, Ruth, americana e Owen, il padre, neozelandese si sposano a Londra nel 1914 trasferendosi subito dopo in Francia. Il 31 gennaio del 1915 nasce Thomas, chiamato affettuosamente in famiglia Tom e, nel novembre 1918 viene alla luce il fratello John Paul. L'educazione ai due figli viene impartita soprattutto in lingua francese ed entrambi i genitori sperano di far ritorno a Parigi a breve. Ma la Prima guerra mondiale e successivamente la morte della madre quando Thomas aveva solo sei anni, fanno sfumare il desiderio del ritorno. Dopo le scuole elementari a St Antonin ed un breve periodo al Liceo di Montauban in Francia, Tom frequenta la Ripley Court School e successivamente Oakham in Inghilterra, andando, in un secondo tempo, nel 1933 al Clare College presso la Cambridge University, dove gli viene consigliato di ritirarsi a causa di comportamenti accademici e morali poco chiari. Così si trasferisce definitivamente negli Stati Uniti, perché a Douglastone risiedevano i nonni materni. Si iscrive alla Columbia University e, con una tesi su William Blake, si laurea. Una vita attraversata da molti dolori, da diverse lingue e altrettante culture che segneranno nel profondo la vita del futuro monaco trappista. Ma, ciò che lo aspetta è senz'altro colmo di novità e di interessanti svolte nella vita che lo porteranno ad essere conosciuto come il “monaco inquieto”.

## Il centro dell'America

La laurea alla Columbia University (1939), fu per Merton un percorso non solo culturale ma, soprattutto, un camminare alla ricerca del suo “*significato umano spirituale*”, che si formò studiando le opere di William Blake, di Tommaso d'Aquino, Agostino, Dante, Etienne Gilson, Eckhart, Maritain. Le sintonie culturali coltivate con i professori: Mark Van Doren, Daniel Walsh e le amicizie con Robert Lax, Edward Rice, James Laughlin, Robert Giroux, lo aiutarono a far chiarezza nella propria vita spirituale, aprendogli il cuore e la mente al punto tale che nel 1938 si fece battezzare nella Chiesa di Corpus Christi in New York. Si stabilisce nella nuova casa di Perry Street a Greenwich Village in N.Y. e, nella vita di solitudine, inizia a maturare il desiderio di conoscere di più e più in profondità l'esperienza cristiana. Frequenta la Chiesa dei Francescani sempre nella Big Apple e nel 1940 accetta di insegnare presso il St. Bonaventure College nella parte nord dello Stato di New York. Da qui, in mezzo alle nevi del nord degli Stati Uniti, parte la ricerca spirituale di colui che diventerà

successivamente lo scrittore di spiritualità più letto negli Stati Uniti d'America degli anni '50 e '60.

La svolta avvenne durante la Settimana Santa del 1941. Seguendo il consiglio dell'amico Walsh, Merton si reca all'Abbazia del Gethsemani, dei monaci trappisti, nel Kentucky per un periodo di riflessione. È qui che, colpito dalla serietà e profondità della preghiera monastica esprime il desiderio interiore di diventare monaco, di dedicare la propria vita, nella preghiera, ai fratelli e sorelle dell'umanità perché riconosce la vita monastica come l'asse attorno al quale il mondo, con la sua umanità gira. È, a suo parere, *il centro dell'America* e da questo momento in poi, ha il desiderio di “*stracciare tutte le pagine del suo diario*” e di iniziare a “*raccontarsi*” (cfr, *Run to the mountain*, pag. 333). Merton, quale docente cessa di esistere e si riveste di quegli indumenti che, successivamente, diventeranno, l'abito monastico e l'approfondimento culturale e spirituale nella società del suo tempo.

## I diari di Merton: dal silenzio monastico al coraggio della verità

I primi anni di vita monastica sono un vero e proprio innamoramento di tutto ciò che compone ed è di struttura dell'esperienza trappista. Sono gli anni nei quali Merton diventa un punto di riferimento di vita spirituale negli Stati Uniti. I superiori gli chiedono di diventare maestro dei novizi ma, ad un certo punto della propria esistenza, il meccanismo interiore dell'osservanza della regola Benedettina e delle Costituzioni dell'Ordine, si rompe o, meglio, si inceppa e non cresce più l'approfondimento e il desiderio di una vita “*Santa*” come l'aveva immaginata quando decise di unirsi ai confratelli del Gethsemani. La percezione che cresce in Merton è quella di essere privo della giusta carica interiore per essere, come accadde nella storia dell'ordine stesso, tra coloro che attraverso la “giusta profezia”, alla quale tutti i cristiani sono chiamati, possano riaccendere i sensi della fede, ancorandosi alla vita ordinaria e, dal di dentro, provare a risanare le distorsioni della società e del vivere nella socialità che, in quegli anni, ritornavano a minacciare la tranquillità della terra. Così, con un articolo che segnò l'ingresso nella riflessione sui problemi della società di quel tempo: “*La radice della guerra è la paura*”, Thomas Merton si rende sempre più presente nella vita della Chiesa e della cristianità in generale. I Trappisti non pensavano che le tematiche e le linee di pensiero proposte da Merton in riferimento alla Guerra Fredda (indicativamente ottobre 1961 – ottobre 1962) fossero materia di riflessione, preghiera e profezia adatte ad un monaco e quindi gli impongono il silenzio. Merton non potrà più scrivere di tematiche sociali e, in obbedienza, accettò quanto impostogli dall'Abate Generale dell'Ordine dom Gabriel Sortais. Ma a difesa del suo lavoro a favore della pace e a difesa delle sue idee, Papa Giovanni XXIII, pubblicò la lettera enciclica *Pacem in Terris*, dove un occhio attento può scorgere molte intuizioni suggerite dal monaco americano al Pontefice.

Così venne sciolto l'obbligo del silenzio e Merton tornò a scrivere e ad aiutare coloro che, con la corrispondenza, continuavano a chiedere consigli su tutto ciò che potesse aiutare a “vivere” in quel momento di inquietudine generalizzata. È proprio nei *Diari* che si possono scorgere le pagine migliori del monaco trappista dove spinge sempre più il genere umano a liberarsi dai pregiudizi e dalle certezze che viziano il nostro pensiero su quelle idee fondamentali dell'umanità e muove tutti ad essere protagonisti guardando alla Verità evangelica, aprendosi alla conoscenza e alla cultura di altre tradizioni religiose del mondo.

## **Merton in pellegrinaggio: dal Concilio Vaticano II a Bangkok**

Il significato profondo del pellegrinaggio ha sempre affascinato Merton, non come un semplice andare da un posto all'altro in senso geografico ma un camminare continuamente nella propria vita interiore così da raggiungere luoghi spirituali sconosciuti al classico pensare religioso e armonizzarli con il proprio metabolismo del vivere umano. Nel 1965 ottiene di vivere in un eremo all'interno del perimetro dell'Abbazia del Gethsemani secondo le antiche tradizioni e consuetudini dell'ordine Trappista. In questo periodo vive anche una esperienza di innamoramento per una giovane infermiera che si prese cura di lui, durante un periodo di degenza ospedaliera a causa di una operazione alla schiena. Un periodo breve, intenso che probabilmente nacque quale compensazione di quegli affetti non pienamente vissuti nella sua gioventù. Il disordine affettivo, già avuto durante gli anni inglesi, si ripresenta sotto forma adulta ma viene superato con la consapevolezza del monaco, cioè di colui che vede e affronta gli accadimenti con la capacità di discernimento di una fede matura. Superato questo momento, Merton sente l'esigenza di evolvere le proprie idee sulla vocazione monastica in modo più concreto e articolato per sviluppare una nuova idea di comunità monastica contemplativa proiettata verso la modernità nello spirito Conciliare. Contesta la forma di vita che lui stesso sperimenta che è rivolta solo verso il passato senza un respiro profetico. Capisce che intorno al monachesimo il mondo stava cambiando e che guardava all'Est quale futuro possibile del dialogo ecumenico e interreligioso. Accetta l'invito e si reca a Bangkok, dove terrà una prolusione agli abati e abbadesse degli ordini che seguono la Regola Benedettina nell'Estremo Oriente sul tema: “*Marxismo e prospettive monastiche*”.

## **Con i piedi per terra stando ben dritti sulle proprie gambe**

Con questa frase, Merton il 10 dicembre del 1968, conclude il suo intervento a Bangkok e la sua vita terrena. Probabilmente non fulminato da un ventilatore difettoso come per anni ci è stato detto, ma finemente ucciso. Le idee e le proposte di

Merton hanno sempre inquietato molti teologi ma l'apertura del suo pensiero è da intendersi come una vocazione cristiana aperta non alla sopravvivenza ma alla profezia cercando di non essere troppo impegnati a “*salvare la propria pelle*” ma a diventare sempre più credibili Testimoni del Risorto.

# MULTILATERAL COOPERATION IN EXTERNAL DEBT FORGIVENESS AND RELIEF

Luca Errico

*Università degli Studi Internazionali di Roma (UNINT)*

It is a great pleasure to be at the Pontifical Universitas Gregoriana to talk about external debt, one major global challenge facing the international community. The Jubilee of Hope provides a timely and most powerful spur to bring back attention to the struggles of many low-income countries across the world confronting cycles of debt that stifle growth, trap generations in poverty, and hinder their ability to address pressing needs, from public health and social protection to climate change.

Addressing this challenge is not just a question of economic policy—it is a moral imperative. Countries cannot thrive, and indeed, the global economy cannot flourish, when some of its members are weighed down by insurmountable debt burdens.

I will argue that multilateral cooperation offers a most promising avenue to address the challenge of external debt effectively and responsibly.

## Framing the issues

At the core of debt forgiveness are low and lower-middle income countries (LLMICs) and their external debt—the total amount of money that a country owes to nonresident (foreign) creditors.<sup>1</sup>

Typically, high-income countries have well-established financial systems with deep, liquid markets, allowing them to rely on domestic debt to a great extent. Moreover, high-income countries issue debt in widely accepted currencies, notably the U.S. dollar, Euro, Sterling Pound, and Japanese Yen that are often their own.

These circumstances do not apply to most LLMICs that must resort to borrowing from foreign lenders in foreign currencies. This exposes them to foreign exchange risk, exacerbating their already more precarious macroeconomic conditions. Spe-

---

<sup>1</sup> According to World Bank classifications, low-income countries (LICs) are nations with a GNI per capita equal or less than U.S.\$1,335 in 2025. Middle-income countries (MICs) are nations with a GNI per capita ranging from U.S.\$ 1,336 to U.S.\$4,095 (lower-middle income) and from U.S.\$4,096 to U.S.\$ 13,205 (upper- middle income). These thresholds are updated on a regular basis.

cifically: (i) debt repayment in foreign currencies can strain a country's international (foreign exchange) reserves, thus weakening the first line of defense against economic crises. This is an especially serious risk for LLMICs that typically have modest international reserves; and (ii) debt servicing costs, especially when the borrowing country's domestic currency depreciates against the foreign currency of its external debt, crowd out domestic resources from critical public goods and services, such as healthcare, education, and infrastructure. This exacerbates poverty, increases income inequality, and hampers development especially in LLMICs where critical needs are greatest and fiscal balances are already negative in many cases.

Typically, the largest creditors of LLMICs are other sovereign states (bilateral debt), followed by international organizations (multilateral debt), and to a lesser extent foreign private lenders (commercial debt), including international banks, bondholders, and private financial institutions. Addressing external debt thus involves navigating the full range of complexities of the global financial system.

External debt forgiveness occurs when a foreign creditor cancels all or a portion of a borrower's debt that is no longer owed. External debt relief is a different and wider concept encompassing various modalities to make debt more manageable for borrowers without necessarily canceling it, including lowering interest rates, extending the repayment period, suspending debt service obligations, or restructuring other debt terms and conditions. Debt relief provides flexibility, enabling debtor countries to regain their footing, often preventing temporary liquidity difficulties from becoming structural solvency issues.

Both external debt forgiveness and relief are essential and complementary instruments to alleviate debt burdens on LLMICs. Both instruments should be used to their full potential to achieve intended outcomes based on debtor country circumstances.

When does a country's (external) debt become "difficult" to manage? Briefly, when the debt load becomes too large relative to a country's economic capacity, making it an increasingly harder task for the country to meet debt payment obligations without taking measures that unduly impact on its economy or citizens. Commonly used indicators include:

- High debt-to-GDP ratio: when a country's debt is significantly higher than its economic output.
- Excessive debt servicing costs: when a substantial portion of government revenues goes toward debt payments, crowding out resources for public goods and services.
- Chronic borrowing: when a country consistently takes on new debt just to pay off existing obligations, creating a dangerous cycle of dependency.

As external debt crises can have ripple effects on the international community, assessing a country's debt sustainability is of paramount importance. Considerable progress has been made on developing analytic tools to assess a country's capacity to

bear and manage debt sustainably. The state of the art includes: (i) the Debt Sustainability Analysis (DSA) developed by the IMF in 2002 to evaluate a country's debt sustainability under current and projected economic conditions, thus helping detect vulnerabilities in earnest and guiding policy adjustments to prevent crises; and (ii) the Debt Sustainability Framework (DSF), jointly developed by the IMF and the World Bank in 2005, to assess a country's ability to manage its debt over time.

Turning to the data, the dynamics and scale of the external debt of emerging and developing countries are cause for concern.<sup>2</sup> The total external debt of the 155 emerging and developing countries included in the IMF's World Economic Outlook database is projected to reach U.S.\$13.4 trillion, equivalent to 28.3% of their aggregate GDP, by end-2025—a nominal increase of 5.5% over the 2024 level of U.S.\$12.7 trillion (Chart 1).<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Developing countries is a broad term that refers to nations with lower level of industrialization, infrastructure, and generally quality of life than developed countries. These nations often face challenges in education, health care and income equality. LICs (nations with a GNI per capita equal or less than U.S.\$1,335) are a subset of developing countries, that is, all LICs are developing countries, but not all developing countries are LICs. Typically, LICs face severe economic constraints, limited access to resources, and high poverty rates. Emerging market economies (EMEs) are nations that are in a transition phase from developing to developed status. They typically exhibit rapid economic growth, industrialization and integration into the global economy (e.g., China, India, Brazil). However, EMEs still have significant inequality or lack fully developed institutions. Most EMEs are middle-income countries, but not all middle-income countries are “emerging economies” as some may not exhibit the same dynamism or global integration.

<sup>3</sup> The IMF World Economic Outlook database includes external debt data for 155 emerging and developing countries divided into five analytic groups.

EMERGING AND DEVELOPING ASIA: 30 COUNTRIES: Bangladesh, Bhutan, Brunei Darussalam, Cambodia, China, Fiji, India, Indonesia, Kiribati, Lao P.D.R., Malaysia, Maldives, Marshall Islands, Micronesia, Mongolia, Myanmar, Nauru, Nepal, Palau, Papua New Guinea, Philippines, Samoa, Solomon Islands, Sri Lanka, Thailand, Timor-Leste, Tonga, Tuvalu, Vanuatu, and Vietnam.

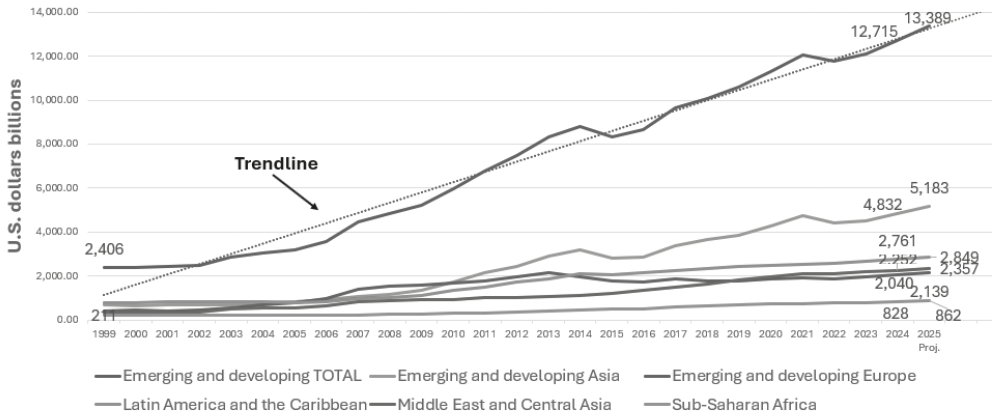
EMERGING AND DEVELOPING EUROPE: 15 COUNTRIES: Albania, Belarus, Bosnia and Herzegovina, Bulgaria, Hungary, Kosovo, Moldova, Montenegro, North Macedonia, Poland, Romania, Russia, Serbia, Türkiye, and Ukraine.

LATIN AMERICA AND THE CARIBBEAN: 33 COUNTRIES: Antigua and Barbuda, Argentina, Aruba, The Bahamas, Barbados, Belize, Bolivia, Colombia, Costa Rica, Dominica, Dominican Republic, Ecuador, El Salvador, Grenada, Guyana, Haiti, Honduras, Jamaica, Mexico, Nicaragua, Panama, Paraguay, St. Kitts and Nevis, St. Lucia, St. Vincent and the Grenadines, Suriname, Trinidad and Tobago, Uruguay, and Venezuela.

MIDDLE EAST AND CENTRAL ASIA: 32 COUNTRIES: Afghanistan, Algeria, Armenia, Azerbaijan, Bahrain, Djibouti, Egypt, Georgia, Iran, Iraq, Jordan, Kazakhstan, Kuwait, Kyrgyz Republic, Lebanon, Libya, Mauritania, Morocco, Oman, Pakistan, Qatar, Saudi Arabia, Somalia, Sudan, Syria, Tajikistan, Tunisia, Turkmenistan, UAE, Uzbekistan, West Bank and Gaza, and Yemen.

SUB-SAHARAN AFRICA: 45 COUNTRIES: Angola, Benin, Botswana, Burkina Faso, Burundi, Cabo Verde, Cameroon, Central African Republic, Chad, Comoros, Democratic Republic of Congo, Cote d'Ivoire, Equatorial Guinea, Eritrea, Eswatini, Ethiopia, Gabon, The Gambia, Ghana, Guinea, Guinea-Bissau, Kenya, Lesotho, Liberia, Madagascar, Malawi, Mali, Mauritius, Mozambique, Namibia, Niger, Nigeria, Rwanda, Sao Tome and Principe, Senegal, Seychelles, Sierra Leone, South Africa, South Sudan, Tanzania, Togo, Uganda, Zambia, and Zimbabwe.

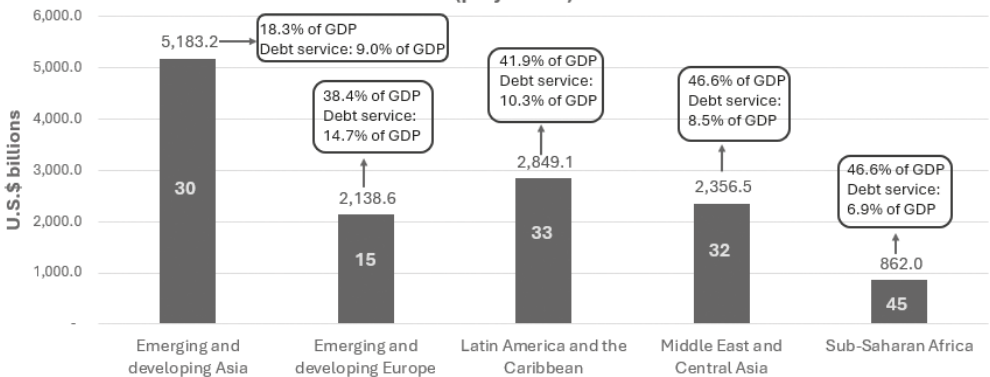
**Chart 1. Emerging and Developing Countries External Debt Total, 1999-2025**



Source: IMF World Economic Outlook Database, October 2024

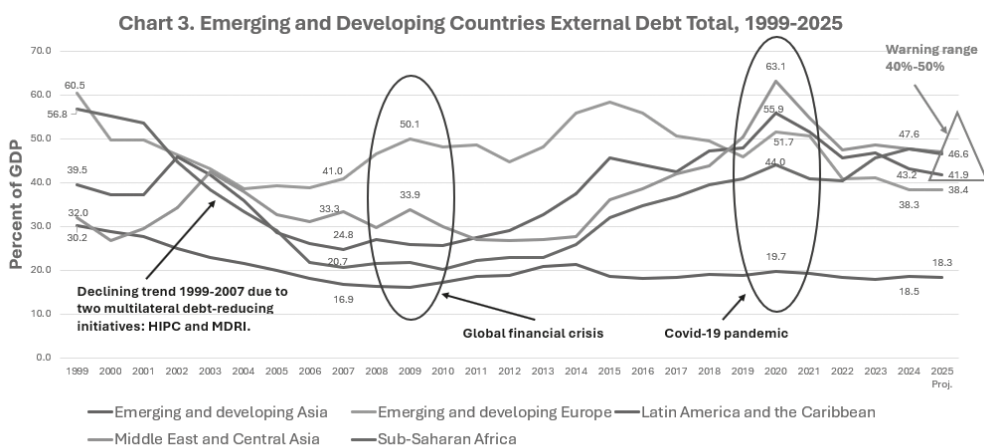
Of the projected 2025 total external debt of U.S.\$13.4 trillion, 30 emerging and developing Asian countries will owe U.S.\$5.2 trillion, equivalent to 18.3% of their aggregate GDP; 15 emerging and developing European countries U.S.\$ 2.1 trillion, equivalent to 38.4% of their aggregate GDP; 33 developing countries in Latin America and the Caribbean U.S.\$ 2.8 trillion, equivalent to 41.9% of their aggregate GDP; 32 developing countries in the Middle East and Central Asia U.S.\$ 2.4 trillion, equivalent to 46.6% of their aggregate GDP; and 45 developing countries in Sub-Saharan Africa U.S.\$ 0.9 trillion, equivalent to 46.6% of their aggregate GDP (Chart 2).

**Chart 2. Emerging and Developing Countries External Debt Total, end-2025 (projection)**



Source: IMF World Economic Outlook Database, October 2024

Taking a longer-term perspective, it is worth noting that external debt declined markedly over the period 1999-2007 as the result of two multilateral debt-reducing initiatives— the Heavily Indebted Poor Countries Initiative (HIPC) and the Multilateral Debt Relief Initiative (MDRI) that I will touch upon later on—benefiting especially low-income countries in Latin America and Sub-Saharan Africa. The downward trend was then reversed during the global financial crisis during 2008-2009 and accelerated upward in 2020 in the wake of the Covid-19 pandemic. Currently, the external debt-to-GDP ratios of the developing countries in Latin America and Caribbean, Middle East and Central Asia and Sub-Saharan Africa are back to the levels they had in the early 2000s and squarely in the warning range of 40%-50% of GDP (Chart 3).<sup>4</sup>

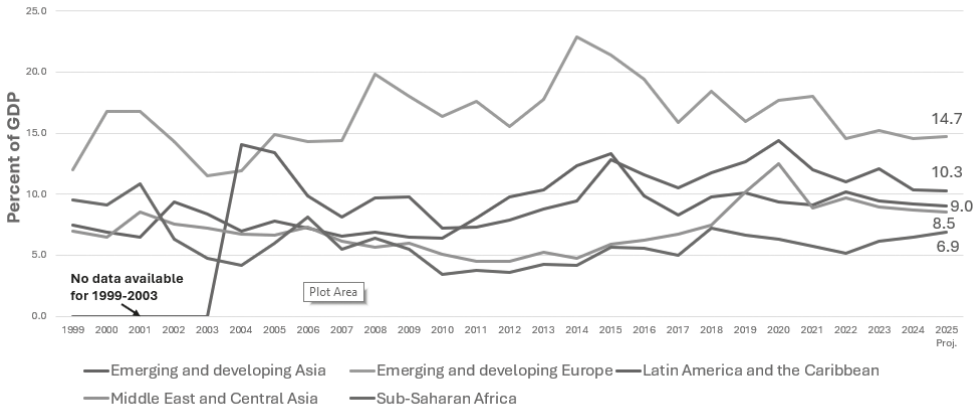


Source: IMF World Economic Outlook Database, October 2024

External debt service costs (interest and amortization) by end-2025 are projected to range from an average of U.S.\$ 125.5 billion, or 6.9% of their aggregate GDP, for the 45 Sub-Saharan African countries to an average of U.S.\$811.3 billion, or 14.7% of their aggregate GDP, for the 15 emerging and developing European countries (Chart 4).

<sup>4</sup> Typically, external debt-to-GDP warning ranges are estimated at 40-50% of GDP for developing countries and 60-70% of GDP for emerging economies.

Chart 4. Emerging and Developing Countries External Debt Service, 1999-2025



Source: IMF World Economic Outlook Database, October 2024

## The case for a multilateral approach

Against this backdrop, why a multilateral approach? The answer is simple: given the complexities and scale of external debt no one creditor nation or institution can tackle this challenge alone. Coordinated action by all the main actors is needed.

Active involvement of the Leaders of the Group of Twenty (G-20) provides high-level guidance and essential political support. Multilateral institutions, notably the IMF, World Bank, and the Regional Development Banks, bring together resources, expertise, and credibility. Additionally, experience shows that when creditor nations act in concert rather than unilaterally they successfully develop and implement uniform standards, reduce inconsistencies and disparities of treatment, and send a powerful signal of shared commitment to addressing debt burdens overwhelming LLMICs.

Some very impactful international initiatives dating back to the mid-1950s underscore the power of multilateralism and international coordination in addressing a systemic challenge such as external debt. I will recall them briefly:

- Paris Club (1956): Established as an informal group of 22 official (state) creditors to seek coordinated and sustainable solutions to payment difficulties experienced by debtor countries, many of which former colonies. (The Paris Club owes its name to the fact that Argentina after defaulting on its external debt agreed to meet its official creditors in Paris in 1956.) Paris Club creditors provide debt treatments to debtor countries in the form of rescheduling, which is debt relief by postponement or, in the case of concessional rescheduling, reduction in debt service obligations during a defined period (flow treatment) or as of a set date (stock treatment). Impact: since 1956, the Paris Club

has reached 480 agreements with 102 debtor countries, treating external debt worth U.S.\$616 billion.

- Heavily Indebted Poor Countries (HIPC) Initiative (1996): Launched by the IMF and World Bank to provide relief in the form of total or partial cancellation of external debts owed by eligible low-income countries to multilateral, bilateral, and commercial creditors. Of the 39 low-income countries eligible for HIPC Initiative assistance, 36 have reached their completion point and are receiving full debt relief from the IMF and other official creditors. Impact: total debt relief under the HIPC Initiative is estimated at U.S.\$76 billion (in end-2017 net present value terms).
- Multilateral Debt Relief Initiative (MDRI) (2005): Launched to accelerate progress toward the U.N. Millennium Development Goals as a supplement to the HIPC Initiative with the goal of providing 100% debt forgiveness on eligible debts owed to the IMF, World Bank, and African Development Fund to HIPC countries reaching their completion point. (In 2007, the Inter-American Development Bank launched its “beyond HIPC” initiative to provide 100% debt forgiveness on its debt to the five HIPC countries of the Western Hemisphere). Impact: total debt forgiveness under the MDRI for 26 HIPC countries is estimated at U.S.\$29 billion (in end-2008 net present value terms), with the IMF alone contributing U.S.\$5 billion in nominal terms.
- Debt Service Suspension Initiative (DSSI) (May 2020): Launched as a collaborative effort by the G20, World Bank, and IMF to support vulnerable countries during the COVID-19 pandemic, this initiative has allowed 73 low-income countries to temporarily suspend debt service payments, thus freeing up resources for their pandemic response. Impact: during the DSSI activation (May 2020-December 2021), about U.S.\$12.9 billion in debt-service payments were suspended.
- Common Framework for Debt Treatments (CF) (November 2020): Launched by the G-20 and endorsed by the Paris Club, this initiative builds on the DSSI to address debt vulnerabilities in low-income countries through coordinated debt restructuring with a view to providing a long-term solution to debt challenges while supporting sustainable development. First cases treated under the CF: Ghana, Ethiopia, Zambia, Sri Lanka, and Suriname. Innovative features include:
  - A standing steering body—the Global Sovereign Debt Roundtable (GSDR)—co-chaired by the IMF, World Bank and the G-20 Presidency tasked with keeping the momentum and updating the CF to reflect implementation experiences (the 4th Co-Chairs Report was issued on April 23, 2025).
  - Case-by-case approach: Debt treatments are tailored to each country’s specific needs based on a DSA prepared jointly by the IMF and World Bank.

- Creditor coordination: G20 and Paris Club creditors, along with other willing official bilateral and private creditors, participate in a unified process to ensure comparability of treatment.
- Private sector involvement: The framework encourages private creditors to participate in debt restructuring efforts by requiring debtor countries to share comprehensive information about their financial commitments. Transparency helps private creditors understand the scope of the restructuring and encourages collective action. While participation by private creditors is not mandatory, the CF creates moral and reputational pressure for them to join, as their non-participation could undermine the overall effectiveness of the debt relief effort.

Let me emphasize that the benefits of external debt forgiveness and relief are not confined to debtor countries. A country freed from crushing debt obligations is a country better positioned to invest in education, healthcare, and infrastructure. It is a country that is better able to participate in global trade, fostering economic growth that benefits creditor countries as well. It is, in short, a more stable, secure, and prosperous member of the international community. Indeed, when it comes to external debt, the interests of all countries are profoundly interconnected.

## Challenges going forward

Let me conclude by noting the three main challenges that in my view may render moot the call for a stronger multilateral and cooperative approach to address external debt.

First is the nationalistic paradigm spreading to a growing number of countries, leading to unilateralism and disengagement from the rules-based international system that has served as global governance since the end of World War II.

Second is the greater prominence of non-Paris Club official lenders, notably China, but also Saudi Arabia and the United Arab Emirates, using external debt instrumentally to advance their geo-political interests in developing countries.

Last but not least is the still wide variance of contractual terms and conditions in many bilateral and commercial debt arrangements that makes it difficult to understand the true scope of countries' financial commitments, thus complicating any comprehensive debt reducing effort.

# O IDEÁRIO DE JACQUES MARITAIN EM PROL DOS DIREITOS HUMANOS

Regina Vera Villas Bôas

*Pontificia Università Cattolica di San Paolo del Brasile (PUC-SP)*

*“Cristianismo, democracia e direitos humanos se unem assim em um nó indissolúvel: Maritain o considera o fruto do fermento evangélico na história, que, nos EUA, encontrou o terreno mais fértil. Não se trata de uma aquisição apenas teórica; a experiência do pluralismo cultural e religioso norte-americano lhe mostra como é possível encontrar entre assuntos, filosóficos e ideologicamente distantes, um entendimento no plano prático para identificar um núcleo definitivo de princípios a serem postos como fundamento da convivência civil.”*

## Resumo

Jacques Maritain é conhecido como um destacado filósofo francês católico, assimilador da filosofia de São Tomás de Aquino, sendo reconhecido como um dos principais promotores e renovadores do pensamento tomista, no século XX, corroborando a integração deste ideário às problemáticas e enormes desafios socioambientais e econômicos enfrentados pela sociedade contemporânea da informação. A presente pesquisa objetiva somente introduzir o pensamento do filósofo à realidade contemporânea dos Direitos Humanos, valendo-se de lições de alguns estudiosos do pensamento de Maritain. O estudo se justifica principalmente pela influência de sua filosofia na elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), a qual desafia a obtenção de uma atualizada compreensão sobre a (in) efetividade dos direitos humanos, no momento contemporâneo. Para tanto, a pesquisa se vale do método das referências bibliográfica e documental, revisando doutrinas pertinentes sobre a matéria, de maneira a contribuir com o pensamento reflexivo, desenvolvendo e verticalizando o conhecimento, a partir da compreensão dos direitos humanos e fundamentais, notadamente daqueles contidos na teleologia da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948).

**PALAVRAS-CHAVE:** Jacques Maritain; Direitos Humanos; Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948); Sociedade Contemporânea; Pensamento Tomista;

## 1. Notas Introdutórias

O texto intitulado “Quando Jacques Maritain descobriu a América”<sup>1</sup> traz à baila reflexão importante sobre um vínculo existente entre o cristianismo e a democracia e entre cristianismo e os direitos humanos, informando tratar-se de situação consolidada nos pronunciamentos do magistério católico. Revela a existência de complexo percurso histórico e teológico, informando que somente em 1963, a encíclica de João XXIII “*Pacem in Terris*”, acolhe uma referência à Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas (1948), e o Concílio Vaticano II com a Declaração *Dignitatis Humanae* de 1965, aceita a liberdade religiosa e de consciência como “um direito inalienável da pessoa”. Afirma, ainda, ser decisivo o pensamento de Jacques Maritain, nesse período, tendo as suas obras corroborado a formação de intelectuais e políticos católicos do pós-guerra europeu, além de eclesiásticos e teólogos, a exemplo de Paulo VI.

O texto publicado por Rizzi<sup>2</sup> assevera que ao ter conhecimento da experiência de um catolicismo minoritário e discriminado, nos Estados Unidos da América, Maritain despertado para apelar à uma maneira democrática de governo, disposta constitucionalmente, reforça “a carta pastoral dos bispos norte-americanos de 1938, a salvaguarda dos direitos inalienáveis do homem”, a exemplo do direito à liberdade religiosa e de expressão; renova a sua luta em face do antissemitismo, empreendida desde a ascensão de Hitler ao poder, prescindindo de referência religiosa do indivíduo; ressalta em seus textos, em 1942, que a democracia norte-americana se aproxima mais do caráter originalmente cristão dos direitos humanos; destaca a existência de uma união indissolúvel entre o cristianismo, a democracia e os direitos humanos, asseverando tratar-se de “fruto do fermento evangélico na história”, firmado nos EUA; leciona sobre a possibilidade de encontrar nas matérias distantes ideológica e filosoficamente, um entendimento no plano prático que ajude a identificar um núcleo definitivo de princípios, e fundamentos da convivência civil, a partir da experiência com o pluralismo cultural e religioso norte-americano; influencia os constituintes católicos que participaram da aprovação da Constituição Republicana da Itália, em 1947, reforçando o compromisso ético entre as culturas políticas da Itália (do pós-guerra), mesmo diante de um afastamento das posições do Humanismo Integral; apoia a elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, entendendo tratar-se de único fundamento possível à construção de uma sociedade democrática, que ultrapassa, inclusive, o conceito de soberania; enfrenta inúmeras

---

<sup>1</sup> Marco Rizzi é professor de literatura cristã antiga da Università Cattolica del Sacro Cuore, e analista de artigo “Quando Jacques Maritain descobriu a América”, elaborado para o caderno “La Lettura”, do jornal “Corriere della Sera”, 19-02-2012, traduzido por Moisés Sbardelotto. Disponível em > <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/506922-quando-jacques-maritain-descobriu-a-america> Acesso em 08/ABR/2025.

<sup>2</sup> Ibidem

críticas de revistas e partidos, além de seus membros, todos eles conservadores do mundo eclesiástico, a exemplo da “La Civiltà Cattolica”, anteriormente à reabilitação de suas posições, nos anos 1960, pelo magistério pontifício, “que assumiu o próprio conceito de democracia”.

“La Civiltà Cattolica”<sup>3</sup>, com sede em Roma, publica seu material em várias línguas, sendo contemplada como uma das mais antigas e importantes revista de circulação cultural jesuíta italiana, publicando textos, desde 1850. Entre os seus objetivos está a análise da história, ciência, política, arte e cultura em face da fé cristã, a qual se mantém em constante sintonia com as posições da Igreja Católica. Além de promover a defesa da continuidade do progresso da comunidade católica, analisa a realidade no contexto desta fé, a qual dialoga permanentemente com cultura. As publicações da Revista exercem enorme influência no mundo católico, sendo reverenciada por estudiosos e interessados no conhecimento a respeito das temáticas culturais e religiosas.

## 2. A importância do pensamento de Jacques Maritain para os Direitos Humanos

Para compreender o pensamento de Maritain, Cláudio De Cicco<sup>4</sup> realiza verticalizado estudo sobre a matéria, arrolando marcos históricos no enfrentamento do individualismo liberal como herança do iluminismo, recordando imitações da Antiguidade Greco-Romana da doutrina Absolutista, com Machiavelli, atinente ao período após a Idade Média - o Renascimento. Leciona que a “Reforma” ofertou aos Príncipes uma “ligação direta com Deus”, a partir da doutrina do Direito Divino de James Stuart (Inglaterra) e do Estado absoluto do “*Leviatã*” de Thomas Hobbes; que a corrente jusnaturalista surge no Iluminismo (século XVIII), opondo-se ao Direito Divino dos reis, voltando ao ideário estoico de um direito universal, racional, permanente, protetor do indivíduo diante do Estado, em desfavor do arbítrio dos Césares; que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (França - 1789), consequência da matriz iluminista, exhibe revolta relativa aos deveres em face de Deus e da moral cristã, razão da desconfiança dos católicos; que a Revolução de 1789 termina com os nobres aristocratas, bispos, padres e freiras carmelitas, ressaltando a tentativa de substituir o culto da razão pelo culto católico (em Notre Dame), destacando no cenário: a paz religiosa, a ditadura de Napoleão e a presença de Pio VII.

---

<sup>3</sup> NEWS Vatican. Prestigiosa revista jesuíta «La Civiltà Cattolica» completa 175 anos. (Disponível em <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2025-03/revista-companhia-de-jesus-la-civiltà-cattolica-completa-175-anos.html>, acesso em 01/Mai/2025)

<sup>4</sup> Cfr., C. DE CICCO, *Jacques Maritain*, in *Enciclopédia jurídica da PUC-SP*, C. F. CAMPILONGO, A. DE AZEVEDO GONZAGA e A. L. FREIRE (coords.), Vol. *Teoria Geral e Filosofian do Direito*, A. DE AZEVEDO GONZAGA e A. L. FREIRE (coord. de tomo), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

Ainda, no preparo do estudo sobre a filosofia de Jacques Maritain, pelo prisma social, recorda De Cicco<sup>5</sup> da Revolução Francesa, ocasião em que o sistema político e econômico do Liberalismo afasta interferências do Estado das relações econômicas; do conflito de interesses da norma *laissez faire, laissez passer, que le monde va de lui-même*; do individualismo de Rousseau em que o Estado se abstinha da liberdade de iniciativa, em matéria econômica e trabalhista; da eliminação pela Revolução Francesa das antigas corporações de trabalhadores, oriundas da Idade Média e do Antigo Regime, acusadas de nocividade à liberdade individual, em vista do desamparo dos trabalhadores diante das novas crises, adotado o modelo liberal individualista por inúmeros países do Ocidente. Com a Revolução Industrial, afirma o doutrinador<sup>6</sup> que as máquinas trouxeram desemprego de centenas de operários de fábricas; o lucro sobressaiu ao trabalho humano e à sua qualidade; a lei da “oferta e da procura” foi exibida com rigidez; o trabalho se tornou mais árduo e os direitos dos trabalhadores desprotegidos, a exemplo dos baixos salários; dificuldade da Doutrina Social da Igreja de garantir o equilíbrio diante dos reflexos do capitalismo liberal e do socialismo marxista, surgindo dos abusos do capitalismo, um ambiente propício à implantação da luta de classes, instituída após por Karl Marx (teoria do materialismo histórico e dialético); pouca divulgação “de tudo o que era católico (...) na primeira metade do século XX”, ficando distante a clareza deste pensamento, em matéria jurídica e política, em face da melhoria da situação social, surgindo o coletivismo (Leviatã – Hobbes) como solução; estatização dos meios de produção importando o surgimento do Estado-patrão.

De Cicco<sup>7</sup>, finalmente, recorda do surgimento da doutrina de Jacques Maritain, exibindo o seu ideário, na fortaleza da filosofia moderna, no *Collège de France* (Paris), restaurando a filosofia de Santo Tomás de Aquino. Quando a “*Action Française*” é condenada por Pio XI como naturalista e neopagã (1926), Maritain prevê a “*Primazia do Espiritual*”, afirmando que a política só é aceitável ao valorizar o lado espiritual do ser humano, transformando-se, assim, no defensor do conceito de pessoa humana, o qual se distancia do humanismo antropocêntrico e se funda na imortalidade da alma; substituindo a expressão “Individualismo” por “Personalismo”, oferta dignidade à pessoa humana, originária do seu valor transcendente e distanciado do Liberalismo - ao invocar uma “animação cristã da ordem temporal” -, pressupondo um “reformismo perante o sistema vigente, em função de uma ideia religiosa - ele era um tomista, não um reacionário. (...)” Propõe o modelo de “Estado leigo vitalmente cristão”, inspecionando o ideário atinente à compreensão dos Direitos do Homem, originária da natureza do homem e não nas leis, transformando-se no grande defensor do conceito de pessoa humana, tendo as suas palavras reproduzidas na Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948).

---

<sup>5</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>6</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>7</sup> Cfr. Ibidem.

Enquanto a pesquisa proposta por De Cicco revisita marcos históricos do pensamento tomista, perpassando a sua filosofia para apreciar a doutrina de Maritain, a pesquisa de Ivanaldo Santos<sup>8</sup> afirma que Maritain não compreendia o tomismo como um pensamento atado à Idade Média, mas como um método de análise e interpretação dos problemas da sociedade contemporânea, demonstrando, por esse método, que o seu pensamento não era mera especulação de conteúdo medieval, antes, se referia a espaço de compreensão que avançava nos problemas da filosofia moderna - das ilusões de um capitalismo somente comercial. Afirma o tomismo como um caminho seguro à centralidade da dignidade da condição da pessoa humana, nos debates sociais, técnicos e científicos.

Informa Ivanaldo Santos<sup>9</sup> que a participação e a influência de Jacques Maritain na elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos são ressaltadas por Pozzoli<sup>10</sup> e, também, por Gentile<sup>11</sup> que destaca a adoção do vocábulo “pessoa”, utilizado pelo filósofo Maritain nessa Declaração, a qual adotava, de acordo com os registros de seus rascunhos, as expressões “ser humano”, “homem”, “individual” e não “pessoa”. Nesse sentido, Santos, invoca Gentile (2010, p. 17) sobre o termo “pessoa”, assinalando o doutrinador que o vocábulo está presente vinte e oito vezes na Declaração Universal dos Direitos Humanos, constando tanto da sua proclamação, como do preâmbulo e dos seus inúmeros artigos (trinta artigos); já, o termo “personalidade” é repetido em três passagens, tendo a concepção da lei natural - da qual emana a dignidade humana, a proteção de seus direitos inalienáveis e as obrigações do Estado -, amoldada ao espírito expositivo e à sua estrutura, atingindo além do conteúdo principal da destacada Declaração.

Santos<sup>12</sup> assevera, ainda, que Maritain apoia a “Declaração Universal dos Direitos Humanos com o argumento da possibilidade da existência de um consenso prático a respeito das normas dos Direitos Humanos, independentemente das distintas fundamentações surgidas, confirmando que a Declaração Universal dos Direitos Humanos não designava documento anticatólico, antes, exibia elementos que possibilitavam o reconhecimento de influência da doutrina social católica, a exemplo da defesa da dignidade e do valor da pessoa humana, observados por Pozzoli<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> Cfr. I. SANTOS, *O tomismo de Jacques Maritain*, in «Aquinate», n° 35/2018, pp.3-24. (Disponível em <https://www.aquinate.com.br/wp-content/uploads/2019/07/B-Ivanaldo-Tomismo-de-Jacques-Maritain.pdf> Acesso em, 21/ABR/2025).

<sup>9</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>10</sup> Cfr. L. POZZOLI, *Maritain e a Declaração Universal dos Direitos Humanos*, in *Maritain e o Direito*, Loyola, São Paulo, 2002, pp.123-132.

<sup>11</sup> Cfr. J. H. GENTILE, *En Balance a los 60 Años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Según el pensamiento de Jacques Maritain*, Alveroni Ediciones, Córdoba - 2010, p.17.

<sup>12</sup> Cfr. I. SANTOS, *O tomismo de Jacques Maritain*, cit., pp.3-24.

<sup>13</sup> Cfr. L. POZZOLI, *Maritain e a Declaração Universal dos Direitos Humanos*, cit., p.126.

Maritain corroborou reflexões e redefinições sobre a função da Igreja na sociedade moderna, ressaltando eventos relevantes da primeira metade do século XX, entre outros as duas Grandes Guerras, a crise econômica das Bolsas de Valores, ocorrida em 1929, situações aflitivas, expressas por totalitarismos daquela época, além da criação da Organização das Nações Unidas, fatos estes que corroboraram a importância contemporânea da missão da Igreja que é assim aferida por Maritain<sup>14</sup>: as energias sob a guarda da Igreja, sempre presentes no percurso histórico, são mais ocultas, mais influentes, e com duração maior ou menor, dependendo do período de análise, tendo a Igreja o dever estar sempre atenta à revelação cristã, a justiça e ao amor.

O filósofo Maritain<sup>15</sup>, em discurso proferido, em 1945, ao tomar posse do cargo de embaixador da França, junto ao Vaticano, se apresenta como seguidor da filosofia de Santo Tomás de Aquino. O discurso sintetiza as ideias de Maritain e exhibe um arrojado projeto ético sobre a defesa da dignidade da pessoa humana, nele focando especialmente a promulgação da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). Ao convidar Maritain para representar a França e, notadamente, ao Papa, certamente o governo francês considerou toda a dedicação que Maritain destinou aos estudos, à divulgação e à defesa do pensamento de Santo Tomás de Aquino.

Maritain experimentou em sua juventude alguns descontentamentos, atinentes às doutrinas positivista e do materialismo, as quais invadiram Sorbonne (Paris). Convertido ao Cristianismo, o filósofo adere à filosofia tomista, passando de um lado: a tecer críticas às duas doutrinas e ao autoritarismo nazista e fascista, além da doutrina socialista; de outro lado, passa a refletir sobre a dignidade da pessoa humana e o humanismo, em perspectiva cristã, reforçando a necessidade de se praticar uma educação humanística que objetive corrigir erros, angústias e crises existenciais da sociedade e do homem moderno<sup>16</sup>.

O pensador Jacques Maritain<sup>17</sup>, alinhado à doutrina da Igreja Católica, buscou concretizar a proposta de Leão XIII, contida na encíclica “Aeterni Patris”, de uma nova leitura e atualização da obra de Santo Tomás de Aquino, conseguindo demonstrar, ao longo do século XX, que o ideário tomista não se atinha à especulação de conteúdo medieval, antes podia ser considerado como espaço à compreensão dos dilemas da filosofia moderna, dos abusos de autoritarismos, e das ilusões de extremado capitalismo mercantil, buscando caminho seguro ao reforço da necessidade de

---

<sup>14</sup> Cfr. J. MARITAIN, *La Iglesia Católica y el Progreso Social*, in *Obras Breves de Jacques Maritain*, Instituto Jacques Maritain, Buenos Aires, 2001a, p. 5. Cfr. I. SANTOS, *O tomismo de Jacques Maritain*, cit., pp.3-24.

<sup>15</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Jacques Maritain Embajador de Francia ante el Vaticano. Discursos de Maritain y de SS Pío XII en la presentación de Cartas Credenciales*, 10 de Mayo de 1945, in *Obras Breves de Jacques Maritain*, cit., pp. 1-8. Cfr., I. SANTOS, *O tomismo de Jacques Maritain*, cit., pp.3-24.

<sup>16</sup> Cfr. J. MARITAIN, *La Iglesia Católica y el Progreso Social*, cit., p. 5. Cfr. I. SANTOS, *O tomismo de Jacques Maritain*, cit., pp.3-24.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

se ter no centro dos debates técnicos, científicos e sociais, a expressão “dignidade da pessoa humana”.

O ideário de Maritain muito influenciou e influencia o pensamento contemporâneo sobre os direitos humanos e, notadamente, sobre a dignidade da pessoa humana, expressos em Posfácio escrito por Gennaro Giuseppe Curcio<sup>18</sup>, extraído da obra “Les Droits de l’Homme et la Loi Naturelle”, de Jacques Maritain, publicada em Nova York em 1942, traduzida para o espanhol, português e inglês, influenciou intelectuais e governo americano, contribuindo o seu impacto à Comissão de Direitos Humanos, no âmbito da Organização das Nações Unidas (Carta de São Francisco, 26 de junho de 1945). Revela que a Comissão, criada pelo Conselho Econômico e Social da Organização das Nações Unidas (ONU), se reuniu, primeiramente, no mês de fevereiro de 1947, ocasião em que a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) - fundada em 1945, objetivando contribuir com a paz, por meio da cooperação em educação, ciência e cultura - é solicitada para corroborar a reflexão da Comissão a respeito dos fundamentos teóricos dos direitos humanos e sobre a sua universalidade, considerada a diversidade das religiões e culturas mundiais.

Gennaro Giuseppe Curcio acrescenta, em seu pósfácio<sup>19</sup>, que o Brasil é um dos países-membros da UNESCO e tem a sua representação estabelecida em Brasília, desde 1964. Essa Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura promoveu, na ocasião, significativa pesquisa, que buscava respostas de filósofos e cientistas de distintos ideários, atitude esta que proporcionou declaração conjunta, assinada pelos pesquisados. A importância da pesquisa é fortalecida pela situação exibida em novembro de 1947, na cidade do México, na ocorrência da segunda Conferência Geral da UNESCO, com o pronunciamento do discurso do Embaixador Jacques Maritain, então chefe da delegação francesa, o qual tem suas teses aceitas de maneira universal<sup>20</sup>. Esse discurso, segundo René Cassin, um dos principais redatores da Declaração Universal dos Direitos Humanos, foi considerado como repleto de “idealismo prático”, e justificado pelo fato de a busca de “um acordo impossível entre culturas” - antes se referia a convenções comuns, que objetivavam ao “bem comum da humanidade”. A Comissão de Direitos Humanos, em dezembro de 1947, tomou ciência da investigação da UNESCO, do discurso de Maritain; da introdução por ele escrita, no volume “Direitos Humanos: Comentários e Interpretações”, a qual agrega a compilação das respostas endereçadas à investigação da UNESCO - importantes pela influência significativa exercida pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada (em Paris), em 18 de junho de 1948.

---

<sup>18</sup> Cfr., G. G. CURCIO, *Humanidades em Maritain: Ensaio sobre o Pensamento Humanista Contemporâneo*, a cura de A. MARCHIONNI, I. OLIVEIRA DOS SANTOS FILHO, W. GOMES DI LORENZO, 1ª ed, Clássica Editora, São Paulo, 2017, pp.328-329.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Cfr., R. SEYDOUX, *Jacques Maritain à Mexico*, in «Cahiers Jacques Maritain», Outubro de 1984, n.10.

Alceu Amoroso Lima<sup>21</sup> explica no artigo “Jacques Maritain”, que o estudioso Maritain investigou os problemas sociais, durante anos, tendo exposto a sua filosofia e pontos de vista sobre a matéria em cursos que desenvolveu e ministrou em Toronto e Santander, os quais foram compilados na obra “*Humanisme Intégral*”, obra essa na qual Jacques delinea “todo um programa de ideias e de ações”, sendo considerada (referida obra), esclarecedora e contributiva à edificação dessa Ordem Católica”. Afirma a não existência de confusões entre a Igreja “e qualquer civilização, mesmo católica”, asseverando que o catolicismo deveria acompanhar as transformações históricas e sociais, afastando-se das situações ordinárias da sociedade medieval, constituindo, outrossim, uma nova e moderna ordem católica, estruturada “no pluralismo, na autonomia do temporal, no personalismo, na nova aristocracia do trabalho”, formando uma “sociedade fraterna, em que a caridade complementaria a ordem e a justiça”.

### 3. Notas finais

O texto intitulado “Quando Jacques Maritain descobriu a América” trouxe reflexões relevantes a respeito de vínculo existente entre o cristianismo e a democracia e os direitos humanos, situação consolidada nos pronunciamentos do magistério católico. Revelou a existência de complexo percurso histórico e teológico e a informação de que em 1963, a encíclica de João XXIII “*Pacem in Terris*”, acolhe referência à Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas (1948), tendo aceito o Concílio Vaticano II com a Declaração *Dignitatis Humanae* de 1965, a liberdade religiosa e de consciência como “um direito inalienável da pessoa”.

O pensamento de Jacques Maritain, nesse período, corrobora a formação de intelectuais e políticos católicos do pós-guerra europeu, além de eclesiásticos e teólogos, a exemplo de Paulo VI.

O texto publicado por Rizzi asseverou que ao ter conhecimento da experiência de um catolicismo minoritário e discriminado, nos Estados Unidos da América, Maritain despertado para apelar à uma maneira democrática de governo, disposta constitucionalmente, reforça “a carta pastoral dos bispos norte-americanos de 1938, a salvaguarda dos direitos inalienáveis do homem”, a exemplo do direito à liberdade religiosa e de expressão; renova a sua luta em face do antissemitismo, empreendida desde a ascensão de Hitler ao poder, prescindindo de referência religiosa do indivíduo; ressalta em seus textos, em 1942, que a democracia norte-a-

---

<sup>21</sup> A. LIMA, *Jacques Maritain*, in «Jornal do Commercio», 20.10.1936, p. 3. Citado por R. A. PEIXOTO, *A primeira onda de ataques a Jacques Maritain na América do Sul (1937-1938): um estudo de caso pensando a anomalia junto aos conceitos de interioridade e habitus*, in «Revista História: Debates e Tendências», vol. 23, n. 1, pp. 10-33, 2023. (<https://doi.org/10.5335/hdtv.23n.1.14336>)

americana se aproxima mais do caráter originalmente cristão dos direitos humanos; destaca a existência de uma união indissolúvel entre o cristianismo, a democracia e os direitos humanos, asseverando tratar-se de “fruto do fermento evangélico na história”, firmado nos EUA; leciona sobre a possibilidade de encontrar nas matérias distantes ideológica e filosoficamente, um entendimento no plano prático que ajude a identificar um núcleo definitivo de princípios, e fundamentos da convivência civil, a partir da experiência com o pluralismo cultural e religioso norte-americano; influencia os constituintes católicos que participaram da aprovação da Constituição Republicana da Itália, em 1947, reforçando o compromisso ético entre as culturas políticas da Itália (do pós-guerra), mesmo diante de um afastamento das posições do Humanismo Integral; apoia a elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, entendendo tratar-se do único fundamento possível à construção de uma sociedade democrática, que ultrapassa, inclusive, o conceito de soberania; enfrenta inúmeras críticas de revistas e partidos, além de seus membros, todos eles conservadores do mundo eclesiástico, a exemplo da “La Civiltà Cattolica”, anteriormente à reabilitação de suas posições, nos anos 1960, pelo magistério pontifício, “que assumiu o próprio conceito de democracia”.

O estudo revela o grande destaque ofertado ao filósofo francês católico Jacques Maritain, como intérprete, divulgador, assimilador e renovador da filosofia tomista, reconhecido como um dos principais promotores da integração do pensamento de Tomás de Aquino às problemáticas e desafios socioambientais e econômicos presentes na sociedade contemporânea. A introdução da filosofia de Maritain, fulcrada no pensamento tomista, à realidade contemporânea, encontra respaldo em inúmeras doutrinas contemporâneas, conforme exposto na presente pesquisa, a qual se justifica, principalmente pela influência que o pensamento de Maritain exerceu na elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948).

Jacques Maritain é considerado como um destacado filósofo francês, profundamente influenciado pela filosofia de São Tomás de Aquino, sendo reconhecido como um dos principais renovadores do pensamento tomismo, no século XX, buscando integrar esse pensamento aos desafios e enfrentamentos do mundo contemporâneo. A leitura que Maritain faz da filosofia tomista conduz à integração deste pensamento aos valores da realidade contemporânea, de maneira a legitimar o combate aos crimes praticados com base na lei vigente e em nome do Estado, situação essa presente na Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948), da qual, Maritain é considerado um dos seus inspiradores.

O estudo se valeu do método das referências bibliográfica e documental, revisando doutrinas pertinentes sobre a matéria, de maneira a contribuir com o pensamento reflexivo, desenvolvendo e verticalizando o conhecimento, a partir da compreensão dos direitos humanos e fundamentais, notadamente daqueles contidos na teleologia da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), considerados globalmente e,

notadamente, na América Latina contemporânea, cuja áreas do conhecimento jurídico buscam constantemente concretizar direitos humanos em prol da dignidade da condição da pessoa humana e do respeito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado.

## Referências

DE CICCIO, CLÁUDIO de. Jacques Maritain. Enciclopédia jurídica da PUC-SP. Celso Fernandes Campilongo, Alvaro de A. Gonzaga e André L. Freire (coords.). Tomo: Teoria Geral e Filosofia do Direito. Celso F. Campilongo, Alvaro de A. Gonzaga, André L. Freire (coord. de tomo). 1. ed. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017. Disponível em: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/153/edicao-1/jacques-maritain> Acesso em 22/ABR/2025.

CURCIO, GENNARO GIUSEPPE. Humanidades em Maritain: Ensaio sobre o pensamento humanista contemporâneo. Organizadores: Antonio Marchionni, Ivanaldo Oliveira dos Santos Filho, Wambert Gomes Di Lorenzo. 1ª. Ed. São Paulo : Clássica Editora, 2017. (329 p): recurso digital Formato: e Pub Referencias ISBN 978-85-8433-053-9 (recurso digital) 1. Jacques Maritain – dignidade humana. 2. Brasil – América Latina. Disponível em: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/153/edicao-1/jacques-maritain> Acesso em 22/ABR/2025.

LIMA, ALCEU. Jacques Maritain. RJ: Jornal do Commercio, 20.10.1936, p. 3.

MARITAIN, JACQUES. La Iglesia Católica y el progreso social. In: MARITAIN, Jacques. Obras Breves de Jacques Maritain. Buenos Aires: Instituto Jacques Maritain, 2001a, p. 1-18.

MARITAIN, JACQUES. Jacques Maritain embajador de Francia ante el Vaticano. Discursos de Maritain y de SS Pío XII en la presentación de Cartas Credenciales, 10 de Mayo de 1945. In: MARITAIN, Jacques. Obras Breves de Jacques Maritain. Buenos Aires: Instituto Jacques Maritain, 2001b, p. 1-8.

NEWS VATICAN. Prestigiosa revista jesuíta “La Civiltà Cattolica” completa 175 anos. Disponível em> <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2025-03/revista-companhia-de-jesus-la-civiltà-cattolica-competa-175-anos.html> Acesso em 01/Mai/2025.

PEIXOTO, RENATO AMADO. A primeira onda de ataques a Jacques Maritain na América do Sul (1937-1938): um estudo de caso pensando a *anomalia* junto aos conceitos de *interioridade* e *habitus*. Revista História : Debates e Tendências (Online), vol. 23, núm. 1, pp. 10-33, 2023. DOI: <https://doi.org/10.5335/hdtv.23n.1.14336>

POZZOLI, LAFAYETTE. Maritain e a Declaração Universal dos Direitos Humanos. In: Pozzoli, Lafayette. Maritain e o direito. São Paulo: Loyola, 2002, p. 123-132.

RIZZI, MARCO. Quando Jacques Maritain descobriu a América. Caderno “La Lettura”, do jornal “Corriere della Sera”, 19-02-2012, traduzido por Moisés Sbardelotto. Disponível em > <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/506922-quando-jacques-maritain-descobriu-a-america> Acesso em 08/ABR/2025.

VILLAS BÔAS, REGINA VERA. Erradicar a pobreza é acabar com a pobreza em todas as suas formas e em todos os lugares: objetivo n. 1 de desenvolvimento sustentável (ods). In: Direitos humanos e meio ambiente: Os 17 objetivos de desenvolvimento sustentável da Agenda 2030. [Recurso eletrônico]. Coordenação: Livia Gaigher Bósio Campello. 1 ed. São Paulo: IDHG, 2020.

VILLAS BÔAS, R. V.; SOARES, D. da S. Efetividade do direito humano à alimentação adequada em tempos de pandemia: incertezas e incoerências. Revista Direitos Humanos e efetividade. DOI: <https://doi.org/10.26668/IndexLawJournals/2526-0022/2021.v7i1.7629> v. 7 n. 1, (2021): JANEIRO - JUNHO - Florianópolis, Brasil, v. 7, n. 1, p. 58 – 74, 2021. DOI: 10.26668/IndexLawJournals/2526-0022/2021.v7i1.7629. Disponível em: <https://indexlaw.org/index.php/revistadhe/article/view/7629>. Acesso em: 27 abr. 2025.

VILLAS BÔAS, REGINA VERA ; NEVES, F. S. S. . Diálogos de fontes abrangentes dos Direitos Humanos e a efetividade da Justiça, as vulnerabilidades e a sustentabilidade: países emergentes. In: César Augusto R. Nunes et al.. (Org.). Temas de Direitos Humanos do VII CIDHCoimbra 2022. 1ed.Campinas / Jundiaí: Brasília / Edições Brasil, 2022 , p. 549-557.

# LA NOZIONE DI PERSONA NELLA FILOSOFIA MARITAINIANA

Nicolò Caricati

Università degli Studi della Basilicata

## Introduzione

Nella prima metà del novecento si fa spazio sulla scena filosofica la riflessione intorno alla soggettività. Una delle interpretazioni date alla soggettività è quella che coglie il soggetto in quanto persona. La produzione filosofica di Jacques Maritain trova uno dei suoi fulcri proprio nel concetto di persona che è stato analizzato da molteplici punti di vista, in relazione alle diverse scienze umane. Come è noto, infatti, la sua filosofia è chiamata personalistica: essa rientra nella ‘famiglia’ di quella dottrina filosofica che considera la persona quale principio ontologico fondamentale.

Nel significato latino, il lemma “persona” significa “maschera teatrale”, ovvero “personaggio”; nel tardo stoicismo passò a denotare l’individuo come colui che occupa un determinato ruolo nel mondo, ruolo che gli è stato assegnato dal destino. Maritain, nella sua accezione di persona si rimanda alla filosofia di Tommaso D’Acquino. Quest’ultimo denota con il termine “persona” ogni individuo dotato di natura razionale. Per Maritain la nozione di persona in quanto persona umana, spirito incarnato e corpo animato, appartiene alla filosofia della natura, ma la nozione di persona in quanto persona, ha un suo preciso riscontro ontologico e, a livello teologico, si riferisce anche agli angeli, spiriti puri e a Dio, Spirito Assoluto. D’altra parte tutte le scienze umane concorrono e convergono nella definizione della persona umana, da quelle fenomenologiche, come la psicologia e la sociologia, a quelle ontologiche, come la filosofia e la teologia. Mentre tra questi due livelli si situano le scienze pratiche come la pedagogia, la politica, o la pastorale.

Occorre dire però che il filosofo francese non esula dal confrontarsi anche con il pensiero di altri pensatori a lui contemporanei e non che hanno riflettuto intorno alla soggettività: da Bergson a Cartesio, da Kant a Hegel o ancora da Freud a Marx, da Sartre a Dewey, non per ultimo Scheler<sup>1</sup>.

Nell’analisi della filosofia personalistica di Maritain occorre tenere presente che lui ricorre sia al termine *personne* [persona] che al termine *personnalité* [personalità],

---

<sup>1</sup> Max Scheler chiama “persona” ogni individuo dotato di natura razionale.

e solo dal contesto si può comprendere che il termine *personne* ha un valore ontologico, ossia è riferito alla natura della persona, mentre il termine *personnalité* si caratterizza per un valore sociale, concernente la cultura della persona, in quanto esito del processo formativo. La *personnalité*, acquisita con la cultura, include la *personne*, con tutti i diritti e i doveri inerenti alla sua natura. Il discorso maritainiano si amplia dalla antropologia al diritto, dalla politica alla morale, dalla pedagogia all'estetica, dalla teologia alla mistica, perché la persona è il soggetto di queste multiformi relazioni.<sup>2</sup>

Nel presente lavoro, in una prima parte si tenterà di mostrare l'evoluzione della nozione di persona nella filosofia di Maritain, attraverso una ricostruzione storico-filosofica della sua produzione; nella seconda parte si tenta di mettere in dialogo la filosofia maritainiana con i concetti caratterizzanti l'esistenzialismo novecentesco.

## 1. Lo sviluppo del concetto di persona nelle opere maritainiane.

Nell'opera *La Philosophie Bergsonienne*<sup>3</sup>, Maritain elabora le prime riflessioni sulla persona umana attraverso un confronto con la filosofia del suo primo maestro, ossia Henri Bergson. La metafisica per Bergson incomincia dalla psicologia, perché bisogna esplorare le profondità della personalità, cioè quella realtà che il filosofo, con una tensione della sua volontà e della sua coscienza, perviene a conoscere al limite dell'inconscio, con una conoscenza, impossibile da fissare, chiamata durata o tempo concreto: la durata è il principio della filosofia per Bergson.

La durata è la sostanza di tutte le cose, per cui il cambiamento è la realtà stessa. Questa operazione del soggetto viene chiamata intuizione e consiste nella coscienza stessa che si ripiega sulla durata. Bergson contrappone l'intuizione alla conoscenza intellettuale, che considera piuttosto una conoscenza pratica. Il concetto, nella sua fissità, non è che un nome denotante tutta una condensazione di ricordi, serve per il linguaggio, ma non ha alcun riferimento alla realtà delle cose: è un segno esteriore. Se, anziché usare l'analisi intellettuale, ci si serve dell'intuizione, è possibile cogliere la realtà delle cose nel loro cambiamento continuo: la realtà significa il tempo, l'intuizione significa la coincidenza vissuta, sentita, del soggetto e dell'oggetto.

Per il tomismo, il passato è realmente passato ed esiste in noi solo come segno, come ricordo; per il bergsonismo il passato esiste realmente nel presente e lo spirito non è che la memoria dell'io. Questa confusione dell'io con la memoria, distrugge la persona umana, che non può più dire "io cambio" ma deve dire "io sono il cambiamento". Mentre Cartesio finisce per spazializzare lo spirito attraverso la ghiandola

---

<sup>2</sup> Piero Viotto discerne gli scritti di Maritain attraverso il concetto di "persona", raggruppandoli secondo i seguenti nuclei tematici: l'integralità della persona umana (1910-1938), la dialettica della libertà (1939-1941), la soggettività ontologica della persona e le sue relazioni sociali (1942- 1959), la religiosità della persona nel mistero della storia e del suo destino ultimo. (1960-1973).

<sup>3</sup> Cfr. J. MARITAIN, *La Philosophie Bergsonienne. Etudes Critiques*, Valois, 1930.

pineale, Bergson *temporalizza* lo spirito attraverso la memoria. Di fatto c'è un certo monismo nella antropologia bergsoniana, perché la differenza tra l'anima e il corpo non è una differenza di natura, ma solo una differenza di grado, di intensità di una stessa cosa. Bergson identifica l'anima e il corpo in una certa estensività, situata a metà tra l'esteso e l'inestesio; in una tensione intermedia tra la qualità e la quantità; in una contingenza intermedia tra la libertà e la necessità. Per il tomismo la sostanza non è un luogo vuoto, un quadro di fenomeni, è la radice ontologica di ciascuno nella sua permanente attualità. L'uomo è una sostanza, un essere, una sussistenza, costituito di anima e corpo in una unità fisico-spirituale, per la quale l'anima nella sua essenza è libera dal corpo, ma nel suo mostrarsi ne è estrinsecamente condizionata; essa è immortale nella sua individualità.

In questa contrapposizione al bergsonismo Maritain non solo recupera la filosofia dell'Acquinate, ma si impegna a lavorare sulla base di una rigorosa concettualizzazione e di una metodologia radicata nella logica tomistica.

Maritain riprende il discorso antropologico in *Tre Riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*<sup>4</sup>, ma più sul piano del valore che su quello della natura della persona, tanto che ricorre al termine personalità. Il caso di Lutero mostra una delle principali problematicità del mondo moderno, ossia il porre al centro la soggettività, l'individualità. In realtà il mondo moderno ha confuso individualità e personalità. Secondo la filosofia cristiana, la persona è una sostanza individuale completa, di natura intellettuale e capace di padroneggiare le sue azioni, cioè la più nobile e la più alta delle cose dell'intera natura, mentre l'individualità non è altro che un principio d'individuazione. La persona si radica nella sussistenza dell'anima, (sussistenza indipendente dal corpo e comunicata al corpo, il quale è sostenuto nell'essere dalla sussistenza stessa dell'anima), invece l'individualità è radicata come tale sulle esigenze proprie della materia. Questa distinzione tra individuo e persona è importante nell'ordine spirituale in quanto sviluppare la propria individualità significa farsi il centro di tutto e finire di essere schiavi della materialità, portatrice di gioia effimera. La personalità, al contrario, cresce nella misura in cui l'anima, elevandosi al di sopra del mondo sensibile, con l'intelligenza e la volontà si lega a tutto ciò che riguarda lo spirito. Infatti, il pieno sviluppo della nostra personalità equivale al 'perdersi' sempre più in Dio. Solo nei Santi vi è una personalità perfetta: loro vi sono pervenuti senza cercarla perché intenti alla ricerca di Dio. L'io può conquistare la sua anima solo a condizione di perderla. Se si prende l'io come centro, la sostanza si dissipa e si passa così al servizio delle forze cieche dell'universo. È chiaro che il discorso maritainiano sulla persona, qui, è più etico che ontologico e l'individualità di cui si parla riguarda l'individualità corporea come tale e non l'individualità propria della sussistenza di ciascuna persona come tale.

Maritain con la riflessione su Cartesio porta l'analisi sul problema gnoseologico, e se in Lutero riscontra una riduzione della persona umana alla individualità materiale,

---

<sup>4</sup> Cfr. Id., *Tre Riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, Morcelliana, Brescia, 2011.

qui rileva l'errore opposto, in quanto la persona viene svincolata da ogni relazione con la materia. Il vero peccato di Cartesio è quello di angelismo, perché concepisce il pensiero umano sul tipo del pensiero angelico, cioè in modo del tutto indipendente dalle cose. Si tratta di un attentato alla ragione umana, che avviene ad un alto grado di astrazione.

L'intelletto umano è l'ultimo degli spiriti, il più lontano da Dio; sopra di lui ci sono gli spiriti puri, che ricevono anche loro l'esistenza da Dio, ma ciascuno di loro concentra in sé più consistenza metafisica dell'intera razza umana. Il loro intelletto è sempre in atto rispetto agli intelligibili, per cui non ricava, come il nostro, le idee dalle cose, ma le ha infuse direttamente da Dio. La mente umana secondo Cartesio è come la mente angelica: non può sbagliare. Cartesio non riconosce la dipendenza del sapere dell'uomo dal passato, gli non comprende il ruolo essenziale del tempo nella maturazione della conoscenza umana. Le idee dell'angelo sono innate, cioè infuse in lui; e così anche le idee cartesiane non provengono dalle cose, ma da Dio. L'anima riceve tutta la sua perfezione da Dio, senza bisogno dei sensi.

Con Rousseau si va oltre, la persona umana pretende di salvarsi da sola, e assume le connotazioni della santità di Dio. Rousseau, si proclama buono per natura, si presenta come l'uomo della bontà naturale, per cui il suo io diviene tanto interessante da meritare di essere amato per se stesso.

Si pone qui il problema della persona in relazione al mistero della Trinità, sul quale la filosofia medioevale aveva tanto discusso, e dei rapporti tra Dio e l'uomo, cioè della presenza soprannaturale di Dio in noi, che solo una teologia mistica può esplorare.

In *Umanesimo Integrale*<sup>5</sup>, Maritain incomincia ad analizzare i rapporti tra la persona e la società. Dopo avere sottolineato che il bene comune temporale non può essere il fine ultimo dell'uomo ed avere proposto un nuovo tipo di società, non più sacrale come nel Medioevo ma laico, nel quale la libertà della persona sia il fondamento delle relazioni sociali, per cui si abbassa il livello di unificazione oggettiva ma per quanto riguarda il rispetto della dignità della persona si innalza il livello soggettivo, quindi si può parlare di una extraterritorialità della persona nei confronti dei mezzi temporali e politici. La città pluralistica è molto meno concentrata della città medievale, ma molto più della città liberale, perché la legge civile torna ad essere il pedagogo della libertà per ottenere la convinzione e non solo la subordinazione ai valori comuni. La missione da compiere non consiste più in un'opera divina da realizzare in terra ma in un'opera umana da animare spiritualmente in nome di un ideale di amicizia fraterna, per cui il bene comune non consiste solo in una redistribuzione a ciascuna persona del benessere materiale, ma soprattutto nella promozione del valore della persona, per ciò stesso ciascuno, subordinandosi all'opera comune, si subordina al compimento della vita personale degli altri, delle altre persone. Credenti e non

---

<sup>5</sup> Cfr. Id., *Umanesimo Integrale*, Edizioni Borsa, Roma, 2022.

credenti non possono rinunciare alle loro convinzioni, sono chiamati non alla ricerca d'un minimo teorico comune bensì all'attuazione di un'opera pratica comune.

Nel periodo americano Maritain approfondisce l'analisi dei rapporti intersoggettivi ed elabora una filosofia morale che fa della libertà responsabile il fondamento del valore della persona. In *I Diritti dell'Uomo e la Legge Naturale*<sup>6</sup>, pone i presupposti metafisici per una politica democratica, personalistica e comunitaria. L'uomo è un individuo e una persona: in quanto come individuo è parte della natura e della società; in quanto persona è un tutto superiore alla natura ed alla società. La nozione di personalità implica quella di totalità e di indipendenza; una persona, anche se povera e oppressa, è un tutto che sussiste in modo indipendentemente. L'uomo per natura è portato alla comunione sociale, sia come individuo bisognoso di aiuto che come persona sovrabbondante in generosità. Egli è quindi un essere sociale non soltanto a causa dei bisogni e delle indigenze della natura umana, in ragione dei quali ciascuno necessita degli altri per la propria vita materiale, intellettuale e morale, ma anche a causa della radicale generosità appartenente intimamente all'essere stesso della persona, a causa di quella propensione alla comunicazione dell'intelligenza e dell'amore, propria dello spirito, che esige di mettersi in relazione con altre persone. La società ha un suo bene proprio ed una propria opera da compiere distinti, ma non separati, dai beni individuali. Il bene comune della comunità non è né la semplice somma dei beni privati, né il bene proprio di un tutto che frutti soltanto per sé e sacrifici a sé le parti; è la buona vita umana della moltitudine, di una moltitudine di persone, ossia delle totalità carnali e spirituali insieme, e principalmente spirituali, benché accada loro di vivere più sovente nella carne che nello spirito. Il bene comune della civiltà è la comunione nel vivere bene; comune al tutto e alle parti (la nozione stessa di persona significa totalità). La cultura e la religione sono valori *metapolitici*, che riguardano la persona in quanto tale. La società può chiedere ad un matematico di insegnare la matematica, perché l'insegnamento è una funzione sociale, ma non può chiedere al matematico di insegnare questo o quel tipo di matematica, perché «le verità matematiche non dipendono dalla comunità sociale e concernono l'ordine dei beni assoluti della persona come tale. In questa prospettiva il primo diritto della persona umana è la libertà di coscienza. Di fronte a Dio ed alla verità, essa non ha diritto di scegliere a suo gradimento una qualsiasi strada, egli deve scegliere il vero cammino per quanto sia in suo potere di conoscerlo. Ma di fronte allo Stato, alla comunità temporale ed al potere temporale, essa è libera di scegliere la sua vita religiosa. Il pluralismo, per Maritain, è quindi una connotazione della società democratica, ma non è una filosofia, perché sarebbe relativismo e si negherebbe la verità: a tal proposito il filosofo francese asserisce che tale modus era caratterizzante la filosofia politica di Hans Kelsen.

Questa trascendenza della persona sulla società è anche una conseguenza della sussistenza e della immortalità dell'anima.

---

<sup>6</sup> Cfr. Id., *I Diritti dell'Uomo e la Legge Naturale*, Vita e Pensiero, Milano, 1989.

In *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*<sup>7</sup>, Maritain analizza a livello di conoscenza intuitiva e di conoscenza filosofica la natura di questa immortalità della persona. A tal proposito asserisce che il non-essere è un non-senso per la persona e l'uomo istintivamente, attraverso una coscienza spontanea e concomitante, coglie un'esperienza di se sopra-fenomenica; un'esperienza non concettualmente formulata, ma vissuta dall'intelletto, come è facilmente riscontrabile nei popoli primitivi, che vivono in un clima mentale crepuscolare dominato dalla immaginazione. La conoscenza filosofica richiede certezze che vanno dimostrate: l'intelligenza umana, anche se estrinsecamente condizionata nel suo funzionamento dal corpo, è nel suo essere intrinsecamente libera dal corpo perché la sua attività intellettuale è immateriale. Da questo fatto si deduce l'immortalità dell'anima; l'uomo aspira ad essere immortale come uomo in carne ed ossa, ma solo la religione può rispondere a questa domanda, quella indu con la dottrina della metempsicosi, quella cristiana con il dogma della resurrezione della carne. Tuttavia, il destino della persona umana si gioca nella storia, perché l'uomo non nasce libero, nasce libero di liberarsi e diventa libero solo attraverso l'educazione e la cultura, ed è responsabile verso se stesso, verso gli altri, e verso Dio.

In *Per una Politica più Umana*<sup>8</sup>, Maritain descrive il processo di liberazione della persona, constatando che la libertà non consiste tanto nell'atto della scelta quanto nell'atto dell'esistere, e definisce questa libertà come una libertà di spontaneità: essa non implica l'assenza di necessità, ma soltanto l'assenza di coercizione. È il potere di agire in virtù della propria inclinazione interiore senza una coazione imposta da un agente esterno. Nell'uomo la libertà non è un dato ma una conquista, perché l'uomo è dotato di libero arbitrio, per cui in lui la libertà di spontaneità diventa una libertà di indipendenza. Quando la libertà di spontaneità avvolge lo spirito diviene spontaneità di una natura spirituale: il filosofo francese parla più propriamente di *libertà di indipendenza*; perciò essa non consiste soltanto nel seguire l'inclinazione della natura, ma nell'essere essa stessa il principio sufficiente della sua operazione e cioè nel possedersi, nel perfezionarsi e nell'esprimersi come un tutto indivisibile nell'atto che viene prodotto. L'uomo deve conquistare il suo essere uomo, deve passare dalla persona che è per natura alla personalità che diventa per cultura.

La libertà di indipendenza presenta diversi gradi, Dio è l'Essere in cui la libertà è al sommo grado: Dio è la personalità in atto puro e la libertà di indipendenza in atto puro; è talmente personale che la sua esistenza è il suo stesso atto di conoscere e di amare; è indipendente al punto che, causando tutte le cose, resta assolutamente senza causa, essendo la sua essenza il suo stesso atto di esistere. Pertanto, l'uomo ha da farsi personalità realizzando le sue aspirazioni alla libertà, che si manifestano in due direzioni: una socio-politica, secondo le aspirazioni connaturali della persona in quanto persona umana, e una religiosa, secondo le aspirazioni transnaturali della persona in

---

<sup>7</sup> Cfr. Id., *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, Mondadori, Milano, 1947.

<sup>8</sup> Cfr. Id., *Per una Politica più Umana*, Morcelliana, Brescia, 1979.

quanto persona. Maritain analizza questi due tipi di aspirazioni. Le aspirazioni conaturali tendono ad una libertà relativa e compatibile con le condizioni di quaggiù. Le aspirazioni transnaturali della persona tendono ad una libertà sovrumana, alla libertà pura e semplice, che è propria solo di Dio. Sia sul piano politico che sul piano religioso c'è una falsa e una vera liberazione dell'uomo. Sul piano politico la prima consiste nell'affermazione della assoluta individualità, la seconda nel riconoscimento del diritto e del bene comune; sul piano religioso la prima consiste nel pretendere di essere Dio a se stessi nell'assoluta autonomia, la seconda nel riconoscersi creature di Dio accettando la grazia liberatrice.

Nel *Breve Trattato dell'Esistenza e dell'Esistente*<sup>9</sup>, Maritain affronta la questione centrale della persona, cioè la sua sussistenza che è la struttura della persona e ne qualifica l'originalità irripetibile, per cui ciascuna persona è un universo a se stesso. S. Tommaso chiama *suppositum* ciò che noi chiamiamo *soggetto*. L'essenza è ciò che una cosa è, il *suppositum*, il soggetto, è chi ha un'essenza, chi esercita l'esistenza e l'azione, chi sussiste. Ecco allora la nozione fondamentale della metafisica tomista. Maritain si domanda perché ci si stupisce che gli spiriti, che amano la facilità, reputino una vana raffinatezza quelle asserzioni secondo le quali la sussistenza si distingue sia dall'essenza e che dall'esistenza e ce la descrivono come un modo sostanziale. In realtà, la questione concerne la necessità di una nozione oggettiva del soggetto stesso, di raggiungere oggettivamente, attraverso l'analisi ontologica della struttura del reale, le proprietà per cui il soggetto è soggetto e non oggetto, e trascende o supera tutto l'universo degli oggetti. In una nota Maritain precisa che l'esistenza non è soltanto ricevuta, come se grazie all'essere si avessero solo essenze ritagliate fuori dal nulla, come dei quadri appesi ad un muro, ma è anche esercitata. E questa distinzione tra l'esistenza in quanto ricevuta e l'esistenza in quanto esercitata è centrale per la teoria filosofica della sussistenza. Per esercitare l'esistenza ci vuole il *suppositum*, o la persona, cioè la soggettività, che nulla aggiunge all'essenza ma la costituisce come un in sé, un'interiorità di fronte all'esistenza, in modo che essa possa fare suo quell'atto di esistere che la trascende e per la quale è fatta. Qui l'esistenzialismo di Tommaso si manifesta in tutta la sua estensione, perché Dio non crea delle essenze alle quali darebbe come ultima rifinitura la sussistenza per farle esistere! Dio crea dei soggetti, o dei suppositi esistenti, che sussistono nella natura individuale, che li costituisce, e che derivano la loro natura dall'influsso creatore come la loro sussistenza, la loro esistenza e la loro attività. Questa sussistenza diventa piena soggettività soltanto nella persona. Ripercorrendo gradualmente la scala degli esseri, ci si imbatte in soggetti di esistenza e in supposti dalla complessità interna sempre più profonda, la cui individualità è sempre più concentrata e integrata, e la cui azione manifesta una spontaneità sempre più perfetta, dall'attività semplicemente transitiva dei corpi non viventi fino all'attività immanente della vita vegetativa, immanente in modo palese della vita sensitiva, perfettamente immanente della vita intellettuale.

---

<sup>9</sup> Cfr. Id., *Breve Trattato dell'Esistenza e dell'Esistente*, Morcelliana, Brescia, 1965.

Su questa base Maritain considera il dinamismo intrinseco all'atto morale: la verità dell'intelletto pratico si intende in generale, non più per conformità all'essere extra-mentale, ma al retto appetito, perché il fine non è più conoscere ciò che è, ma fare esistere ciò che non è ancora. L'atto di scelta morale è talmente individualizzato dalla singolarità della persona da cui emana e da quella del contesto delle circostanze contingenti in cui prende posto che il giudizio pratico in cui si esprime può essere retto solo se il dinamismo del proprio volere è retto e tende ai beni autentici della vita umana. Infatti la saggezza pratica è nello stesso tempo una virtù morale ed intellettuale: nel sillogismo pratico, la premessa maggiore, che enuncia la regola universale, parla solo all'intelletto; la premessa minore e la conclusione cambiano piano e sono proferite dall'intero soggetto, il cui intelletto è trascinato verso i fini esistenziali, ai quali, in ragione della sua stessa libertà, i suoi poteri di appetizione sono attualmente soggetti. Non si tratta di applicare una regola, ma di dar luogo a un ordine nell'*hic et nunc* delle condizioni esistenziali in cui si deve porre un atto.

Questa soggettività di natura e di valore della persona umana è un mistero personale e non è conoscibile. La soggettività in quanto soggettività non è concettualizzabile. Quando si conoscono i soggetti per mezzo dell'intelletto essi vengono oggettivati, perdendo la loro soggettività individuale. È possibile un'intuizione della soggettività attraverso un'intuizione esistenziale, che non rivela alcuna essenza, ma attraverso lo spirito il soggetto è posto in comunione con gli altri soggetti. Dice Maritain che si tratta di una conoscenza per modo di inclinazione, di simpatia, o di connaturalità, non per modo di conoscenza come avviene nella conoscenza pratica, che giudica i fatti morali, o nella conoscenza poetica, che nell'intuizione-emozione creatrice coglie l'oggettività attraverso la soggettività, o nella conoscenza mistica dei santi. In nessun caso la conoscenza della soggettività in quanto tale, per quanto sia reale, è una conoscenza per modo di oggettivazione concettuale. Così l'uomo è come prigioniero di due immagini di sé: una soggettiva per intuizione esistenziale ed una oggettiva per conoscenza intellettuale, le quali non sono né sovrapponibili, né conciliabili. Se ci si abbandona alla prospettiva della soggettività, si assorbe tutto in sé; se ci si abbandona alla prospettiva dell'oggettività si viene assorbiti dal tutto e dissolvendosi nel mondo, si tradisce la propria unicità e si rinuncia al proprio destino. È solo dall'alto che l'antinomia può essere risolta: se Dio esiste, il centro è Lui, non l'io. Gli uomini possono conoscersi gli uni con gli altri solo come oggetti ignorando la loro reciproca soggettività: non possono, con la loro intelligenza penetrare e giudicare, la profondità degli altri soggetti.

A questo punto Maritain si pone il problema di come sia conciliabile tale soggettività impenetrabile con l'oggettività delle regole sociali della vita politica. Egli compie questo ulteriore passo in *La Persona e il Bene Comune*<sup>10</sup>, riprendendo la distinzione tra individuo e persona, trova la soluzione nella *Summa Theologica* di Tommaso D'Ac-

---

<sup>10</sup> Cfr. Id., *La Persona e il Bene Comune*, Morcelliana, Brescia, 2020.

quino: ogni persona individuale si riferisce all'intera comunità come la parte al tutto e l'uomo non è ordinato alla comunità politica secondo tutto se stesso e secondo tutto ciò che è in lui. Pertanto, l'uomo come individuo è interamente subordinato alla comunità che può richiederli anche il sacrificio della vita per il bene comune; ma come persona subordina a sé la società perché i valori culturali e religiosi propri della persona trascendono la vita politica. L'uomo è interamente sociale ma non secondo tutto se stesso. La storia è così animata da due movimenti: uno orizzontale verso la realizzazione di una società capace di liberare la persona umana e di trattare ciascun uomo come un tutto e uno verticale riguardante il destino trascendente dell'uomo, che solo in Dio può trovare la sua piena realizzazione nella visione beatifica. Maritain, nella subordinazione della persona alla società e all'oggettività delle leggi dello Stato, recupera una certa soggettività sociale, nel senso che lo Stato è solo l'organizzazione amministrativa della società, che si è costituita in corpo politico, mentre l'anima di questo corpo sociale è il popolo, cioè una persona morale, che ha una sua storia, una sua biografia, per cui il genocidio di un popolo è un delitto contro l'umanità.

In *L'Uomo e Lo Stato*<sup>11</sup>, Maritain studia il formarsi del corpo politico: la società politica, 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 della ragione, nata dagli sforzi della ragione, liberatasi dall'istinto, che implica essenzialmente un ordine razionale; ma non 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 inconscie; se necessario tutto questo insieme è sottoposto all'imperativo di un'idea e di decisioni razionali per mezzo della coercizione legale. La giustizia è la condizione primaria per l'esistenza del corpo politico, ma l'amicizia è la sua vera forza, quella che la anima. Il corpo politico è il tutto. Lo Stato una parte, la parte dominante questo tutto. Questo popolo non è sovrano perché si è fatto sovrano, come pretendeva Rousseau, ma è sovrano perché ha ricevuto da Dio l'autorità di governarsi. Maritain precisa che il popolo è libero di governarsi secondo le leggi che il corpo politico intende darsi, nel rispetto del diritto naturale, che precede la volontà del popolo e deriva dalla legge eterna di Dio. Solo in senso relativo il popolo è sovrano. Gli illuministi hanno scambiato l'esercizio di questo diritto con il possesso di questo diritto. Maritain aggiunge che il diritto del popolo a governarsi procede dalla legge naturale ed egualmente l'esercizio di questo diritto è soggetto alla legge naturale. Se la legge naturale è sufficientemente valida per dare questo diritto basilare al popolo, è pure valida per imporre i suoi precetti non scritti nell'esercizio di questo diritto. Una legge non è giusta per il solo fatto che esprime la volontà del popolo. Infatti, una legge ingiusta, anche se esprime la volontà del popolo, non è legge.

---

<sup>11</sup> Cfr. Id., *L'Uomo e Lo Stato*, Marietti, Torino, 2003.

L'importanza della soggettività è rilevata da Maritain anche nello strutturarsi della coscienza morale che nel suo dinamismo si evolve nella coscienza religiosa. Infatti, nelle *Nove Lezioni sulle Prime Nozioni della Filosofia Morale*<sup>12</sup> analizza la psicologia dell'atto morale nel suo processo di autodeterminazione verso il fine ultimo della vita, rilevando come un fanciullo avverte che una cosa non è giusta perché è comandata, ma è comandata perché è giusta in se stessa. Bisogna infatti distinguere tra le proibizioni proprie di un certo gruppo sociale e i precetti propri della legge morale. Ad un certo momento della sua vita un fanciullo riconosce che il bene è da farsi perché è bene (ordine del valore, ordine di specificazione) e decide di vivere secondo quel bene (ordine del fine, ordine di esercizio). In quel momento, e in ogni altro momento simile della vita, l'uomo compie un atto di libera scelta e orienta la sua vita al fine ultimo, per quanto insignificante sia l'oggetto della scelta stessa.

Da questa dialettica immanente dell'atto di libertà derivano tre implicazioni: in primo luogo il fanciullo distingue tra il bene e il male, motivazione che trascende tutto l'ordine dei desideri e degli appetiti empirici; in secondo luogo riconosce l'esistenza di una norma, che deve regolare gli atti umani; in ultimo riconosce l'esistenza di un bene, che vale per se stesso ed è il fine ultimo della vita. Fin dall'origine, l'atto stesso, al di là del suo oggetto immediato, tende a Dio come bene separato, in cui l'agente morale fa consistere il suo proprio fine ultimo. Tutto questo avviene nell'atto di scelta, anche se non viene espresso dal fanciullo concettualmente. Entrano qui in gioco le condizioni socio-culturali: se il fanciullo ha avuto un'educazione religiosa inizia la sua vita morale con un atto di amore di Dio; se non ha avuto un'educazione religiosa egli non pensa esplicitamente né a Dio né al proprio fine ultimo, ma volendo il bene per amore del bene, egli si ordina implicitamente, come al proprio fine ultimo, a Dio inconsciamente conosciuto e amato, in virtù del dinamismo interno di questo atto di scelta.

Tuttavia, per meglio comprendere la profondità di questi dinamismi psicologici bisogna richiamarsi alla nozione di inconscio come Maritain l'ha formulata in *L'Intuizione Creativa nell'Arte e nella Poesia*<sup>13</sup>, quando precisa che vi sono due specie di inconscio: il pre-conscio dello spirito nelle sue fonti vive e l'inconscio della materia, istinti, tendenze, complessi, immagini e desideri repressi, ricordi traumatici, che costituiscono un insieme dinamico, chiuso e autonomo. la prima specie di inconscio è quella spirituale, la seconda è l'inconscio 'automatico' (o inconscio sordo). Queste due specie di inconscio, sono in stretto rapporto e in continua comunicazione l'una con l'altra. Nell'esistenza concreta esse si mescolano, ma sono essenzialmente distinti e di natura completamente diversa.

Nelle analisi delle aspirazioni umane e della dialettica del primo atto di libertà, Maritain aveva sottolineato la *religiosità della persona*, perché la coscienza umana

---

<sup>12</sup> Cfr. Id., *Nove Lezioni sulle Prime Nozioni della Filosofia Morale*, Massimo, 1996.

<sup>13</sup> Cfr. Id., *L'Intuizione Creativa nell'Arte e nella Poesia*, Morcelliana Brescia, 2016.

come norma normata postula una intrinseca relazione con Dio Legislatore e perché solo in Dio la persona si realizza nella sua compiutezza esaustiva. L'uomo trova nella contemplazione dell'Assoluto (cioè di Dio) il compimento della sua vita. Negli ultimi anni della sua vita spinge la sua analisi fino ad esplorare le dimensioni della persona nel Cristo, che fa da mediazione tra l'umanità e la divinità e nella Chiesa, che continua nella storia l'azione salvifica del Cristo. Anche in questa ricerca, ai limiti dell'analisi filosofica, dichiara di volere fare opera di filosofo e di non invadere il campo della teologia.

Nell'opera *Della Grazia e Della Umanità di Gesù*<sup>14</sup> Maritain sottolinea che Cristo è unità della persona e in lui convivono le due nature, quella divina e quella umana, per cui il Verbo è veramente cresciuto, come ogni altro uomo in statura, sapienza e grazia, in quanto se non era *purus homo* era pur sempre *verus homo*. Approfondendo l'analisi antropologica, Maritain precisa che in Gesù la grazia si trovava nei due stati differenti di *comprehensor*, in quanto Gesù è Dio, e di *viator*, in quanto Gesù è uomo. Quindi Cristo è al contempo *comprehensor* e *viator*. Se non si ammette nell'anima di Cristo una differenza di livello: un cielo dell'anima, ma sovracosciente per lo stato di *comprehensor*, e un quaggiù dell'anima, il quaggiù della coscienza e delle operazioni coscienti e deliberate per lo stato di *viator*, si è inevitabilmente condotti a far torto all'uno o all'altro di questi stati. Per questa antropologia cristologica Maritain recupera la nozione di *inconscio sovracosciente* e precisa che Gesù ha una sovracoscienza di sé assolutamente ineffabile e assolutamente incomunicabile; al di sotto di questa sovracoscienza ha una coscienza di sé dello stesso tipo di quella di ogni uomo.

Nel volume *La Chiesa Del Cristo, La Sua Persona e Il Suo Personale*<sup>15</sup> Maritain, sulla base di numerosi rimandi alle opere di Journet, riflette sulla natura della persona della Chiesa, che costituisce l'unità del Corpo mistico di Cristo e passa a considerazioni che riguardano anche la filosofia della storia. La Chiesa è una realtà misteriosa, che si può conoscere veramente solo con la fede, visibile nella sua struttura, nella sua predicazione, nel suo culto e per la straordinaria fecondità con la quale non cessa di generare santi, è invisibile in ciò che è la cosa principale in lei e nella sua realtà più profonda, la sua santità. L'anima increata della Chiesa è lo Spirito Santo, l'anima creata è la carità. La Chiesa forma con Cristo una sola persona, ma essa ha nel medesimo tempo una personalità sua propria, una personalità creata, altra da quella del Cristo. In questo senso è sposa del Cristo. È questo il mistero della Chiesa, Regno di Dio incominciato in questo mondo; Chiesa santa e penitente quaggiù, ma che fa tutt'uno con la Chiesa del Cielo. Chiesa i cui membri peccano, in quanto la tradiscono, per cui la Chiesa non è senza peccatori, ma è senza peccato. Chiesa popolo di Dio, popolo messianico, fermento vitale per la salvezza del mondo.

<sup>14</sup> Cfr. Id., *Della Grazia e Della Umanità di Gesù*, Morcelliana, Brescia, 1977.

<sup>15</sup> Cfr. Id., *La Chiesa Del Cristo, La Sua Persona e Il Suo Personale*, Morcelliana, Brescia, 1971.

Maritain rintraccia questa dottrina per cui la Chiesa non è un collettivo, un insieme di individui, ma una persona in S. Paolo per il quale la Chiesa è una persona; non una moltitudine dotata, in senso del tutto analogico, di una personalità morale, ma veramente una persona; e questo è il suo privilegio essenzialmente soprannaturale e assolutamente unico.

Maritain distingue la persona della Chiesa dal suo personale. La persona in sè, come entità metafisica, è invisibile nella Chiesa, come in ognuno di noi. Nella Chiesa, come in ognuno di noi, essa è visibile agli occhi per mezzo del suo corpo, all'intelletto per mezzo dei segni che da lei emanano e che la manifestano. La Chiesa presa materialmente è visibile nella moltitudine dei fedeli, presa formalmente è visibile in confuso; ad esempio nel Papa, che può essere un grande peccatore ma che non perderà mai la fede; infine, è visibile distintamente nei Santi, nella Vergine, Madre della Chiesa, nell'ordine sacramentale, nella parola di Dio insegnata dal Magistero. Infine Maritain riscontra che spesso si fa la confusione tra la persona della Chiesa e il suo personale, per cui molte Storie della Chiesa in realtà sono una storia che riguarda il suo personale.

Maritain, con il suo ultimo scritto, *Il Contadino della Garonna*<sup>16</sup>, conferma la sua filosofia della persona intorno alla quale ha lavorato tutta la vita, ricordando che il fondamento di questa filosofia si radica nella verità così come l'uomo la può conoscere ed il Vangelo l'ha rivelata. Premesso che se non si ama la verità, non si ama l'uomo e che Cristo disse a Pilato di essere venuto al mondo per rendere testimonianza alla verità, Maritain esamina diversi testi dei Vangeli riguardanti la Verità e ne trae tre conclusioni. In prima istanza, il Vangelo insegna al filosofo il rispetto dell'intelligenza, dei concetti e degli altri strumenti ai quali essa dà vita per afferrare le cose; inoltre, la perfetta carità verso il prossimo e una fedeltà perfetta alla verità non sono incompatibili, ma si postulano l'un l'altra; in ultimo, l'efficacia di un comportamento non dipende dal risultato immediato ma dalla testimonianza della verità. La ragione umana è capace di elaborare una dottrina fondata sulla verità, una dottrina che non è opera di un uomo solo, che procede nei secoli lentamente, cresce continuamente, subisce errori ma si rinnova incessantemente. Non bisogna confondere la filosofia, che è studio dell'essere, con la *ideosofia*, che è una elaborazione di idee astratte slegate dalla realtà. La storia della filosofia da Cartesio in poi ha voltato il pensiero verso se stesso, anziché verso la realtà. Bibbia e Vangelo escludono radicalmente ogni sorta di idealismo nel senso filosofico della parola.

Bisogna a questo punto ricordare che Maritain non esula dal far riferimento alla nozione di persona anche nella storia della filosofia durante il suo ultimo corso di filosofia morale alla Princeton University, nel quale pone in essere un'analisi dei grandi sistemi della filosofia morale, analizzando il valore della persona in ciascuno di essi. A proposito di Hegel parla di una immolazione dialettica della persona perché il sin-

---

<sup>16</sup> "Cfr. Id., *Il Contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia, 1980.

golo non è che provvisorietà ed apparenza, in quanto soltanto l'Assoluto è soggetto. Kant, affermando la dignità assoluta della persona come fine in sé l'aveva divinizzata, trasportandola in un mondo intelligibile nel quale sparivano la singolarità empirica e le differenze connesse con lo spazio e il tempo. Hegel procede all'operazione inversa, relativizza completamente la persona individuale, che non è che un divenire nell'oceano della storia. L'uomo trova la sua personalità annientandosi nella comunità e trova la sua autonomia annientandosi nell'Assoluto. La libertà di scelta è soltanto un momento illusorio, quel che appare come una scelta non è che un evento; la suprema coscienza della libertà risiede nella riconciliazione con il destino; l'autonomia si consuma nella morte, nell'accettazione della morte senza domani. Kierkegaard restaura la moralità della coscienza, la rende responsabile verso Dio, ma rinchiude l'uomo entro la sua singolarità soggettiva. All'opposto, Sartre formula una visione del mondo e del destino umano senza Dio, che lo porta a *nientificare* l'essere e a fare della libertà un assurdo. L'uomo dell'esistenzialismo sartriano è così viziato più radicalmente perché il peccato originale è diventato il fatto stesso di essere nati, di partecipare all'esserci delle cose. Per Dewey sono possibili giudizi di valore, ma questi non dipendono da una filosofia morale bensì dagli altri uomini che sono impegnati nell'azione e che si dettano la loro norma di condotta. C'è quindi una identificazione del valore morale col valore sociale sulla base di una teoria puramente sperimentale: solo l'esperienza può dimostrare che certe azioni sono buone. Il bene si risolve nell'utile e la morale di Dewey, in realtà, dà origine soltanto ad un ordine pre-morale anche se la sua etica tenta di fondare una norma che vincoli la coscienza, superando la morale della situazione di Sartre.

Maritain nei suoi scritti di filosofia e di storia della filosofia riflette sulla persona, nella sua natura e nel suo valore, sia come persona fisica in ciascun individuo, che come persona morale in ciascun popolo e come persona mistica nel popolo di Dio. La persona umana è una realtà ontologica, che la filosofia può analizzare criticamente attraverso una metodologia razionale, anche se per quanto riguarda il fine ultimo della vita e la realtà del male, che insidia e travaglia ogni uomo, la filosofia per costituirsi come scienza deve tenere conto dei dati forniti dalla teologia, trattandoli filosoficamente, proprio come la fisica si serve della matematica e la biologia utilizza le informazioni della chimica. Ma oltre la saggezza filosofica, la saggezza teologica e la saggezza mistica aprono alla mente umana nella ricerca della identità della persona nuovi orizzonti e nuove prospettive.

## 2. Il personalismo in dialogo con l'esistenzialismo.

Come si è potuto vedere nelle precedenti pagine, Maritain si riallaccia alla filosofia tomistica riproponendo in particolar modo il concetto di persona. Partendo da questa impostazione filosofica, egli si distanzia notevolmente da alcune delle posizioni che si sono sviluppate nel periodo a lui coevo.

L'Acquianate chiama *suppositum* ciò che si è soliti chiamare soggetto. Nell'uso di questa terminologia si vuol porre l'attenzione su un elemento determinante nell'analisi del soggetto in quanto persona. Infatti il *suppositum* è ciò che è supposto o, per meglio dire, ciò che è sussistente. E l'essenza è ciò che una cosa è: il *suppositum* è chi possiede un'essenza tale che gli consenta di esercitare l'atto di esistere. Pertanto è lecito asserire l'analogia secondo la quale il soggetto è il *suppositum* cioè colui che esercita l'atto di esistere.

Scrive Maritain:

« [...] il concetto di esistenza non può essere separato dal concetto di essenza. [...] Nello stesso istante in cui il dito indica ciò che l'occhio vede, e in cui li senso percepisce, sia pure ciecamente, senza verbo mentale né intellesione, ciò esiste, l'intelligenza (nel suo giudizio) dice: questo essere (ente) è o esiste, e (in un concetto): l'essere».<sup>17</sup>

Indagare il concetto di sussistenza conduce a cogliere la suprema tensione del pensiero articolato, impegnato a cogliere intellettualmente ciò che sembra sfuggire al mondo delle nozioni o delle idee tipiche dell'intelletto; infatti la sussistenza può essere connotata come la realtà tipica del soggetto. Il rimando alla filosofia tomistica così come, in qualche modo, anche quello al pensiero di Agostino d'Ipbona è visibile nel momento in cui Maritain ci dice che l'intelletto è in grado di cogliere l'atto di esistere: ma in grado di coglierlo in quanto si mette in moto un movimento di ricerca interiore, di ripiegamento in se stesso. Nell'interiorità è possibile rintracciare l'essenza del soggetto, ossia la sua sussistenza.

Quando si asserisce che è un'essenza, o natura, non può esistere al di fuori dello spirito, in quanto è oggetto di pensiero e che la natura individuale esiste, dunque per esistere deve essere diversa da quella che è per essere oggetto di pensiero, si implica un compimento supremo. Dio non crea delle sentenze alle quali dare come ultima finitura la sussistenza. Dio crea i soggetti (o *suppositi esistenti*) che sussistono nella loro natura individuale. Essi hanno un'essenza, si esplicano nell'azione e sono per noi, ciascuno nella loro realtà individuale esistente, una profondità inesauribile di conoscibilità. L'uomo è un universo, un microcosmo. Nel suo agire in quanto persona è libero. Infatti, solo la persona ha un'interiorità e una soggettività perché contiene e percorre se medesima. L'io pensante non è oggetto ma soggetto in mezzo ai soggetti che conosce come oggetto, lui è per stesso il solo soggetto. L'io si conosce come soggetto attraverso la coscienza e la riflessione, ma la sua propria sostanza gli resta oscura. Quando un uomo è risvegliato dall'intuizione dell'essere e allo stesso tempo risvegliato dall'intuizione della soggettività: coglie che egli è un io! Questa altro non è che un'intuizione esistenziale, una *conoscenza dianoetica*.

Come detto, il soggetto è tale per se stesso tanto che coglie gli altri soggetti quali oggetti: è in questo che l'io rappresenta un microcosmo proprio perché è al centro

---

<sup>17</sup> Id., *Breve Trattato dell'Esistenza e dell'Esistente*, Morcelliana, Brescia, 1965, p.25.

del mondo, del suo mondo. Questa antinomia può essere risolta solo da un punto di vista teologico: se Dio esiste allora il centro non può che essere lui e non in rapporto al soggetto, in rapporto a una data prospettiva, ma in senso assoluto perché soggettività trascendente alla quale tutte le soggettività sono riferite. anche la realizzazione personale e l'esito di un atto di amore nei suoi confronti.

Se si tenta di porre in essere un parallelismo tra Maritain e i filosofi esistenzialisti a lui contemporanei allora due sono le grandi differenze che è possibile cogliere nell'analisi della soggettività. In primo luogo proprio il parlare di soggetto come persona o come personalità fa sì che egli non rappresenti qualcosa di dipendente esclusivamente da se stesso. Infatti già nel momento in cui si pone la persona quale supposto si implica, anche se non esplicitamente, che egli è stato posto lì da qualcuno, nello specifico da Dio, dallo spirito assoluto. Invece, parlare di soggetto come un esercizio rimanda tutto il discorso alla dimensione individuale, soggettiva, *solipsistica*. L'altra grande differenza è una diretta conseguenza. Se per Maritain l'individuo è affidato al destino, in quanto volontà divina, per gli esistenzialisti l'individuo è affidato a se stesso e alle sue proprie scelte, alla sua autonomia, al suo libero arbitrio. L'individuo di Maritain compie delle scelte in virtù dell'amore verso Dio, invece l'individuo degli esistenzialisti è un individuo autonomo che compie le sue proprie scelte in virtù della sua stessa dimensione individuale e del perfezionamento della stessa.

# IL CASO DELL'UCRAINA

Pier Francesco Zazo

*Già Ambasciatore d'Italia a Kiev*

Durante lo svolgimento delle mie funzioni di capomissione a Kiev ho potuto fare tesoro delle mie precedenti esperienze diplomatiche in Ucraina oltre venti anni fa e, successivamente, anche in Russia.

All'epoca l'Ucraina era un paese diviso con la parte occidentale che guardava all'Europa mentre quella orientale si sentiva molto più vicina alla Russia (Huntington - scontro di civiltà territorio di faglia).

La prima cosa che ho subito notato al mio ritorno a Kiev è un paese profondamente cambiato rispetto a quando l'avevo lasciato. Il sentimento d'identità nazionale si è rafforzato nel corso dei 33 anni d'indipendenza. L'Ucraina è così diventata una Nazione, caratterizzata da una forte crescita della società civile. A tale risultato hanno contribuito vari fattori: in primo luogo la cosiddetta "rivoluzione arancione del 2004" e poi quella della Maidan del 2014.

Mi hanno soprattutto colpito le giovani generazioni che guardano all'occidente e sono attratti dai valori europei (non dalla Russia di Putin che guarda al passato). Nel 2017 è entrato in vigore l'accordo di associazione e libero scambio con l'UE. Con la liberalizzazione dei visti, oggi il paese è più bilingue. Nel 2019 è nata la chiesa autocefala ucraina). In questo periodo l'Ucraina ha visto succedersi sei presidenti. In questo modo ha imboccato la strada della democrazia, seppur con alcuni problemi. Tra questi si possono annoverare la carenza di elementi tipici dello stato di diritto, o la corruzione e l'eccessivo peso degli oligarchi. Nel medesimo tempo, in Russia si è vista un'involuzione autoritaria (rafforzamento della verticale del potere, gerontocrazia, oligarchia). La svolta definitiva nella separazione tra la Russia e l'Ucraina avviene, a mio avviso, con il profondo trauma provocato da Maidan, dall'annessione russa della Crimea e dal conflitto nel Donbass.

Emergendo forze profonde della storia (storiografia francese, ucraini più europei, passato cosacco, eleggavano l'atamano chiesa greco-cattolica, maggiore propensione al dialogo, più individualisti, senso della proprietà - ucraini vittime della collettivizzazione staliniana, non amano la figura dello zar, russi amano la figura dello zar, più

secoli di dominazione mongola, più passivi, fatalisti, spirito collettivo) questa forte e progressiva crescita del sentimento nazionale ucraino ha colto di sorpresa la Russia, che non ha mai digerito la nascita di uno stato ucraino indipendente (i russi hanno un rapporto viscerale con Ucraina, *Ukraina nasha*, dichiarazione indipendenza ucraina fattore scatenante crollo unione sovietica). Personalmente mi sono rafforzato nel convincimento che lo scoppio del conflitto fosse difficilmente evitabile. Putin non ha mai perdonato all'Ucraina la sua scelta di campo occidentale e il suo progressivo distacco dalla Russia.

La nascita di uno stato ucraino indipendente è incompatibile con la mentalità imperiale della Russia (la Russia non ha confini, Putin lo ha sempre detto) e con il sogno nostalgico e revanscista del Cremlino di restituire alla Russia il suo naturale ruolo di grande potenza mondiale euroasiatica.

Per la Russia è di fondamentale importanza poter riacquisire il controllo sull'Ucraina, che a suo tempo era la seconda repubblica più importante dell'URSS dove era concentrato il cuore dell'apparato militare e spaziale dell'URSS.

Dopo il mio arrivo a Kiev, ho cominciato ad avere le prime sensazioni negative guardando i canali televisivi statali russi. Ero rimasto turbato dall'incessante campagna di denigrazione e di odio nei talk show dove si descrive l'Ucraina come uno stato fallito, un paese nazista e russofobo. Ebbi la sgradevole sensazione che stessero preparando l'opinione pubblica russa ad accettare un possibile conflitto con il popolo russo (*Bratsky mir*). Effettuai, pertanto, delle missioni nelle regioni russofone (Dnipro, Odessa, Kharkiv) e potei appurare che la gente, pur continuando a parlare russo, si sentiva ucraina. Come sapete questo è stato il tragico errore di valutazione di Putin, ingannato dalla cortina fumogena della sua stessa disinformazione. Si è illuso che le popolazioni russofone fossero anche russofile (*filorusse*) e che avrebbero accolto benevolmente le truppe russe. Potei inoltre verificare l'esagerazione delle accuse di una presenza nazista: nelle ultime votazioni del 2019, i partiti di estrema destra hanno preso solo l'1,5 % dei voti. Però, il vero campanello d'allarme per me è stato nel luglio 2021 quando uscì l'articolo, firmato dal presidente Putin, sull'unità storica e culturale dei popoli russo ed ucraino, in cui si affermava che i russi e gli ucraini sono un unico popolo. Inoltre veniva negata la legittimità di uno stato ucraino (definito stato antirusso, fantoccio) separato dalla grande madrepatria russa.

Putin è un sostenitore convinto del pericoloso e tossico mito fondamentalista e dogmatico del *Rusky Mir* (mondo russo) in base al quale Kiev è la culla storica e religiosa del mondo russo, Mosca è la capitale politica, con un'unica comunità ortodossa sotto la guida del patriarca di Mosca e della popolazione russa. La Russia ha il diritto di intervenire a tutela di tutte le popolazioni russofone, anche di quelle che vivono al di fuori dei confini nazionali (il che è molto pericoloso).

Per me questo attaccamento di Putin (appassionato di storia) al mito fondamentalista del Russky Mir quale giustificazione per le sue mire imperialiste, rappresenta una chiave di lettura fondamentale per spiegare la deriva aggressiva della politica estera russa. Putin è ossessionato e paranoico riguardo all'ucraina, si ostina a negare l'esistenza di un nazionalismo ucraino, (*Ukraina Nasha - npravitsa ily ni npravitsa terpi moia krasavitsa*), vi è poi questo forte senso di paternalismo e di superiorità che i russi hanno sempre nutrito nei confronti degli ucraini (*malaya rossya*). Putin (e i nazionalisti russi) si ostina a gli ucraini vanno denazificati, che in realtà significa deucrainizzati (russificazione forzata, per esempio i minori deportati). Anche sulla base della mia esperienza di ambasciatore italiano a Kiev in questi anni vorrei smontare alcune delle false narrative russe che purtroppo trovano ampio spazio in Italia.

1) va innanzitutto mostrata l'infondatezza e la falsità della tesi sostenuta dalla Russia che ha giustificato la sua sciagurata decisione di invadere l'Ucraina con il pretesto di prevenire un'imminente adesione di Kiev alla nato. Al riguardo va sottolineato che l'ingresso dell'ucraina non era affatto all'ordine del giorno. Lo posso testimoniare poiché all'epoca ero uno dei membri del gruppo degli ambasciatori del G7 che è a Kiev ed è molto influente (avevamo continue riunioni con Zelensky e con i ministri, abbiamo avuto continue riunioni di coordinamento tra di noi, eravamo tenuti al corrente delle visite e delle riunioni, un osservatorio privilegiato). All'epoca, nel 2021, l'Ucraina non aveva neanche ottenuto la MAP (*membership action plan*), una tappa intermedia fondamentale nel processo di adesione di un paese alla NATO. Non era neanche stato istituito un consiglio di cooperazione NATO-Ucraina (a differenza della Russia che invece ha un analogo consiglio con la nato oggi sospeso). Ricordo che i più cauti erano proprio gli americani (sostenevano che l'Ucraina non era pronta: con uno stato di diritto imperfetto, la corruzione, gli eccessivi poteri degli apparati di sicurezza nella sfera economica...).

2) Il regime di Putin ha sempre sostenuto molteplici tesi: questa è una guerra per procura condotta dall'occidente utilizzando il regime fantoccio di Kiev; non esiste una vera identità nazionale ucraina, la rivoluzione di Maidan del 2014 è solo un colpo di stato orchestrato dalle potenze occidentali. Queste sono tutte affermazioni palesemente false poiché si ostinano a negare la realtà dell'esistenza di un ormai radicato nazionalismo ucraino. Parliamo di un'evidente contraddizione. Come si spiega che a Maidan, nel 2014, sono accorse in piazza milioni di persone dopo le prime uccisioni di manifestanti da parte della polizia antisommossa, a riprova del fatto che quella di Maidan è stata anche una vera rivoluzione (gli ucraini la chiamano la rivoluzione della dignità). Se questa è solo una guerra di procura come si spiega allora che gli ucraini ad oltre tre anni di distanza dall'inizio del conflitto, che sarebbe dovuto durare solo pochi giorni, continuano ancora a difendersi contro quello che sulla carta è la secon-

da potenza militare e nucleare del mondo? Putin si ostina a negare l'esistenza di una nazione (nutre una profonda avversione). Questa è una situazione simile a quando Metternich affermava che la parola Italia fosse solo un'espressione geografica.

3) Vorrei smontare un'altra narrativa russa secondo cui nel marzo 2022 la Russia e l'Ucraina stavano per firmare un accordo, ma che poi gli ucraini avrebbero fatto dietrofront e deciso di sabotare l'intesa su ordine dell'ex primo ministro britannico Johnson e degli americani. Non è vero. I negoziati erano ancora nella fase iniziale, lo dico in quanto ero uno degli ambasciatori del G7 ed eravamo tenuti costantemente al corrente dello sviluppo dei negoziati. Ricordo che abbiamo anche avuto incontri con il capo delegazione Arakhmia (ed anche con altri membri della delegazione ucraina prima a Minsk poi ad Istanbul, l'ex ministro degli esteri oggi ministro della cultura Tochitsky, il consigliere Arestovich poi allontanato...). È vero che gli ucraini avevano accettato lo status di paese neutrale per l'Ucraina ma insistevano per adeguate garanzie di sicurezza tramite la firma di accordi bilaterali con i principali paesi (in primis i cinque membri del CDS). I negoziati falliscono definitivamente quando ad un certo punto la Russia insiste per mantenere un diritto di veto che avrebbe impedito ai paesi garanti di intervenire a difesa dell'Ucraina nell'ipotesi di una nuova aggressione. I russi insistevano per una forte limitazione negli armamenti ucraini ed erano molto ambigui sul futuro dei territori occupati, ma soprattutto, e qui vengo ad un punto fondamentale, a fine marzo si diffonde la notizia degli eccidi e massacri di Bucha, anche Mariupol, dei continui massacri, delle torture, dei campi di filtraggio, delle deportazioni di minori ucraini, cambia completamente l'atmosfera; da parte degli ucraini subentra un sentimento di forte odio nei confronti dei russi ed un clima di totale mancanza di fiducia, la vera causa che fa definitivamente naufragare i negoziati. All'epoca ero a Leopoli. Cambiò completamente il linguaggio usato dagli ucraini nei confronti dei russi ora definiti rashists (fascisti russi), rabsky narod (popolo schiavo, passivo che prende ordini dal regime di Putin) era evidente che non vi erano più le condizioni minime per continuare i negoziati, va poi detto che all'epoca le operazioni belliche volgono a favore degli ucraini (russi respinti dall'assalto a Kiev). Un altro fattore che li ha indotti ad abbandonare i negoziati è che i Russi, all'ora come ora, ritengono che l'Ucraina non può che arrendersi incondizionatamente. Tant'è che i russi addossano agli ucraini la colpa di non voler collaborare: questa è la solita tattica negoziale russa.

Lasciatemi dire due parole sul nostro paese: siamo influenzati dalle false narrative russe. Purtroppo in Italia vi sono tanti opinionisti e sedicenti esperti, che non conoscono ne la Russia tantomeno l'Ucraina, che non vi sono neanche stati, non vi hanno vissuto e non parlano neanche una parola di russo, che però trovano ampio spazio sui talk show televisivi (falsa autorevolezza) e sui social, limitandosi a ripetere le tesi della propaganda russa senza un vero vaglio critico.

Avendo poi dovuto convivere per due anni e mezzo con i continui allarmi aerei causati dagli attacchi missilistici e di droni da parte russa che mi hanno obbligato a scendere sempre nel bunker insieme alla mia scorta, avendo con i miei occhi gli orrori causati dai bombardamenti agli obiettivi civili ho trovato francamente incomprensibile e continuo ad essere sconcertato sull'acceso dibattito che vi è in Italia persino sul tema della fornitura di armi a mero scopo difensivo, quali l'invio dei sistemi di difesa aerea.

Mi ha inoltre sconcertato il fatto che durante i miei anni di ambasciatore i leader dei principali partiti contrari all'invio delle armi a Kiev, mi riferisco in primis alla lega ed al movimento cinque stelle, non sono mai venuti a Kiev nonostante gli inviti loro rivolti da parte delle autorità ucraine.

Avendo dovuto convivere per molti anni con i continui attacchi missilistici e spesso tanto tempo nei bunker, trovo assurdo che persino sul tema della fornitura dei sistemi di difesa aerea, volti a proteggere la popolazione civile, vi sia un dibattito acceso in Italia. Vorrei ora condividere con voi alcune mie valutazioni sull'attuale situazione e possibili soluzioni negoziali.

Abbiamo visto come l'ottimismo professato da Trump, convinto di riportare la pace entro 24 ore, si è rivelato completamente fuori luogo.

Trump ha commesso vari errori affidandosi tra l'altro a negoziatori inesperti (troppo inclini ad accogliere le narrative russe senza un vaglio critico); ha avuto troppo fretta e questo è stato un grande vantaggio per Putin; inoltre il suo approccio, quello di essere forte con i deboli (l'Ucraina) e accondiscendente con i forti (Russia), non ha pagato. Soprattutto Trump ha commesso l'errore di fare troppe concessioni iniziali alla Russia (ha subito rassicurato il Cremlino che Kiev non entrerà nella nato e fin qui ci può anche stare, ha poi messo in chiaro che Kiev dovrà accettare la perdita dei territori occupati dai russi, ha persino dichiarato che gli stati uniti sono pronti a riconoscere l'annessione definitiva della Crimea da parte russa (in spregio al diritto internazionale).

Tutte queste aperture di Trump nei confronti della Russia sono state inutili. Putin, a differenza di Zelensky, non ha accolto la proposta americana di una tregua temporanea di trenta giorni e ha poi rigettato la proposta di Zelensky di un incontro al vertice. Era scontato. Putin non può certo dire, apertamente, che non ha alcuna intenzione di accogliere la proposta di una tregua temporanea e che, al contrario, è determinato a proseguire nell'offensiva militare.

Il Cremlino ha ripetutamente dichiarato che non si accontenta di un cessate il fuoco lungo l'attuale linea del fronte. Ad Istanbul la delegazione russa ha chiesto il completo ritiro degli ucraini dalle quattro regioni (Zaporidzja, Kherson, Lugansk e Donetsk) annesse nel 2022, dunque anche delle parti ancora sotto il controllo di Kiev, prima di qualsiasi ipotesi di cessate il fuoco. Unico risultato concreto è lo scambio di 1000 prigionieri, e ripresa contatti diretti tra le due parti dopo tre anni di totale mancanza contatti.

Si tratta ovviamente di una richiesta inaccettabile. Putin continua a presentare richieste massimalistiche ed insiste in particolare per la smilitarizzazione dell'ucraina, ovviamente propedeutica ad una resa incondizionata di Kiev, l'obiettivo finale della Russia rimane immutato: quello di ottenere il pieno controllo sull'Ucraina.

Il Cremlino vuole inoltre una rimozione delle cause profonde della guerra e vorrebbe concordare con gli Stati Uniti una nuova architettura di sicurezza europea (Yalta 2) che restituisca alla Russia il suo ruolo di grande potenza ed il diritto di avere una sfera d'influenza sui paesi dell'Europa orientale.

Quello che stiamo vedendo in maniera chiara è che sarà sempre e solo Putin, e non Trump, a dettare i tempi ed a decidere se e quando sarà arrivato il momento di accettare una tregua. Firmando un accordo di pace la Russia da un lato sta fingendo di negoziare (ha un evidente interesse a temporeggiare e a guadagnare tempo) e dall'altro è determinata a proseguire nella sua offensiva militare nell'intento di conquistare la maggior parte possibile dei territori russofoni dell'Ucraina. Del resto perché dovrebbe fermarsi? La Russia è in vantaggio sul piano militare, ha più uomini a disposizione, il paese si è riconvertito ad un'economia di guerra, la società russa è sempre più militarizzata, la Russia confida inoltre tuttora nel progressivo disimpegno americano dall'Ucraina. Inoltre Putin sa bene che gli europei difficilmente saranno in grado di sostituirsi completamente agli aiuti militari forniti dagli Stati Uniti in tempi brevi, (soprattutto per condivisione intelligence, sistemi difesa aerea, missili a lungo raggio), soprattutto Putin punta ad una guerra di logoramento.

Al contempo Putin sarà comunque attento a non interrompere le trattative con Trump continuando a fare finta di negoziare. Infatti è proprio grazie a Trump che la Russia è finalmente uscita dall'isolamento internazionale e Putin viene finalmente riconosciuto come il leader di una grande superpotenza, che parla da pari a pari.

Veniamo ora alla nota telefonata tra Trump e Putin.

La speranza degli europei e degli ucraini era che Trump si fosse finalmente reso conto che Putin lo sta prendendo in giro e che il vero ostacolo alla pace è rappresentato dalla Russia. la telefonata ha registrato un nulla di fatto, il risultato è stato deludente., Trump ha tenuto una posizione accondiscendente e debole nei confronti del leader russo evitando di esercitare qualsiasi pressione.

Putin gli ha ribadito in maniera chiara che la Russia non ha alcuna nessuna intenzione di accogliere la proposta di una tregua (cessate il fuoco) accampando varie scuse (bisogna prima rimuovere le cause profonde del conflitto, per il cessate il fuoco), occorrono prima accordi appropriati, bisogna individuare un percorso per il cessate il fuoco, è emerso chiaramente che la Russia continua a temporeggiare, a prendere tempo, l'unica concessione fatta da Putin è che è disponibile a continuare i negoziati diretti con Kiev che però non porteranno a nulla, tra l'altro senza nessuna indicazione di scadenze per negoziare una tregua. Le parti hanno concordato una

generica ripresa immediata dei negoziati. La Russia propone poi di lavorare insieme agli ucraini ad un memorandum riguardante il futuro accordo di pace (affermazioni generiche e fumose, nessun impegno concreto).

Trump ha fatto chiaramente marcia indietro, non ha dato nessuna informazione rispetto al prospettato ultimatum, alla minaccia ventilata nei giorni precedenti che si sarebbe riservato di assumere una posizione più dura con l'adozione di sanzioni primarie e secondarie devastanti per l'economia Russia, in particolare nei settori energetico e bancario, qualora la Russia non avesse accolto la proposta della tregua.

Purtroppo l'impressione generale è che Trump sia ormai orientato a scegliere la strada dell'appeasement (della pace ad ogni costo), che stia preparando gli stati uniti a sfilarsi dal negoziato, ad un graduale disimpegno americano dal conflitto ucraino lasciando da sola l'Europa a difendere Kiev.

Trump ha ribadito in maniera esplicita che questa non è la sua guerra bensì degli europei. Trump ha poi dichiarato che gli Stati Uniti sono pronti da sfilarsi dai negoziati se Kiev e Mosca non troveranno un accordo facendo capire. Gli americani si apprestano dunque ad abbandonare il loro ruolo di mediatori, il presidente americano ha inoltre detto che continua a fidarsi di Putin, che vuole fare in futuro grandi affari con la Russia.

Trump vuole dunque far dimenticare il suo flop di negoziatore e sta cercando di trovare delle scuse per sfilarsi dal negoziato. Inoltre Trump guarda con grande interesse alla possibilità di scaricare sulla Santa Sede la responsabilità di facilitare un negoziato per il raggiungimento della pace. La Santa Sede ha già manifestato la sua disponibilità a svolgere un'azione di mediatore. Credo tuttavia improbabile che Putin possa accogliere tale proposta. Innanzitutto il patriarcato di Mosca ha sempre guardato con sospetto al Vaticano (teme un'attività di proselitismo della chiesa cattolica). Kirill non ha mai invitato il papa a Mosca ed è un convinto sostenitore del ruskyy mir, ha benedetto i soldati russi che vanno ad uccidere i fratelli ortodossi ucraini (una jiad della guerra ortodossa), è sostenitore di una vera e propria eresia laddove proclama la superiorità morale e spirituale del mondo russo nei confronti dell'occidente materialista e corrotto.

L'accorta politica di equidistanza tenuta dal papa Francesco che aveva causato dispiacere a Kiev (non ha mai accolto l'invito ad andare a Kiev) non ha dato i frutti sperati. Il ruolo del Vaticano potrebbe invece continuare a svolgere un'importante ruolo in campo umanitario, di facilitazione nello scambio dei prigionieri e ritorno dei minori ucraini deportati.

Gli europei sono rimasti molto delusi dall'atteggiamento morbido assunto da Trump e sono comunque intenzionati a mantenere una linea dura. (È stato annunciato un ultimo pacchetto di sanzioni e spera tuttora di convincere gli Stati Uniti ad un ulteriore inasprimento delle sanzioni nei settori energetico (dazi e embargo sui prodotti energetici) e finanziario.

Gli europei sono tuttavia consapevoli che senza il coinvolgimento degli Stati Uniti l'inasprimento delle sanzioni nei confronti di Mosca potrebbe inventare un'arma spuntata. La Russia è ovviamente soddisfatta dall'esito degli incontri (spera di separare gli USA dall'Europa).

L'atteggiamento sconcertante di Trump solleva molti interrogativi sui suoi legami con la Russia risalenti alla fine degli anni ottanta – vi sono vari libri in cui si accusa Trump di essere ricattato dai russi. Alla fine degli anni ottanta i russi avrebbero salvato Trump dalla bancarotta dovuta a spericolate operazioni immobiliari e poi lo avrebbero sostenuto apertamente nella campagna presidenziale del 2016.

Uno sviluppo positivo che aveva fatto ben sperare è stato il miglioramento dei rapporti avvenuto ultimamente tra gli Stati Uniti e l'Ucraina, come confermato dal recente incontro al vaticano tra Trump e Zelensky svoltosi in un'atmosfera positiva. Nonostante il trattamento umiliante che gli era stato inflitto da Trump a Washington, Zelensky ha fatto un grande sforzo per ricucire i rapporti con Trump essendo ben consapevole che i pur apprezzati aiuti europei non sono sufficienti a rimpiazzare gli imprescindibili aiuti americani.

Zelensky, a differenza di Putin, ha immediatamente accolto la proposta americana di una tregua temporanea di 30 giorni. Il presidente ucraino ha poi lanciato un guanto di sfida a Putin invitandolo ad un incontro al vertice ad Istanbul, pur essendo consapevole che il presidente non avrebbe accolto la proposta. Con tale mossa Zelensky ha voluto smascherare le reali intenzioni di Putin che vuole proseguire nella guerra al fine di convincere non solo gli alleati europei, ma anche gli Stati Uniti, ad inasprire le sanzioni nei confronti della Russia per non aver accolto la proposta di una tregua temporanea di trenta giorni.

Un'altra novità significativa è l'avvenuta firma dell'accordo sulle terre rare tra gli Stati Uniti e l'Ucraina. Si tratta di una svolta significativa poichè d'ora in avanti gli Stati Uniti pur confermando il loro rifiuto a garantire la sicurezza di Kiev, hanno ora perlomeno un interesse economico alla sovranità ucraina. Si tratta di una garanzia di sicurezza indiretta (l'accordo nella sua ultima stesura è molto più bilanciato, l'Ucraina mantiene proprietà delle risorse minerarie ed energetiche; è previsto uno sfruttamento congiunto delle risorse). Gli americani non chiedono il rimborso degli aiuti erogati in passato. È previsto un fondo comune su base paritaria per promuovere gli investimenti. Soprattutto è prevista la possibilità per gli Stati Uniti di alimentare tale fondo comune con la consegna di ulteriori aiuti militari, si tratta dunque di una garanzia di sicurezza indiretta da parte americana.

L'Ucraina continuerà comunque ad insistere per l'ottenimento di credibili garanzie di sicurezza non potendo più entrare nella NATO.

Tale garanzia è rappresentata dalla continuazione degli aiuti militari da parte degli alleati al fine di potersi dotare di una credibile deterrenza militare, con la creazione di un forte esercito e della capacità di autodifesa per potersi difendere da future aggressioni. Si tratta di replicare il modello porcospino, simile a quello già adottato da altri paesi, quali Israele e Corea del sud, che pur non essendo membri della NATO, dispongono di una temibile capacità di deterrenza militare. L'Ucraina è ormai rassegnata a cedere de facto (non sul piano giuridico) i territori già occupati dai russi (mancano ormai i volontari disponibili ad andare a morire per il Donbass che ormai è distrutto), ma non accetterà mai il superamento della linea rossa di una sua smilitarizzazione. Soprattutto l'Ucraina si opporrà strenuamente ad una resa incondizionata e alla perdita della sua sovranità, continuerà a combattere per difendere le sue maggiori città. Non ha alternative, non si fida di Putin e soprattutto è ben consapevole del duro trattamento di russificazione forzata riservato alla popolazione ucraina nei territori occupati.

Su un piano generale appare sempre più evidente che la politica estera di Trump, basata su una visione del mondo nazionalista (America first), isolazionista, populista, brutale, materialista, affaristica, cinica, con il suo evidente disprezzo nei confronti dei valori del multilateralismo, con la sua avversione nei confronti dell'ONU e dell'UE, con la sua continua minaccia di ricorso ad una guerra commerciale, con l'adozione di dazi nei confronti di tutti gli altri paesi, sta mostrando evidenti limiti e sarà destinata al fallimento, assenza di una strategia articolata. Questo mostra Trump come un improvvisatore, confusionario ed isolato: gli Stati Uniti saranno sempre più isolati, un capolavoro al contrario Trump non riuscirà a staccare la Cina dalla Russia; l'Europa si sta mostrando più coesa (si veda il riavvicinamento tra UE e Regno Unito). Non in ultimo, alla luce dei dazi, è visibile il legame che si sta costruendo tra UE e Cina.

Da questa posizione di vantaggio l'Europa può adottare dure rappresaglie nei confronti dell'economia americana. Occorre dire di Trump quello che è davvero: un traditore dei valori occidentali.

Nel nuovo quadro geopolitico che si sta delineando, il ruolo dell'Europa sarà fondamentale.

L'Europa sta finalmente reagendo in maniera forte e coesa dopo il trauma causato dalla decisione presa da Trump di escluderla dai negoziati con Putin.

La situazione per l'Europa è delicata poiché entrambi, Trump e Putin, vogliono un'UE debole e divisa. È sempre concreto il rischio di un progressivo disimpegno americano non solo dall'Ucraina ma anche dal continente europeo.

Non è poi neanche da escludere uno scenario persino peggiore, quello di un indebolimento o rottura delle relazioni transatlantiche qualora dovesse scoppiare una guerra commerciale tra Washington e Bruxelles, che si sta ancora cercando di scongiurare.

L'Europa deve pertanto trovarsi pronta a difendere non solo l'Ucraina ma a garantire la sicurezza stessa del continente europeo non potendo più poter fare affidamento sugli Stati Uniti.

L'UE ha così lanciato un piano di riarmo (800 miliardi di euro) ribattezzato Readiness 2030, che è molto ambizioso ma che difficilmente diventerà operativo prima del 2030. Inoltre, gli stati membri dell'UE stanno rispettando l'impegno di aumentare il loro contributo al bilancio della NATO.

L'Europa ha poi avviato le basi per la creazione di una difesa comune europea e ribadito l'impegno di continuare a fornire il suo pieno sostegno militare e finanziario a Kiev. L'UE ha anche annunciato il piano di interrompere completamente le restanti importazioni di petrolio e gas russo entro il 2027 e il 17<sup>mo</sup> pacchetto di sanzioni nei confronti della Russia. È inoltre significativo il riavvicinamento in corso tra la Gran Bretagna e l'UE. A sua volta la Germania del neo cancelliere Merz ha già annunciato un importante programma di riarmo. La Gran Bretagna e la Francia hanno promosso il piano della coalizione dei volenterosi, che ha già raccolto l'adesione di una trentina di paesi, che si prefigge l'impegno di rafforzare il suo sostegno a Kiev e di facilitare il raggiungimento della pace. Al momento è stata accantonata la proposta dell'invio di forze di pace stante anche l'immediata ferma opposizione espressa dalla Russia che considera l'eventuale invio di forze di peacekeeping di paesi europei membri della NATO come una mossa ostile suscettibile di provocare un'ulteriore escalation.

La coalizione dei volenterosi, guidata da Francia, Gran Bretagna, Germania e Polonia, sta diventando sempre più attiva e ha assunto una posizione più dura nei confronti della Russia di Putin. La coalizione ha lanciato un ultimatum minacciando l'inasprimento delle sanzioni, in particolare nei comparti energetico e finanziario, qualora la Russia non dovesse accogliere la proposta di una tregua temporanea per l'Europa. Si avvicina dunque il momento dell'assunzione di una grande responsabilità, quella di difendere non solo l'Ucraina, ma anche la sicurezza del continente europeo (in primis i paesi baltici e dell'Europa orientale). Dinanzi alla crescente aggressività della Russia che si è convertita ad un'economia di guerra, l'Europa non è nell'immediato in grado di sostituirsi completamente agli Stati Uniti negli aiuti a Kiev, ma dispone comunque di potenti leve a disposizione. Lo strumento più importante a sua disposizione sono le sanzioni, in primis i fondi congelati sovrani russi che si trovano principalmente in Europa (oltre 210 miliardi di euro). Il suo eventuale utilizzo per il sostegno a Kiev rischia tuttavia di destabilizzare i mercati finanziari internazionali e la maggioranza dei paesi europei sembra fermamente determinata a continuare a fornire il suo pieno sostegno a Kiev anche nell'ipotesi di una sospensione degli aiuti americani. Va ricordato che l'Europa è comunque il primo donatore in assoluto dell'Ucraina. Per l'Europa, su un piano generale, è di fondamentale importanza che i paesi europei proseguano senza ulteriori indugi verso il rafforzamento dell'integrazione europea con la creazione di una politica estera, di difesa e fiscale; l'obiettivo finale deve essere la creazione degli stati

uniti d'Europa (basta con i sovranismi nazionali) dato che viviamo in uno scenario geopolitico sempre più difficile, caratterizzato dalla rinascita degli imperialismi e dalla crisi dell'ONU. L'Europa rischia di fare come un vaso di coccio. Occorre procedere alla revisione dei trattati dell'UE, introdurre la regola della maggioranza qualificata nel processo decisionali abolendo il diritto di veto. È inaccettabile che l'Ungheria di Orban, tra l'altro aperto sostenitore della democrazia illiberale, possa continuare a ricattare l'UE ed a frapporre continui ostacoli agli aiuti a Kiev. Credo che bisognerà introdurre la possibilità di sospendere ed escludere dall'UE gli stati membri che non ne condividono più i valori fondanti. Andrà inoltre incoraggiato un maggiore utilizzo dello strumento della cooperazione rafforzata e dell'Europa a più velocità al fine di procedere più rapidamente nel rafforzamento dell'integrazione europea.

In merito alla posizione dell'Italia, il governo Meloni sta cercando da un lato di mantenere la relazione privilegiata con l'amministrazione Trump e di rimarcare la centralità del rapporto transatlantico e dall'altro sta ribadendo il suo pieno sostegno all'Ucraina (è stato appena approvato l'11<sup>mo</sup> pacchetto di aiuti militari).

L'Italia ha fin dall'inizio manifestato il suo scetticismo nei confronti dell'iniziativa della coalizione dei volenterosi manifestando la sua contrarietà all'ipotesi dell'eventuale futuro invio di truppe italiane in Ucraina, a meno che queste non siano poste sotto l'egida dell'ONU e di un coinvolgimento degli Stati Uniti.

Il presidente del consiglio italiano ha poi deciso non partecipare all'ultimo summit dei leaders della coalizione dei volenterosi che ha avuto luogo a Kiev preferendo collegarsi solo in videoconferenza.

A Tirana si è consumato il definitivo strappo tra la coalizione dei volenterosi e l'Italia poichè la Meloni è stata esclusa dalla telefonata che il presidente francese Macron, il cancelliere tedesco Merz, il primo ministro britannico Starmer ed il presidente polacco Tusk hanno avuto con il presidente americano Trump.

La decisione della Meloni di autoescludersi dalla coalizione dei volenterosi ha creato un forte danno politico e d'immagine all'Italia.

L'Italia rischia di rimanere isolata ed emarginata, è invece importante che il nostro paese rimanga ancorato all'Europa.

Al contrario l'Italia avrebbe invece molte più possibilità di far sentire la sua voce e di difendere le sue posizioni all'interno della coalizione dei volenterosi.

La presa di posizione della Meloni, motivata soprattutto dalla sua antipatia personale (personalismi) nei confronti di Macron, da lei accusato di eccessivo attivismo e di ritagliarsi visibilità, è stata stigmatizzata non solo dalle forze di opposizione ma ha sollevato perplessità anche in seno alla coalizione di governo, in particolare da parte del ministro degli esteri e leader di forza Italia Tajani.

La Meloni è poi incappata in ulteriori critiche quando ha dichiarato di essersi sfilata dalla coalizione dei volenterosi per manifestare la sua opposizione alla proposta dell'invio di truppe europee in Ucraina. Immediata la replica di Macron che ha accu-

sato la meloni di spargere una notizia falsa dato che la questione non è più all'ordine del giorno ed è stata al momento accantonata.

L'auspicio, nel superiore interesse dell'Italia, è che da parte del presidente del consiglio ci sia un ripensamento e che decida invece di partecipare nuovamente in maniera propositiva ai lavori della coalizione dei volenterosi, soprattutto ora che sono nuovamente migliorate le prospettive di un maggiore coordinamento dell'Europa con gli Stati Uniti sulla politica da adottare nei confronti della Russia.

Un segnale incoraggiante è che la Meloni è stata inclusa e abbia comunque potuto partecipare alla telefonata che Trump ha avuto ieri con il premier britannico Starmer, il presidente francese Macron ed il cancelliere tedesco Merz (l'Italia deve puntare a valorizzare il formato quindi, probabilmente Trump ha svolto un'azione decisiva per includere l'Italia nella conversazione telefonica) ma rimane comunque un problema di fondo; la Meloni dovrà scegliere se preferisce un'Europa forte ed unita o invece i sovranismi nazionali. Come arrivare allora alla conclusione di questo tragico conflitto?

Io credo che l'unico percorso realistico per arrivare prima ad una tregua e successivamente anche alla pace è quella del raggiungimento di un compromesso dove entrambe le parti, in primis la Russia, saranno pronte a fare delle concessioni reciproche. Purtroppo al momento la Russia è ancora convinta di poter vincere e di poter acquisire il controllo sull'Ucraina. La posizione troppo accondiscendente assunta da Trump nei confronti di Putin, la sua eccessiva predisposizione a sposare le narrative russe stanno incoraggiando il Cremlino a proseguire nella sua offensiva militare. Gli ucraini ed anche gli europei sostengono invece, a ragione, l'approccio della pace attraverso la forza. Sarebbe dunque necessario ribadire con fermezza al Cremlino che gli alleati continueranno a fornire il loro sostegno a Kiev per tutto il tempo necessario al raggiungimento di una pace se non giusta perlomeno duratura tramite la continuazione degli aiuti ed in particolare con l'ulteriore inasprimento delle sanzioni. Putin rispetta infatti solo il linguaggio della forza e sarà disponibile ad accettare una tregua solo quando si sarà finalmente convinto che non può più vincere.

Il quadro che potrebbe allora emergere è simile a quello coreano. La Russia dovrebbe accontentarsi dei territori ucraini già occupati e del suo veto all'ingresso di Kiev nella NATO imponendole lo status di paese neutrale. Al contempo la Russia dovrebbe rinunciare alla sua pretesa di un'Ucraina smilitarizzata e sotto il suo diretto controllo. L'Ucraina in cambio della dolorosa perdita dei territori occupati (al momento circa il 20 % del paese) e della mancata adesione alla nato dovrebbe continuare a ricevere dagli alleati adeguati aiuti militari al fine di dotarsi di un adeguato capacità di deterrenza militare.

L'Europa ha inoltre il dovere di facilitare una rapida integrazione dell'Ucraina nell'UE (possibilmente entro il 2030) aiutando Kiev nel suo sforzo di attuazione delle necessarie riforme strutturali, in particolare di quelle riguardanti il rafforzamento

dello stato di diritto, il progresso nella lotta alla corruzione e nella transizione verso un'economia di mercato.

Inoltre i paesi europei, al pari degli altri alleati occidentali dovranno dare il massimo supporto all'Ucraina per facilitare la ricostruzione economica del paese.

Nel lungo periodo occorrerebbe immaginare la convocazione di una nuova conferenza sulla sicurezza del continente europeo (una Helsinki 2) per configurare un nuovo assetto geopolitico che tenga conto anche dell'esigenza di sicurezza della Russia. Temo tuttavia che ciò avverrà solo quando la Russia rinuncerà definitivamente al suo disegno revancista di creare un impero e alla vecchia logica dei blocchi e delle sfere di influenza. La Russia dovrà soprattutto ripudiare l'ideologia fondamentalista del ruskyy mir che nega l'identità nazionale ucraina e che le conferisce il diritto di intervenire a tutela delle popolazioni russofone al di fuori dei suoi confini.



# BIBLIOGRAPHIE



## ÉTICA DE LA PERSONA

*Eunsa. Pamplona España 2025, págs. 332.*

Cualquiera de nosotros escribe Juan Manuel Burgos (pág.13), debe dar respuesta a la cuestión del bien y del mal ya que todo hombre y mujer, culto o ignorante, joven o anciano, rico o menesteroso, se pregunta acerca del sentido de su vida en el que la experiencia del bien y del mal desempeña un papel determinante. Burgos, filósofo español reconocido como referente principal del personalismo en ámbito hispano, vuelve a profundizar en una de sus áreas más destacadas con *Ética de la persona*. Esta obra representa una consolidación de su propuesta ética personalista, integrando elementos antropológicos, filosóficos y prácticos para ofrecer una alternativa a las éticas individualistas, utilitaristas o relativistas que predominan en la cultura contemporánea.

Entre los ejes centrales se destacan: la centralidad de la persona como fundamento ético, entendida no solo como individuo racional y autónomo sino como un ser relacional, encarnado vulnerable y abierto a la Trascendencia que constituye el eje central de su propuesta.

Burgos sostiene que toda ética deba partir de una concepción integral del ser humano, para ello recupera y desarrolla las intuiciones del personalismo clásico retomando el legado del personalismo comunitario (como el del Mounier, Maritain y Wojtyła) y lo desarrolla en diálogo con la filosofía contemporánea profundizando en la noción de persona como un ser único y repetible, dotado de dignidad ontológica y no meramente funcional. Esta visión se enfrenta críticamente tanto al atomismo liberal como a las posturas colectivistas, proponiendo una vía intermedia que reconoce la dimensión comunitaria sin disolver al individuo, frente a concepciones reduccionistas del ser humano, afirma la dignidad ontológica de la persona y propone una ética que integra libertad, responsabilidad y apertura al otro. Un aporte especialmente valioso del libro es la aplicación de estos principios a problemas contemporáneos. En el ámbito de la bioética, por ejemplo, Burgos defiende una visión que respeta la vida humana en todas sus etapas, desde la concepción hasta la muerte natural, rechazando tanto el aborto como la eutanasia, y proponiendo una medicina centrada en la persona del paciente. En política, aboga por una democracia sustentada en valores éticos objetivos y en la participación responsable, más allá del relativismo y del puro cálculo de intereses. Asimismo, Burgos subraya la importancia de integrar esta visión ética en el mundo laboral, familiar y en las relaciones personales, mostrando cómo la ética de la persona no es una teoría abstracta, sino una guía práctica para vivir de manera plena y auténtica. Con un estilo claro, pero filosóficamente denso, Burgos ofrece

una propuesta sólida y esperanzadora para quienes buscan una ética enraizada en la verdad del ser humano. Se apoya en Jacques Maritain, Emmanuel Mounier e Karol Wojtyła para superar tanto el formalismo kantiano como el utilitarismo, articulando una ética centrada en la persona como sujeto de dignidad y de libertad. La tesis fundamental del libro es que la ética no puede prescindir de una adecuada antropología, y que esta debe tener a la persona como centro. Maritain aparece en la obra como una figura clave en la consolidación del personalismo cristiano. Burgos valora especialmente la distinción que hace Maritain entre el individuo y la persona (como parte del todo social) y la persona (como ser subsistente y espiritual). Esta distinción permite fundamentar la autonomía moral de la persona sin caer en el individualismo. Burgos recoge también la idea maritainiana de los derechos humanos como expresión de la dignidad personal, defendidos desde una perspectiva metafísica cristiana. Además, Maritain es citado por su contribución a una ética política personalista, que Burgos incorpora en los capítulos dedicados al bien común y la justicia. Su concepción del amor como principio del orden social influye en la propuesta de una ética comprometida con la transformación de la sociedad desde el respeto a la persona. Burgos también dedica atención especial a Emmanuel Mounier, fundador de la corriente del personalismo comunitario. De él toma la idea de que la persona solo se realiza plenamente en la relación con los otros. La noción de encarnación que propone Mounier – la inserción concreta del sujeto en la historia y la sociedad – es rescatada por Burgos para subrayar la responsabilidad ética del ser humano en contextos concretos.

La presencia de Karol Wojtyła (Juan Pablo II) es central en el desarrollo de la obra. Burgos se inspira en su libro *Persona y acción*, donde el autor polaco propone una síntesis entre la fenomenología y la metafísica tomista. La noción de auto posesión y auto determinación de la persona fundamentales en Wojtyła, son claves para la ética que propone Burgos, lo cual conecta con su defensa del valor inviolable de la vida humana, la sexualidad integrada y la familia. Wojtyła ofrece, como afirma Burgos, un modelo robusto de sujeto moral capaz de autodeterminarse por el bien, sin disolver su libertad en la arbitrariedad ni el determinismo. En definitiva, *Ética de la persona* es una obra rigurosa y profundamente humana, que contribuye significativamente al pensamiento ético capaz de dialogar con los desafíos contemporáneos.

*Paola Camacho*

LORENZO BURLINI

## **LA FILOSOFIA MORALE DI JACQUES MARITAIN. PER UNA RIPRESA DELL'ETICA METAFISICA E CRISTIANA A CINQUANT'ANNI DALLA MORTE DI MARITAIN.**

*LuoghInteriori. Città di Castello 2024, pp. 286.*

Perché Maritain oggi? Cos'ha da dire questo grande filosofo quasi dimenticato in un'epoca in cui sembrano sempre più affermarsi e imporsi principi morali – sia nella condotta che nei modelli di vita individuale, sia di coesistenza sociale e politica – radicalmente e specularmente opposti e antitetici a quelli del pensatore francese? Per Burlini in un tempo di “postmoderno”, “postmetafisico” persino postfilosofico e drammaticamente postumano (o quanto meno “transumano”) è necessario più che mai riprendere la riflessione sui fondamenti, metafisici, antropologici, ontologici, epistemologici e teologici della riflessione etica in una parola l'*abc* dell'umano. Il senso dell'agire umano che ha e richiede, come condizione preliminare, la definizione stessa dell'uomo nella sua natura, nonché gli interrogativi provenienti da un ordine superiore al tempo e alle contingenze storiche. Burlini propone Maritain un appropriato interprete e guida. Maritain si pone così nel solco della “rinascita tomista” promossa da Leone XIII con la enciclica *Aeterni Patris* del 1879 «come risposta alle principali richieste della cultura moderna e quale via per superare il divorzio “contro natura” tra ragione e fede», ne diviene «uno dei principali fautori» e a questa vocazione, per la quale subì fatiche, incomprensioni, scontri, egli rimase fedele fino alla morte» (p. 12). Un paleo-tomista, così ama definirsi Maritain, nel senso di originalità del tomismo, cercando di restare il più possibile fedele al suo pensiero originale, piuttosto che a versioni scolastiche neotomiste dell'ottocentesco manualistico. Maritain, presenta un tomismo esistenziale o intellettualismo esistenziale dove non vi è esistenza umana ed esperienza che non conduca all'intelligibilità dell'essere. Un tomismo rinnovato perché aperto all'essere esistente, all'*actus essendi*, sin dalla prima intuizione metafisica del filosofare, e quindi alla realtà antropologica, concreta ed esistenziale dell'uomo nella storia. Pur mantenendosi rigorosamente «nella linea formale della metafisica tomista», egli ha cercato di «allargare le frontiere della sintesi tomista». Secondo Burlini, Maritain, vive un “dramma dell'umanesimo”: ideologie moderne quali anti specismo, scientismo, transumanesimo che negano o sovvertono i pilastri della legge naturale, e con essi la dignità ontologica e metafisica dell'uomo. Quindi per ben conoscere da filosofi la realtà nella sua integralità, occorre sviluppare armoniosamente l'integralità dell'umano, senza che una dimensione dello spirito prevarichi sull'altra: solo un'etica su basi metafisiche può salvare l'unità dell'uomo nelle sue dimensioni

conoscitive e affettive e liberare l'intelligenza permettendole di svolgere tutte le potenzialità ai vari livelli, dalle scienze particolari, alla teologia e alla mistica.

Questo saggio di Lorenzo Burlini risponde all'urgenza di una riscoperta della filosofia morale di Jacques Maritain, su cui ricorrono i cinquanta anni dalla morte (1973-2023). L'intento dichiarato è rilanciare il dibattito sull'etica metafisica e cristiana in una epoca segnata dal pluralismo, postmodernità e relativismo, proponendo Maritain come interlocutore ancora vitale per un'etica fondata su ragione e rivelazione. Il testo - articolato in capitoli che analizzano il nucleo teoretico del pensiero maritainiano - ripercorre il rapporto tra legge naturale, leggi morali e teologia. Burlini evidenzia la cosiddetta «filosofia morale adeguatamente presa», ovvero un'etica fondata sulla ragione ma "subalternata" ai principi teologici, restando formalmente filosofia e non teologia. Un tema centrale è l'intellettualismo esistenzialista di Maritain, che coniuga l'apertura all'essere con la dimensione della libertà personale.

In aggiunta, il volume approfondisce gli "schemi dinamici" della legge naturale individuati da Maritain - come la priorità della vita umana, la struttura familiare e la vocazione verso l'invisibile - che persistono attraverso le culture e le epoche ma che oggi, secondo l'autore, vengono sistematicamente negati dal dramma dell'umanesimo moderno postumano.

Ulteriori appendici esaminano il rapporto tra senso comune, fede e metafisica, nonché l'articolazione tra la filosofia politica, pluralismo democratico e fede civile laica, elementi detta "fede secolare" in una democrazia pluralistica ma saldamente radicata nei diritti della persona secondo Maritain. La titolarità del fine ultimo è distribuita tra bene comune terreno e bene trascendente.

Burlini, osserva alcuni punti di forza, rigore teoretico-storico, con approfondimenti sul rapporto tra metafisica, teologia e morale in una prospettiva aggiornata. Attualità interpretativa, che Burlini coglie come il pensiero maritainiano contro le derive del relativismo, scientismo e transumanesimo dominante oggi. Strumento per un rinnovamento etico in contesti dove i valori morali fondamentali sembrano dissolversi nel vuoto postmetafisico.

In definitiva, Burlini offre un contributo solido necessario per chi intenda rifondare una filosofia morale fondata sul concetto di persona come creatura razionale e libera, finita, aperta alla trascendenza. Sebbene non privo di orientamento confessionale, il libro può costituire un utile punto di partenza per la riflessione su come ragione e rivelazione possano contribuire alla statura morale del discorso pubblico contemporaneo.

*Paola Camacho*

**BENEFICIO D'INVENTARIO***Neri Pozza, 2025, pp. 191*

Il protagonista del romanzo di Marco Follini, *Beneficio d'inventario*, è il padre Vittorio che ad un certo punto viene coinvolto, suo malgrado, in una guerra e si trova costretto a imbracciare il fucile e salire sulle montagne per unirsi alla Resistenza.

Vittorio è a sua volta figlio di un militare, catturato e imprigionato negli Stati Uniti, che torna in Italia solo alla fine della guerra. Qui spunta l'altro grande protagonista del romanzo: l'America. Per il partigiano Vittorio, è la nazione che sacrificando i suoi figli è venuta a liberare l'Europa. Agli italiani di quella generazione, schiacciati dal passato, l'America affascina perché appare come portatrice di futuro: «L'America incarnava soprattutto, almeno agli occhi di mio padre, un'idea di futuro. Sembrava (ed era) sempre un passo più avanti. Ci sollecitava a correre, anticipava le nostre tendenze, ci dava appuntamento a un crocevia più lontano. In una parola, era il progresso» (pagina 57).

Raccontando la storia di papà Vittorio, l'autore racconta tutta la parabola del Paese concentrandosi su quella che è chiamata la cosiddetta "Prima Repubblica". Ma per farlo deve partire dagli anni della guerra. C'è qualcosa, infatti, che non riveliamo perché questo libro è a suo modo anche un giallo, che spinge l'autore sulle tracce del padre per decifrare un mistero. La vicenda umana di Vittorio si conclude nell'estate del 2003, circa un decennio dopo il drammatico passaggio ad una nuova fase della storia repubblicana, come ricorda Marco Follini: «La sua generazione aveva pensato di passare il testimone come fosse una nobile concessione verso giovani a cui veniva insegnato come stare al mondo. E invece quel testimone veniva ora strappato dai figli con poco garbo in nome di un progresso che concedeva ben poco all'istinto conservatorio e alle buone maniere dei loro padri. In quella accelerazione della storia mio padre sembrava trovarsi a disagio» (pagina 177).

Un omaggio al padre e alla sua generazione che si affacciava nel mondo, dopo la guerra, in un periodo storico contraddistinto da molte illusioni, «un tempo da cui l'indiscrezione sembrava messa al bando (...) non era ancora il tempo di tutte le esibizioni, ostentazioni, esagerazioni che sarebbero state in un certo senso la colonna sonora degli anni seguenti» (pagina 48). Dopo gli anni del fascismo e prima di quelli della "seconda Repubblica" quella di Vittorio è stata l'epoca della discrezione, del garbo, della misura. Cioè la capacità, da parte di quella generazione, di «incarnare un certo spirito del tempo. Non fosse altro per aver sfiorato in gioventù stagioni assai più inclementi di quelle che stavano predisponendo a vantaggio dei propri figli» (pagina 85).

La mitezza, il modo riservato con cui Vittorio viveva il suo impegno pubblico nasceva dal «debito che quella generazione aveva con la sua storia. Il regime e poi

la guerra s'erano presi i loro anni migliori». La misura scaturiva da quella stagione ma non solo, c'era anche una ragione positiva legata al primato della politica: erano quelli gli anni della «religione della politica» scrive Follini, e chi si impegnava erano per lo più «persone lontane da ogni forma di fanatismo, da ogni culto dogmatico delle proprie ragioni. Erano tutti figli del primato della politica» (pagina 78). Una politica intesa come fatto umano, cioè complesso, in cui inevitabilmente «il bene e il male risultano sempre strettamente intrecciati», un mondo che «mescola il grano e il loglio e non si prova neppure a cercare di separarli con un taglio troppo netto. Così accade spesso che le cause migliori si facciano largo attraverso espedienti, complicità, perfino patti scellerati. E che il patto col diavolo risulti a volte l'unico modo per far progredire una causa che si pretende angelica o quasi. Paradossi di quella stagione, e forse di tutte le altre. Ma questa, per l'appunto, è la politica» (pagina 84).

Da tale concezione della politica ne deriva che questa dimensione sia «da vivere con la giusta, accorta, prudente discreta misura» (pagina 95). Così fa papà Vittorio seguendo come punto di riferimento un partito politico, la Democrazia Cristiana, che ha sempre fatto del senso della misura una cifra stilistica. Scrive l'autore che Vittorio «s'era scelto un partito che viveva appunto di misure e di proporzioni (...) nella comune convinzione che il senso del limite sia quasi sempre una virtù e quasi mai una pavidità» (pagina 97). Follini parla di «senso del limite», che si potrebbe declinare anche come «senso del peccato» un concetto che si intuisce in controluce quando parla di Aldo Moro e del suo «pessimismo dell'uomo di fede che fa i conti con le imperfezioni umane e con il senso dei propri limiti» (pagina 115). La cifra dell'esistenza di uomini, quelli della Democrazia Cristiana, che servendo il Paese hanno cercato appunto di esercitare il senso del limite e della misura.

Quanti anni distanziano quel mondo, che era l'Italia della seconda metà del Novecento, dalla nostra contemporaneità? Naturalmente non c'era solo Aldo Moro che girava intorno al quotidiano di papà Vittorio, nel suo salotto romano circolavano anche altre persone. Il figlio si concentra in particolare su due grandi leader, opposti e quindi in qualche modo “convergenti”: lo stesso Moro e Marco Pannella, definiti lo “statista” e il “ribelle”. «Moro lo statista governava il territorio della misura, il ribelle si affacciava vorace su tutti i territori dell'eccesso». Si può dire che con la morte di Moro sparisce anche la misura e nell'Italia degli anni a venire rimane solo l'eccesso. A quel Paese sprofondato nelle sabbie dell'edonismo e della “smisuratezza” i Follini, Vittorio e Marco, non si sono mai appassionati. Forse perché entrambi mossi da una passione politica più forte.

In conclusione, *Beneficio d'inventario* è un “libro nel libro”, perché papà Vittorio aveva spesso accarezzato il sogno di scrivere un'autobiografia, ma tale appunto era rimasto. Come sottolinea Filippo Ceccarelli nella bella prefazione al volume, questo libro è il più «sconvolgente e commovente» dei volumi di Marco Follini, di sicuro il più personale.

*Gabriele Papini*



FINITO DI STAMPARE PRESSO  
GRAFIE - VIA D. DI GIURA, 49 - POTENZA  
NEL MESE DI NOVEMBRE 2025



# NOTES ET DOCUMENTS

---

*Pour une recherche personaliste*  
*For a personalist approach*

---

1 / JANVIER - DÉCEMBRE 2025



9 788894 460186 >