



# diritto & religioni

**Semestrale**  
**Anno XVII - n. 1-2022**  
**gennaio-giugno**

ISSN 1970-5301

**33**



**LUIGI  
PELLEGRINI  
EDITORE**

# *Diritti dell'uomo e realismo filosofico nel pensiero di Jacques Maritain*

## *Human rights and philosophical realism in the thought of Jacques Maritain*

PIERO MARINO

### RIASSUNTO

*La riflessione giuridico-filosofica di Jacques Maritain può senz'altro essere considerata il più importante tentativo di ricondurre i diritti dell'uomo nell'ambito del diritto naturale cristiano; un tentativo di riconciliazione realizzato nella prospettiva del «realismo» filosofico e che, come è noto, ha rappresentato un vero e proprio momento di svolta all'interno del mondo cattolico, generalmente teso, perlomeno fino al Pontificato di Giovanni XXXIII, a presentare i due elementi nei termini di una netta contrapposizione. Questo nostro breve articolo si propone di mettere in luce i tratti concettuali di tale prospettiva giuridico-filosofica, tentando di evidenziarne le caratteristiche portanti ed i limiti.*

### PAROLE CHIAVE

*Diritti umani; diritto naturale cristiano; Realismo; Idealismo; fenomenologia*

### ABSTRACT

*Jacques Maritain's juridical-philosophical thought can certainly be considered the most important attempt to bring Human Rights back into the context of Christian Natural Law; an attempt at reconciliation carried out in the perspective of philosophical «realism» and which, as is well known, represented a real turning point within the catholic world, which generally, at least up to of John XXXIII's pontificate, was inclined to see Human Rights and Christian Natural Law in clear opposition to each other. The article aims to highlight the conceptual features of this juridical-philosophical perspective and tries to underline its main characteristics and its limits.*

### KEYWORDS

*Human Rights; Christian Natural Law; Realism; Idealism; phenomenology*

**SOMMARIO:** *1. Introduzione – 2. Le comuni premesse giuridico-filosofiche del diritto naturale cristiano e dei diritti dell'uomo – 3. Della secolarizzazione. Umanesimo antropocentrico e umanesimo integrale – 4. Maritain e Gilson. Realismo critico e metodologico «vs» idealismo filosofico – 5.*

*Realismo critico «vs» metodo fenomenologico – 6. Realtà e «donazione di senso» – 7. Conclusioni: i limiti del realismo critico in relazione ai diritti dell'uomo*

## *1. Introduzione*

La riflessione giuridico-filosofica di Jacques Maritain può senz'altro essere considerata il più importante tentativo di ricondurre i diritti dell'uomo nell'ambito del diritto naturale cristiano; un tentativo di riconciliazione realizzato nella prospettiva del «realismo» filosofico e che ha rappresentato un vero e proprio momento di svolta all'interno del mondo cattolico, generalmente teso, fino al Pontificato di Giovanni XXIII, a presentare i due elementi nei termini di una più o meno netta contrapposizione<sup>1</sup>. Questo nostro breve articolo si propone di mettere in luce i tratti concettuali di tale prospettiva giuridico-filosofica, tentando di evidenziarne le caratteristiche portanti ed i limiti.

## *2. Le comuni premesse giuridico-filosofiche del diritto naturale cristiano e dei diritti dell'uomo*

Il tentativo compiuto da Maritain di ricondurre i diritti dell'uomo al diritto naturale cristiano si fonda su tre premesse.

La prima consiste nel tracciare una netta distinzione tra il diritto naturale cristiano e il moderno giusrazionalismo: se, infatti, il primo può essere considerato alla stregua di una *legge non scritta*, derivante *da un ordine o una disposizione che la ragione umana può scoprire e secondo la quale [...] deve agire per accordarsi ai fini necessari dell'essere umano*<sup>2</sup>, il secondo ha piuttosto rappresentato un fraintendimento razionalistico di quest'ultimo perché, *facendo della legge naturale non più una derivazione della saggezza creatrice ma una rivelazione della ragione a se stessa, il razionalismo degli En-*

---

<sup>1</sup> Come è noto, l'accoglienza riservata dalla Chiesa cattolica alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1789 fu particolarmente aspra e tale asprezza, sotto il pontificato di Leone XIII, assunse le forme dell'esplicita contrapposizione con i principi del diritto naturale cristiano. Sebbene nel corso del '900 tale contrapposizione assunse forme più levigate e moderate, è solo a partire dal pontificato di Giovanni XXIII che iniziò il processo di riconciliazione del mondo cattolico con i diritti dell'uomo, un processo, non privo di elementi critici, destinato a proseguire nel corso dei pontificati successivi e del quale Maritain fu senz'altro precursore. Si vedano, a tal proposito, DANIELE MENOZZI, *Chiesa e diritti umani*, Il Mulino, Bologna, 2012, nonché DANIELE LORENZINI, *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1851)*, Morcelliana, Brescia, 2012.

<sup>2</sup> JACQUES MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano, 1991, p. 56.

*ciclopedisti trasforma la legge naturale in un codice di giustizia assoluta ed universale iscritto nella natura e decifrato dalla ragione come un insieme di teoremi geometrici o di evidenze speculative*<sup>3</sup>. Tale distinzione, di fatto, si fonda sul principio per il quale *la legge naturale non è legge se non perché è una partecipazione della Legge Eterna*<sup>4</sup> e non, questo il punto importante, frutto di una razionalità sganciata dall'ordine cosmico e divino, dal momento che è *essenziale alla legge essere un ordine della «ragione»; e la legge naturale, ossia la normalità di funzionamento della natura umana, conosciuta tramite una conoscenza per inclinazione, non è legge obbligatoria in coscienza se non perché la natura e le inclinazioni della natura manifestano un ordine della ragione, e cioè della «Ragione divina»*<sup>5</sup>.

La seconda consiste nella distinzione tra diritto naturale, diritto delle genti e diritto positivo: il primo, corrispondendo ad una legge non scritta, *concerne i diritti ed i doveri che derivano dal [...] principio [...] di fare il bene ed evitare il male, in maniera «necessaria» e «per il solo fatto che l'uomo è uomo», in assenza di ogni altra considerazione, essendo i precetti della legge non scritta [...] nella natura delle cose [...] universali e invariabili*<sup>6</sup>; il «diritto positivo» [...] *concerne i diritti e i doveri che derivano dal primo [...] ma in maniera contingente, in ragione delle determinazioni poste dalla ragione e dalla volontà dell'uomo che stabilisce le leggi [...] di una particolare comunità*<sup>7</sup>; il «diritto delle genti», infine, rappresenta piuttosto una sorta di intermediario tra la legge naturale e la legge positiva, in quanto concerne anch'esso *i diritti e i doveri che derivano dal primo principio in maniera «necessaria», ma date per presupposte certe condizioni di fatto, come per esempio lo stato della società civile o le relazioni fra popoli*<sup>8</sup>.

La terza, direttamente derivante dalle prime due, consiste nel fatto che è *solo in virtù del diritto naturale che il diritto delle genti e il diritto positivo hanno forma di legge e si impongono alla coscienza*<sup>9</sup>; il che altro non significa che il diritto naturale, inteso quale inclinazione naturale della ragione umana, rappresenta il vero e proprio «banco di prova» della produzione delle norme

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 74. A proposito del passaggio dal diritto naturale cristiano al moderno giusnaturalismo, è possibile fare riferimento a FRANCO TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, Giuffrè, Milano, 1983, soprattutto p. 10 ss.

<sup>4</sup> JACQUES MARITAIN, *L'uomo e lo stato*, Marietti S.p.A., Genova-Milano, 2003, p. 95.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> JACQUES MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 63.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 64-65.

<sup>8</sup> Ivi, p. 64.

<sup>9</sup> Ivi, p. 65.

positive. Un banco di prova che, però, non deve essere inteso in senso «razionalistico» e questo per due ordini di motivi: in primo luogo, del diritto naturale, deve essere distinto *l'elemento ontologico* dall'*elemento gnoseologico*<sup>10</sup>; in secondo luogo, proprio in conseguenza di ciò, è opportuno chiarire come la conoscenza dei principi del diritto naturale avvenga *per connaturalità*<sup>11</sup>. Due elementi che meritano di essere approfonditi.

Secondo Maritain, *la legge naturale è qualcosa di «ontologico» e insieme di «ideale»: ideale, perché [...] fondata sull'essenza umana, sulla sua immutabile struttura e sulle necessità intellegibili da essa implicate; ontologico, perché l'essenza umana è una realtà [...] che, d'altra parte, non esiste separatamente ma in ciascun essere umano, dal che segue che la legge naturale risiede come un ordine ideale nell'essere stesso di tutti gli uomini esistenti*<sup>12</sup>. Al tempo stesso, essendo una legge non scritta, la legge naturale e la sua conoscenza sono [...] *due cose diverse*<sup>13</sup>, dal momento che il «modo» [...] *secondo il quale la ragione umana conosce la legge naturale non è quello della conoscenza razionale ma quello della conoscenza «per inclinazione», un tipo di conoscenza non organizzata per concetti e giudizi concettuali ma, piuttosto, una conoscenza oscura, non-sistematica, vitale, che procede per esperienza [...] o per «connaturalità»*<sup>14</sup>.

Da ciò derivano alcune conseguenze fondamentali: in primo luogo, *le prescrizioni della legge positiva, stabilite dalla ragione umana, ma anche quelle condizioni della normalità di funzionamento della natura umana che sono conosciute dagli uomini per mezzo di un esercizio spontaneo o filosofico della coscienza concettuale o razionale, non sono parte della legge naturale, la quale ha a che fare solamente con principi della moralità umana conosciuti «immediatamente» [...] senza alcun mezzo concettuale*<sup>15</sup>; in secondo luogo, *i precetti della legge naturale sono conosciuti in modo «non dimostrabile», dal momento che gli uomini non sono in grado di giustificare razionalmente e di rendere conto delle loro credenze morali più fondamentali; e questo [...] è una prova non già della loro irrazionalità e della intrinseca non validità di queste credenze, bensì [...] della loro essenziale «naturalità», e perciò della loro validità «maggiore» e della loro razionalità «più che umana»*<sup>16</sup>; in terzo luogo,

---

<sup>10</sup> JACQUES MARITAIN, *L'uomo e lo stato*, cit., pp. 84-88.

<sup>11</sup> JACQUES MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 151.

<sup>12</sup> JACQUES MARITAIN, *L'uomo e lo stato*, cit., p. 87.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> JACQUES MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 162.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 162-163.

*questo avviene perché nessun esercizio concettuale o razionale della ragione umana interviene nella conoscenza che essa ha della legge naturale, in modo tale che la ragione umana conosce la legge naturale, ma non ha alcuna parte nel farla «esistere», e neppure nel farla «diventare conosciuta»<sup>17</sup>. Pertanto, la ragione non creata, la Ragione del Principio di Natura, è l'unica coinvolta non solamente nel «fondare» la legge naturale (per lo stesso fatto che crea la natura umana), ma anche nel renderla conosciuta attraverso le inclinazioni di questa stessa natura, che la ragione umana ascolta quando conosce la legge naturale, in forza del fatto che quest'ultima dipende «solamente» dalla Ragione Divina, dalla quale ricava il suo carattere sacro e obbligante, rappresentando al tempo stesso il principale fondamento della legge umana che, a sua volta, è una determinazione libera e contingente di ciò che la legge naturale lascia non determinato e obbliga in virtù della legge naturale<sup>18</sup>.*

Da queste considerazioni deriva direttamente l'idea dei diritti dell'uomo la quale, secondo Maritain, esattamente *come l'idea dei diritti in generale, richiede [...] che la nozione di legge naturale, distorta dal razionalismo del XVIII secolo, venga riscoperta nelle sue connotazioni realmente metafisiche, nel suo dinamismo realistico e nell'umiltà della sua connessione con l'esperienza*<sup>19</sup>. Il che significa che i diritti dell'uomo sono esplicitamente ricondotti nell'ambito del diritto naturale cristiano, configurandosi sostanzialmente come diritti della «persona umana», vale a dire radicati nella natura ad un tempo creaturale, razionale e sociale di quest'ultima la quale, in ultima istanza, si rivela «segnata» da una dimensione spirituale e «trascendente», dimensione in cui risiede la sua stessa dignità ontologica<sup>20</sup>. Se, da un punto di vista ontologico ed universale, dunque, tali diritti appartengono a ciascun uomo in quanto persona, sul piano della contingenza storico-temporale essi sono piuttosto destinati ad assumere prospettive e declinazioni per certi versi mutevoli, il che

---

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 163.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 127-128.

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 43-102. Sul tema, si veda DANIELE LORENZINI, *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1851)*, cit., soprattutto pp. 183-190, in cui si chiarisce come Maritain, facendo leva proprio sulla nozione di *persona*, avrebbe contribuito a quel processo di conciliazione tra i «moderni» diritti dell'uomo ed il diritto naturale cristiano che, come accennato in precedenza, la Chiesa Cattolica avrebbe intrapreso solo in seguito. In merito al personalismo cristiano, in questa sede è possibile solo fare riferimento a JEAN-MARIE DOMENÀCH, s. v. *Personalismo*, in *Enciclopedia del 900*, V, Treccani, Roma, 1980, pp. 311-318, nel quale viene illustrata la molteplicità degli orientamenti filosofici cui rimanda l'utilizzo di tale nozione e a VIRGILIO MELCHIORRE, *Essere persona. Natura e struttura*, Fondazione Achille e Giulia Boroli, Novara, 2007, testo che pure presenta, insieme ad una precisa interpretazione filosofica del personalismo, una esaustiva ricognizione storico-bibliografica sul tema.

contribuisce ad evidenziare come la loro codificazione concreta risponda di fatto ad un criterio «pratico» ed esperienziale al cui interno, proprio in virtù della nozione di connaturalità, è possibile individuare un consenso altrettanto pratico e, dunque, capace di estendersi ben oltre le più forti, radicali e radicate divergenze ideologiche, culturali, sociali e teoretiche<sup>21</sup>.

Questa sintetica ricostruzione suggerisce altre due considerazioni. La prima concerne il fatto che, se la concezione di Maritain ricalca per molti versi le medesime critiche che i sostenitori del diritto naturale cristiano avevano avanzato nei confronti dei principi giuridici della modernità, al tempo stesso, essa sembra ricorrere a questi stessi argomenti critici per sottolineare come i diritti dell'uomo risultino di per sé pienamente coerenti con i principi fondativi dello stesso diritto naturale cristiano, rappresentando piuttosto l'interpretazione razionalistica, e dunque moderna, di tali diritti non solo una deviazione dal diritto naturale cristiano, ma anche una deviazione, evidentemente contraddittoria, da quegli stessi principi di giustizia che pure si proponevano di giustificare e propagandare<sup>22</sup>. Questo in virtù del fatto che, non assumendo al centro del discorso giuridico-filosofico una nozione di persona umana che fosse fondata sulla concreta «realtà» di quest'ultima e dunque sulla sua dimensione ontologica, tale interpretazione razionalistica era piuttosto condotta a negarne la più profonda ragion d'essere, in forza della quale *la persona umana ha dei diritti solo per il fatto che è persona*<sup>23</sup> ed in forza della quale *la dignità della persona umana [...] non vuol dir nulla se non significa che, per legge naturale, la persona ha diritto di essere rispettata, è soggetto di diritto e possiede diritti*<sup>24</sup>. La seconda considerazione è che, dunque, la ragione sostanziale per cui Maritain condanna l'ottica giuridico-filosofica che contribuì alla codificazione dei diritti dell'uomo e del cittadino nel 1789 concerne, di fatto, l'assenza, in

---

<sup>21</sup> Cfr. JACQUES MARITAIN, *L'uomo e lo stato*, cit., pp. 75-83 e pp. 94-106.

<sup>22</sup> Cfr. JACQUES MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., pp. 60-63. L'argomento principe di tale critica, che coinvolgeva ad un tempo il moderno giusrazionalismo e i diritti dell'uomo, consisteva proprio nel sottolineare l'assenza di una prospettiva trascendente e di una dimensione ontologica che rivelassero la «partecipazione» del diritto con l'Eternità della Ragione Divina. Mi sia concesso, a tal proposito, di far riferimento a PIERO MARINO, *Diritti dell'uomo e diritti di Dio. Diritto naturale e «norma personalistica» nel pensiero di Karol Wojtyła*, in *Jus-Online*, 5, 2021, pp. 238-240. Lo strumento principe di tale critica fu invece rappresentato dalla rinascita della filosofia tomista, principalmente dovuta alla scelta, voluta da Leone XIII, di presentare il pensiero del *Doctor Angelicus* in contrapposizione a quello dei filosofi moderni. Si vedano, a tal proposito, le Encicliche di Leone XIII, *Aeterni Patris*, [4 Agosto 1879] e *Immortale Dei* [1 Novembre 1885] (<https://www.vatican.va/content/vatican/it.html>). Sul tema, ANTONIO PIOLANTI, *Il tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di Leone XIII*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1983. Le stesse critiche e gli stessi strumenti utilizzati da Maritain ma diretti ad uno scopo decisamente opposto.

<sup>23</sup> JACQUES MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, cit., p. 60.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

tale prospettiva, di un approccio «realistico» e «metafisico» Al tempo stesso, come si può agevolmente cogliere, la rivalutazione teoretico-pratica di questi stessi diritti risiede, a suo giudizio, nella possibilità di declinarli secondo il paradigma del «realismo filosofico». La questione merita di essere un poco approfondita.

### 3. Della secolarizzazione. Umanesimo antropocentrico e umanesimo integrale

In uno dei suoi più importanti scritti degli anni '20, Maritain si era mostrato particolarmente duro nei confronti della radice idealistica della filosofia moderna, individuandone l'origine nel pensiero di Cartesio. Quest'ultimo, infatti, avrebbe svelato il viso del mostro che l'idealismo moderno adora sotto il nome di *Pensiero*<sup>25</sup>, dando in tal modo vita ad un *ripiegamento della mente umana su se stessa* e ad una *indipendenza della ragione dal sensibile, origine delle nostre idee, regola della nostra scienza, nonché dalle nature reali, termine immediato dalla nostra intellesione*, caratterizzandosi come *intellettualismo assoluto, matematismo, idealismo [...] e finalmente scisma irrimediabile fra l'intelligenza e l'essere*<sup>26</sup>. In tal modo «dissennato», secondo Maritain, Cartesio avrebbe, dunque, *rivelato il Pensiero a se stesso*<sup>27</sup>. E non solo: *Tale «denaturazione» della ragione umana [...] non poteva che andare all'infinito; [...] doveva condurci a rivendicare per la nostra intelligenza l'autonomia perfetta e la perfetta immanenza, l'indipendenza assoluta, l'«aseità» incarnata. Nonostante tutte le smentite e tutte le miserie d'un'esperienza già sufficientemente umiliante, questa rivendicazione, di cui Kant è stato il formulatore scolastico [...], resta il principio segreto della dissoluzione della nostra cultura e del male di cui l'Occidente apostata vuole morire*<sup>28</sup>. Sicché, la piega immanentistica e antropocentrica intrapresa dalla modernità filosofica deriverebbe in fondo dal tentativo di staccare il pensiero dalla realtà, un distacco del quale la frattura tra la dimensione creaturale e quella del Creatore che ha ispirato i principi del moderno giusrazionalismo rappresenterebbe, perlomeno sul piano concettuale, non la causa ma, piuttosto, l'effetto. Ed è proprio su questa particolare e sottile distinzione che si fonda la linea di demarcazione

---

<sup>25</sup> JACQUES MARITAIN, *Tre riformatori*, Morcelliana, Brescia, 1990, p. 94.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>27</sup> *Ibidem*. Riferimento, ironico, a OCTAVE HAMELIN, *Le Système de Descartes*, Alcan, Paris, 1911, p. 182.

<sup>28</sup> JACQUES MARITAIN, *Tre riformatori*, cit., p. 117.

che un Maritain più maturo avrebbe posto tra *umanesimo teocentrico* ed *umanesimo antropocentrico*<sup>29</sup>, propendendo per l'identificazione del primo con un *umanesimo integrale*<sup>30</sup> e descrivendo il secondo piuttosto come un *non umanesimo*<sup>31</sup>.

Secondo Maritain, infatti, *la prima specie di umanesimo riconosce che Dio è il centro dell'uomo, implica il concetto dell'uomo peccatore e redento, e il concetto cristiano dell'uomo e della libertà*, laddove la seconda crede, piuttosto, che l'uomo stesso sia *il centro dell'uomo e quindi di tutte le cose*<sup>32</sup>. Al di là di tale fondamentale distinzione, che certamente non stupisce il lettore, è importante sottolineare come entrambe le forme di umanesimo derivino, secondo Maritain, la loro ragion d'essere dallo «sfaldamento» del modo attraverso cui la cristianità medievale e, dunque, pre-secolare, guardava a se stessa, un modo sostanzialmente «irriflesso»: *Il medioevo è stato tutto il contrario di un'epoca riflessa, dal momento che una specie di timore e pudore metafisico, ed anche una certa cura predominante di guardare, di vedere le cose, di contemplare l'essere e di prendere le misure del mondo, teneva lo sguardo dell'uomo medievale distolto da se stesso*<sup>33</sup>. In altri termini, *lo stile proprio della cristianità medievale si caratterizza [...] mediante la semplicità «inavvertita e irriflessa» del movimento di risposta dell'uomo al movimento d'effusione di Dio. Sicché, con l'ambizione assoluta ed inavvertita dell'infanzia, la cristianità costruiva allora una immensa fortezza al sommo della quale si sarebbe assiso Dio: in tal modo tutto l'umano era [...] sotto il segno del sacro, ordinato al sacro e protetto dal sacro*<sup>34</sup>. Al contrario, *la dissoluzione splendente del medioevo e delle sue forme sacrali ha rappresentato il generamento di una civiltà «profana» la quale «si separa» progressivamente dall'Incarnazione, volendo procedere ad una «riabilitazione» antropocentrica della creatura*<sup>35</sup>; in tale processo sono stati [...] realizzati molti progressi, concernenti soprattutto il mondo della riflessività e la «presa di coscienza di sé» [...], *la scienza intraprende la conquista della natura creata, l'anima umana si fa un universo della sua soggettività, il mondo profano si differenzia secondo la sua propria legge, la creatura si conosce*<sup>36</sup>. Tuttavia, tale processo

---

<sup>29</sup> JACQUES MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Borla Editore, Torino, 1962, p. 81.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 80.

che, preso in se stesso, era normale [...], si è trovato ad essere comandato da uno spirito antropocentrico e in ultimo si è compiuto non sotto il segno dell'unità ma sotto il segno della divisione<sup>37</sup>. Una divisione derivante dal fatto che l'uomo, dimenticando che nell'ordine dell'essere e del bene è Dio che ha l'iniziativa primaria e vivifica la nostra libertà, ha voluto fare del movimento suo proprio di creatura il movimento assolutamente primario, dare alla sua libertà di creatura l'iniziativa primaria del proprio bene<sup>38</sup>. Sicché, questa la conclusione, il vizio radicale dell'umanesimo antropocentrico è stato di essere antropocentrico e non d'essere umanesimo<sup>39</sup>.

A tale forma di umanesimo, che ben rappresenta l'esperienza della modernità secolarizzata, deve dunque essere contrapposto un nuovo umanesimo che Maritain, come già accennato, definisce «integrale», in quanto fondato, ad un tempo, sulla «distinzione» e sul «legame» tra il piano «naturale» e quello «soprannaturale», vale a dire sulla «distinzione» e sul «legame», del tutto inerenti alla dimensione ontologica della persona umana, tra condizione «temporale» e destinazione «spirituale»<sup>40</sup>. L'esito giuridico-politico di tale concezione è rappresentato dalla necessità di dar vita ad una società fondata sul pluralismo, intesi non nel senso dell'indifferenza delle istituzioni rispetto ai principi del cristianesimo e della religione ma, piuttosto, nel senso che *una città cristiana, nelle condizioni dei tempi moderni, non saprebbe essere che una città cristiana nel seno della quale gli infedeli vivono come i fedeli e partecipano ad uno stesso bene comune temporale*<sup>41</sup>. Il che significa sottolineare con forza sia l'«autonomia» della dimensione temporale che la necessità di una apertura alla dimensione spirituale e sovranaturale per quei credenti che abitino nella città secolare; una sintesi realizzabile nell'ottica «universalistica» del diritto naturale cristiano<sup>42</sup> la cui declinazione, si badi bene, altro non rappresenta che l'evoluzione secolarizzata dell'antico diritto naturale cristiano, essendo ispirata, esattamente come quest'ultimo, all'indissolubilità del legame

---

<sup>37</sup> *Ibidem.*

<sup>38</sup> *Ibidem.*

<sup>39</sup> *Ivi*, pp. 80-81.

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 139-163. Sul tema, PHILIPPE CHENAUX, «Humanisme intégral» (1936) de Jacques Maritain, Cerf, Paris, 2006 e YVES FLOUCAT, *Maritain ou le catholicisme intégral et l'humanisme démocratique*, Téqui, Paris, 2003.

<sup>41</sup> JACQUES MARITAIN, *Umanesimo integrale*, cit., p. 200. Sul tema è possibile fare riferimento a: VITTORIO POSSENTI, *Una filosofia per la transizione. Metafisica, Persona e politica in J. Maritain*, Massimo Ed., Milano, 1984; COSIMO SCARCELLA, *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, in *Notes et Documents de l'Institut International J. Maritain*, n. 7, Aprile-Giugno, Massimo Ed., Milano, 1977, pp. 33-37 e PAUL VALADIER, *Maritain à contre-temps*, Desclée De Brouwer, Parigi, 2018.

<sup>42</sup> Cfr. JACQUES MARITAIN, *Umanesimo integrale*, cit., pp. 208-226.

tra condizione temporale e prospettiva soprannaturale ma, differentemente da esso, destinata a declinare il senso di tale legame secondo le forme della «distinzione». Una distinzione che trae origine proprio dal fatto che la costruzione dell'identità moderna ha preso le mosse dalla «frattura» di quell'unità «irriflessa» con cui Maritain ha descritto l'immaginario medievale, rispetto alla quale l'uomo moderno deve necessariamente porsi nei termini di una ricomposizione «mediata», vale a dire articolata sui piani distinti ma, proprio per questo, comunicanti.

In conclusione, dunque, è in primo luogo possibile sostenere come, nella prospettiva di Maritain, esistano due possibili secolarizzazioni, entrambe fondate sull'approfondimento della dimensione soggettiva della persona umana: la prima tendente ad interpretare tale necessità come «chiusura» del soggetto in se stesso e l'altra tendente ad interpretare tale processo come «apertura riflessiva» della persona umana nei confronti della realtà e della trascendenza. Sicché, come accennato, è senz'altro possibile porre al centro di tale duplice possibilità proprio il rapporto tra pensiero e realtà, un rapporto che Maritain, altrove, come vedremo, descriverà nei termini del *realismo critico*<sup>43</sup>. Al tempo stesso, qui il secondo elemento importante, è possibile evidenziare come la necessità di un tale approfondimento caratterizzi la più intima e profonda differenza tra l'uomo moderno e quello medievale, vale a dire, tra l'uomo secolare e l'uomo pre-secolare. Una «frattura», quella dettata dalla secolarizzazione che, tuttavia, non deve essere declinata in senso idealistico, vale a dire secondo il paradigma della «chiusura», dal momento che, assunte nell'ottica di un «piano inclinato» di tal genere, le stesse opportune e positive trasformazioni – giuridiche, scientifiche, etiche e politiche – della modernità finirebbero in buona sostanza per perdere senso e significato; di contro, a suo giudizio, solo una prospettiva orientata verso il «realismo» filosofico sembra essere in grado di tenere insieme l'eredità cristiana e le trasformazioni del moderno, nonché, in conseguenza di ciò, le moderne codificazioni dei diritti dell'uomo con la loro radice autenticamente cristiana, fondandosi questi ultimi sulla condizione creaturale dell'essere umano e derivando la loro concreta declinazione dall'esercizio «pratico» di quella conoscenza per «connaturalità» che, come visto, si pone, secondo Maritain, esattamente alla base di una prospettiva giuridicamente pluralistica.

Senonché, proprio il *fatto del pluralismo*<sup>44</sup>, caratterizzando intimamente

---

<sup>43</sup> JACQUES MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere* [1932-1959], Morcelliana, Brescia, 2017, p. 97.

<sup>44</sup> JÜRGEN HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale*, in JOSEPH RATZINGER, JÜRGEN HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia, 2005, p. 21.

l'esperienza giuridico-filosofica della modernità, si lega inevitabilmente ad una prospettiva di tipo «criticistico» ed «antimetafisico», al tempo stesso radicata sul primato del «giusto» rispetto al «bene», un primato che ben difficilmente può coniugarsi con l'ottica realistica e metafisica che guida le riflessioni di Maritain<sup>45</sup>. A complicare il quadro contribuisce senz'altro l'osservazione del filosofo francese, poc'anzi citata, tesa a ricondurre tale prospettiva interamente nell'ambito dell'«idealismo». Una questione, quella del rapporto tra «realismo filosofico» e «idealismo», che nelle pagine dell'*Umanesimo integrale* resta inevasa e alla quale è senz'altro opportuno dedicare qualche altra osservazione.

#### 4. Maritain e Gilson. Realismo critico e metodologico «vs» idealismo filosofico

Nella prospettiva di Maritain, il «realismo critico» si fonda sulla distinzione tra il piano ontologico della realtà e la dimensione gnoseologica legata alla conoscenza. In forza di questa distinzione, a suo giudizio, la domanda filosofica fondamentale non deve essere quella dell'approccio criticistico, cartesiano o kantiano che sia: *Come si passa dal «percepi» all'«esse»? Se il pensiero è l'unico oggetto che il pensiero stesso indubitabilmente attinge, si può mostrare che esso attinge anche le cose, un reale, cioè, che lo misuri?*<sup>46</sup>. Al contrario, la domanda corretta, conforme al realismo tomista, recita: *Quale valore, nei diversi gradi dell'elaborazione del sapere bisogna riconoscere al «percepire» e al «iudicare»? Dal momento che il pensiero si dà, di primo acchito, come assicurato sulle cose e misurato da un «esse» indipendente dal pensiero stesso, in qual modo giudicare se e come e in quali condizioni e in qual misura, le cose stanno così anche in linea di principio e nei diversi momenti della conoscenza umana?*<sup>47</sup>. Questo perché è assurdo esigere dal pensiero filosofico che esso, prima di conoscere validamente qualcosa, cominci col provare la sua idoneità a conoscere (il che potrà fare solo conoscendo); è assurdo supporre da principio che quanto non può non essere giudicato vero dal pensiero, per effetto di un qualche genio maligno, potrebbe non essere

---

<sup>45</sup> A proposito di questo giudizio, si veda JÜRGEN HABERMAS, *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari, 2016, p. 5 ss., p. 28 ss., p. 77 ss., p. 103 ss., p. 123 e p. 207 ss., nonché JÜRGEN HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 5-55. Si veda anche la differenza tra etiche «teleologiche» ed etiche «deontologiche» proposta da JOHN RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2019, p. 49 ss.

<sup>46</sup> JACQUES MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, cit., p. 99.

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. 99-100.

vero per, poi, esigere dal pensiero stesso di mostrare che, in realtà, le cose non stanno così; è assurdo infine ammettere che il pensiero potrebbe attingere solo oggetti-fenomeni ed esigere da lui di dimostrare che tali oggetti sono in realtà extramentali<sup>48</sup>. Sotto questo punto di vista, dunque, il problema della «realtà» del mondo esterno, vale a dire il suo essere «trascendente» rispetto al pensiero, non deve essere posto sul piano gnoseologico ma, piuttosto, assunto quale premessa della stessa esperienza conoscitiva: in ciò consiste precisamente ciò che Maritain definisce «realismo critico», una prospettiva che suggerisce come, assecondando il *piano inclinato* inaugurato dalla filosofia cartesiana<sup>49</sup>, si giunga effettivamente a quell'annullamento del reale che ha accompagnato e accompagna, seppur in forma diverse, l'esperienza del pensiero filosofico moderno, incapace di venire a capo delle sue premesse<sup>50</sup>. Questa, dunque, la prospettiva attraverso cui Maritain contesta non solo quelle teorie filosofiche secondo cui è infine impossibile uscire «dal cerchio magico della rappresentazione»<sup>51</sup> ma, piuttosto e soprattutto, quelle teorie – che delle prime rappresentano la causa – che in tale cerchio sono entrate, con l'aggravante di conservare, perlomeno in alcune declinazioni filosofiche, il desiderio di uscirne<sup>52</sup>.

Quella di Maritain non rappresenta, nel panorama filosofico contemporaneo, una posizione isolata. Anche il filosofo francese Étienne Gilson ha significativamente evidenziato la «frattura» determinata dalla modernità filosofica, individuandola nelle pieghe di una rinnovata coniugazione del rapporto tra pensiero e realtà; una dinamica che lo studioso di filosofia medievale ha interpretato alla stregua del tentativo, operato da Cartesio in poi, di raggiungere l'esistenza, intesa quale «realtà in sé», prendendo le mosse dal soggetto e dalle sue rappresentazioni<sup>53</sup>. In quest'ottica, la caratteristica portante di ogni «idealismo» – dall'empirismo alla fenomenologia, passando per Kant e l'idealismo tedesco – non consisterebbe «immediatamente» nella negazione dell'esistenza del mondo esterno o della sua conoscibilità né nella sua riduzione a mero

---

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 100. Si veda, a tal proposito, RENATO CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, Bompiani, Milano, 2001, p. 157 ss.

<sup>49</sup> *Piano inclinato* rappresentabile come *affermazione dell'opposizione tra certezza e verità* (EMANUELE SEVERINO, *La filosofia moderna. I grandi problemi del pensiero moderno da Cartesio a Hegel*, Rizzoli, Milano, 1994, p. 20).

<sup>50</sup> Cfr. JACQUES MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, cit., pp. 118-162.

<sup>51</sup> PAUL RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, Cortina Editore, Milano, 2005, p. 67.

<sup>52</sup> La differenza è sottile ma assai rilevante. Torneremo brevemente sul tema nel prossimo paragrafo, cercando di individuare una linea di demarcazione tra le due prospettive.

<sup>53</sup> Cfr. ÉTIENNE GILSON, *L'essere e l'essenza*, Ed. Massimo, Milano, 1988, soprattutto pp. 132-193 e *Id.*, *Costanti filosofiche dell'Essere*, Ed. Massimo, Milano, 1993, soprattutto pp. 58-145.

correlato dell'attività soggettiva né, ancora, nella sua riduzione a manifestazione dell'«idea» assoluta ma, piuttosto, nel tentativo, caratteristico di ogni filosofia fondata più o meno consapevolmente sulle premesse del *cogito*, di «racchiudere l'esistenza nell'essenza» o di dedurre in qualche modo la prima dalla seconda<sup>54</sup>. Al tempo stesso, questo il secondo elemento importante, il «realismo filosofico» non deve essere ridotto alla formula per la quale è necessario individuare un corrispondente ontologico e reale alle nostre rappresentazioni, ma, piuttosto, ricondotto alla definizione *veritas est adaequatio rei et intellectus*<sup>55</sup>, una definizione secondo la quale tale «adeguamento» si radica sul piano della «realtà» della conoscenza e non all'interno dell'atto conoscitivo<sup>56</sup>. La questione di fondo, per i filosofi realisti, sarebbe dunque quella di fondare la polarità conoscitiva che intercorre tra «intelletto» e «cosa» sulla base della partecipazione ontologica dell'essere umano all'esistenza, ciò che Gilson definisce «realismo metodologico»<sup>57</sup>, mentre qualunque dottrina filosofica che si proponga di «raggiungere» la realtà nella sua dimensione ontologica (indipendentemente dal fatto che ritenga di aver raggiunto lo scopo o meno), per quanto si insista ad appellarla come realismo, magari come «realismo critico», muove i suoi passi sempre e comunque sulla falsariga del progetto idealistico<sup>58</sup>.

L'approccio di Gilson è in realtà, nella sostanza, identico a quello di Maritain e l'apparente divergenza terminologica, che il lettore non avrà fatto a meno di cogliere nel riferimento, da parte di quest'ultimo, al «realismo critico», rappresenta, cosa su cui hanno in seguito convenuto entrambi gli autori, un dettaglio del tutto secondario, dal momento che la nozione di «realismo critico» risulta essere, nella prospettiva di Maritain, concretamente sovrap-

---

<sup>54</sup> Cfr. ÉTIENNE GILSON, *L'essere e l'essenza*, cit., p. 146 ss., 174 ss., 194 ss. Zenone avrebbe probabilmente detto che il pensiero e la realtà si pongono in tale prospettiva allo stesso modo di Achille e la tartaruga, dal momento che, per premessa, il pensiero si pone sempre un «momento» indietro rispetto al reale che pure pretende di raggiungere (cfr. ARISTOTELE, *Fisica*. Libro VI cap. 9, 239b 14-20, in ALESSANDRO LAMI [a cura di], *I Presocratici*, Rizzoli, Milano, 1991, p. 303).

<sup>55</sup> ÉTIENNE GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia, 1983, p. 300.

<sup>56</sup> *L'adeguazione che il giudizio stabilisce tra la cosa e l'intelletto presuppone sempre un'adeguazione anteriore tra il concetto e la cosa, che si fonda, a sua volta su una adeguazione «reale» dell'intelletto coll'oggetto che l'informa. Dunque nel rapporto ontologico primitivo dell'intelletto coll'oggetto e nella loro adeguazione reale si trova, se non la verità nella sua forma perfetta, che appare solo col giudizio, almeno la radice di questa eguaglianza, di cui il giudizio prende coscienza e che esso esprime in forma esplicita (ibidem)*. Si veda, a tal proposito, anche ÉTIENNE GILSON, *L'essere e l'essenza*, cit., pp. 240-303.

<sup>57</sup> Cfr. ÉTIENNE GILSON, *Il realismo, metodo della filosofia*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma, 2016, soprattutto pp. 43-102.

<sup>58</sup> Si veda, tal proposito, ÉTIENNE GILSON, *Realismo tomista e critica della conoscenza*, Ed. Studium, Roma 2012, soprattutto pp. 167-189.

ponibile a quella, proposta da Gilson, di «realismo metodologico»<sup>59</sup>. E lo è soprattutto perché anche Maritain, esattamente come Gilson, accompagna la descrizione del suo «realismo» ad una accurata ed approfondita analisi delle conseguenze, inevitabilmente de-naturalizzanti cui, a suo giudizio, giungono le principali scuole della filosofia moderna in forza dell'appartenenza, più o meno marcata, all'approccio cartesiano, vale a dire ad un approccio che pretende, in primo luogo, di risolvere la questione critico-gnoseologica prima di quella ontologica e, in secondo luogo, di ricavare la soluzione di quest'ultima sulla base di una metodologia critica improntata al criterio dell'evidenza «intramentale». Anche tale ricostruzione si rivela terminologicamente differente da quella utilizzata da Gilson: se quest'ultimo, infatti, prendeva le mosse dalla relazione tra «essenza» ed «esistenza», Maritain chiama in causa le nozioni di «intenzionalità» e di «cosa», essendo la prima indice della tensione conoscitiva del soggetto diretta ai contenuti dell'esperienza e rappresentando la seconda la realtà esterna a tale spirito soggettivo.

Fornendo al lettore uno schema particolarmente chiaro, Maritain illustra come, nella prospettiva tomista, cui Egli aderisce, la *cosa* rappresenti, ad un tempo, il *quod* della conoscenza in quanto oggetto reale, materiale e formale, e il *quo* concettuale, formale, della conoscenza *intenzionale*; di contro, la prospettiva cartesiana, a suo giudizio, trasformerebbe la *cosa* in qualcosa cui l'*idea*, formulata all'interno dell'intelletto, «assomiglia», col risultato di «obliterare» l'attività intenzionale, in tal modo determinando un'insanabile «frattura» tra l'attività intenzionale e la realtà<sup>60</sup>. Da tale frattura – la cui radice deve dunque essere individuata nella prospettiva cartesiana secondo cui siamo chiamati a porre in dubbio tutto ciò che non corrisponde ad evidenza<sup>61</sup>, cosa che aveva portato il pensatore francese ad edificare tutto il suo sistema sull'evidenza del *cogito*<sup>62</sup>, riducendo la conoscenza della *cosa* all'immanenza

---

<sup>59</sup> Cfr. JACQUES MARITAIN, *Distinguere per unire*, cit., pp. 97-99 e ÉTIENNE GILSON, *Realismo tomista e critica della conoscenza*, cit., p. 74, nota 4. Si veda, a proposito del confronto tra i due filosofi francesi, MASSIMO BORGHESI, *Introduzione. Gilson e il dibattito sul realismo negli anni Trenta*, in ÉTIENNE GILSON, *Realismo tomista e critica della conoscenza*, cit., pp. 15-18. Sul tema, e più in generale, sull'approccio metafisico dei due autori, è possibile fare riferimento a MAURO GROSSO, *Alla ricerca della verità. Gilson – Maritain*, Città Nuova Editrice, Roma, 2006.

<sup>60</sup> Cfr. JACQUES MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, cit., pp. 97-167. Si veda lo schema proposto dal filosofo francese a p. 152.

<sup>61</sup> Si veda quanto scrive Cartesio: *Suppongo dunque che tutte le cose che vedo siano false; credo che non sia mai esistito nulla di ciò che la memoria menzognera mi rappresenta; non ho alcun senso; il corpo, la figura, l'estensione, il moto e il luogo sono chimere. Che cosa dunque sarà vero? Forse solo ciò, che non v'è nulla di certo* (RENATO CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 161).

<sup>62</sup> JACQUES MARITAIN *Distinguere per unire*, cit., p. 152. Così lo stesso Cartesio: *Così dunque, dopo avervi parecchio riflettuto, si deve infine ritenere con sicurezza che questa affermazione, Io sono, io*

dell'*idea*<sup>63</sup> – è derivato quello che abbiamo già avuto modo di definire quale *piano inclinato*<sup>64</sup> dell'idealismo moderno: se, infatti, nell'idealismo di Berkeley, la *cosa* diventa l'*idea*<sup>65</sup> e, dunque, nell'ottica di Maritain, «scompare», in Kant, diventa *fenomeno* e la *cosa in sè* – ciò che nella terminologia kantiana è più propriamente indicato col termine «idea» – diventa per l'appunto, come noto, inconoscibile; mentre, nell'evoluzione del pensiero hegeliano, non si dà nessuna *cosa* se non sotto forma di *pensiero assoluto* il quale, tuttavia, presentandosi come assoluto, non lascia alcuno spazio all'attività intenzionale, risultando infine ermeticamente chiuso in una relazione interna sostanzialmente autofondativa, de-reificante e di fatto pienamente *immanentistica*<sup>66</sup>. Una descrizione che mostra come, secondo Maritain, il riferimento all'intenzionalità scompaia parallelamente alla scomparsa della «cosa» e come le due nozioni siano, a suo giudizio, tenute insieme nell'ottica di una comune dimensione «ontologica». Alla scomparsa di tali nozioni corrisponde, questo il punto di maggiore interesse, anche la scomparsa della «trascendenza»; non solo, come è ovvio, della trascendenza «verticale», quella rivolta verso Dio, ma anche della trascendenza «orizzontale», vale a dire quella rivolta verso il mondo e che si rende concretamente possibile «solo» attraverso l'attività intenzionale.

### 5. Realismo critico «vs» metodo fenomenologico

Il richiamo all'attività intenzionale potrebbe suggerire una sorta di affinità tra le riflessioni del pensatore francese e quelle del padre della fenomenologia.

---

*esisto, è necessariamente vera, ogni qualvolta la pronuncio, o la mente la concepisce (ivi, p. 181).*

<sup>63</sup> JACQUES MARITAIN, *Distinguere per unire*, cit., p. 152. Si noti, infine, quanto scrive Cartesio: *Poiché mi è ora noto che gli stessi corpi non sono colti propriamente coi sensi, o dalla facoltà di immaginare, e che non sono colti per il fatto di essere toccati o vengono visti, ma soltanto per il fatto che vengono concepiti, riconosco che nulla può essere colto da me più facilmente o più evidentemente della mia mente (RENATO CARTESIO, Meditazioni metafisiche, cit., p. 163).*

<sup>64</sup> EMANUELE SEVERINO, *La filosofia moderna. I grandi problemi del pensiero moderno da Cartesio a Hegel*, cit., p. 20.

<sup>65</sup> JACQUES MARITAIN, *Distinguere per unire*, cit., p. 152. Scrive Berkeley: *Ciò che è detto dell'esistenza assoluta di cose non pensanti al di fuori di qualsiasi relazione al loro essere percepite, sembra del tutto inintelligibile. Il loro «esse» è «percepi», né è possibile che esse abbiano alcuna esistenza fuori dalle menti o dalle sostanze pensanti che le percepiscono (GEORGE BERKELEY, Trattato sui principi della conoscenza umana, Bompiani, Milano, 2017, p. 293).* Invero lo stesso primato dell'«idea» come «sostituto» mentale della cosa, pur con tutte le differenze del caso, emerge anche nella prospettiva di Locke e Hume. Si vedano, a tal proposito, DAVID HUME, *Ricerca sull'intelletto umano*, Laterza, Roma-Bari, 2011, pp. 33-34 e JOHN LOCKE, *Saggio sulla intelligenza umana*, Fabbri Editori, Milano, 1996, pp. 321-332.

<sup>66</sup> Cfr. JACQUES MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, cit., p. 159 ss.

Al contrario, e la cosa desta qualche stupore, è particolarmente duro il giudizio col quale Maritain «liquida» letteralmente la filosofia di Edmund Husserl: sebbene, infatti, secondo il pensatore cattolico, fu proprio grazie alla diffusione della fenomenologia che fece la sua ricomparsa la nozione di «intenzionalità», è altrettanto necessario, secondo il giudizio di Maritain, osservare come la filosofia husserliana, rivelandosi intimamente coerente con una prospettiva di tipo idealistico, abbia di fatto «ridotto» l'oggetto della conoscenza ad una realtà *essenziale ed intramentale* tutta interna all'attività intenzionale, in tal modo ottenendo il risultato di eliminare qualsiasi riferimento alla *cosa in sé* e, dunque, alla stessa *realtà* trascendente lo spirito soggettivo<sup>67</sup>.

Per certi versi, tale giudizio ci sembra corretto, dal momento che l'intera speculazione husserliana si cimenta con l'obbiettivo di porre in evidenza la condizione *trascendentale* di quell'«autotrascendimento», tutto interno alla *coscienza intenzionale*, attraverso cui quest'ultima si mostra capace di «cogliere» l'essenza dell'oggetto dato nell'*esperienza vissuta* – ciò che Husserl definisce, notoriamente, *Erlebnis* -, declinando le forme di tale esperienza secondo la coppia concettuale *noetico-noematica*, in quanto tale segnata da una polarità interna tra capacità di significazione «soggettiva» e riempimento di un «campo oggettivo», cosa in virtù della quale l'*oggetto intenzionato*, vale a dire *noematico*, non coincide con l'*oggetto reale* ma ne rappresenta per l'appunto, per così dire, una significazione possibile all'interno della stessa coscienza, dal momento che il primo resta comunque al di fuori della descrizione fenomenologica<sup>68</sup>.

Tuttavia, per altri versi, e proprio in virtù di tale precisazione, tale giudizio ci lascia alquanto perplessi. L'obbiettivo polemico di Maritain è infatti rappresentato dalla nozione fenomenologica di *epochè*, la quale, necessaria secondo Husserl allo scopo di mettere in luce le condizioni conoscitive della stessa attività intenzionale<sup>69</sup>, in un'opera più tarda, apparirà piuttosto al filosofo cattolico lo strumento di una *Grande Sofistica*, vale a dire di una dottrina secondo cui *si conosce l'essere a condizione di metterlo tra parentesi o di fare astrazione da esso*<sup>70</sup>. Un giudizio che, a nostro avviso, rappresenta davvero l'«indice» dell'approccio realistico di Maritain e che ne evidenzia, al tempo stesso, un «momen-

---

<sup>67</sup> *Ivi*, pp. 129-136. Si confronti sempre lo schema a p. 152.

<sup>68</sup> Cfr. EDMUND HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro I, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2000, pp. 181-337. In merito al concetto di intenzionalità si veda ROBERTA LANFREDINI, *Husserl, la teoria dell'intenzionalità. Atto, contenuto e oggetto*, Laterza, Roma-Bari, 1994.

<sup>69</sup> Cfr. EDMUND HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro I, cit., pp. 60-154.

<sup>70</sup> JACQUES MARITAIN, *Il contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia, 1980, p. 20

to» particolarmente critico. È infatti particolarmente significativo che, nella sua ricostruzione, Maritain associ la prospettiva fenomenologica al *realismo critico*, questa volta assumendo tale definizione nell'ottica di Gilson, allo scopo di accomunarla ad un approccio filosofico che, pur volendo restare all'interno del «realismo» e, dunque, mirando alla conoscenza della «cosa in sé» e intendendo porre le basi per una metafisica dell'esistenza, prende pur sempre le mosse dal problema gnoseologico, rivelandosi intrinsecamente contraddittorio e, infine, impossibile<sup>71</sup>. Tuttavia, questo il punto, una ricostruzione di tale tipo funzionerebbe assai bene se fosse rivolta nei confronti di quella particolare espressione della filosofia fenomenologica nota come fenomenologia «realistica», dal momento che proprio gli esponenti di quest'ultima hanno sostanzialmente interpretato il ricorso all'*epochè* non solo nella prospettiva di andare oltre il piano della mera rappresentazione soggettiva (cosa che può ben essere rivendicata anche per il padre della fenomenologia) ma anche nell'ottica di aprire la coscienza intenzionale alla conoscenza della «realtà in sé», considerata non semplicemente alla stregua di una «oggettività» trascendente rispetto alla stessa attività intenzionale (cosa di per sé particolarmente problematica se assunta, come sembra, nell'ottica di eliminare la distinzione husserliana tra «oggetto reale» e «oggetto noematico», considerato come l'*epochè* fenomenologica miri a «ridurre» il primo al secondo) ma, piuttosto, su di un piano ad un tempo ontologico e metafisico (cosa che certamente esula dagli obiettivi del metodo fenomenologico per come lo presenta Husserl) quando, in alcune di queste concezioni, non esplicitamente legato alla presenza di una trascendenza divina<sup>72</sup>.

Tali concezioni, ed è fuor di dubbio, ricadono perfettamente nella definizione di Maritain e, ciò che ci sembra ancora più significativo, cadono pure inevitabilmente sotto la «mannaia» del realismo di Gilson, il quale poteva ben affermare che *il problema di costruire un realismo critico è in sé contraddittorio come la nozione di cerchio quadrato*<sup>73</sup>. In questo senso, a nostro personale

---

<sup>71</sup> Cfr. JACQUES MARITAIN, *Distinguere per unire*, cit., p. 152 e ÉTIENNE GILSON, *Realismo tomista e critica della conoscenza*, cit., soprattutto pp. 167-189.

<sup>72</sup> Si vedano, a tal proposito, ROMAN INGARDEN, *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, M. Nijhoff, The Hague Netherlands, 1975, soprattutto pp. 34-71 e EDITH STEIN, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma, 2001, soprattutto pp. 37-50 e pp. 107-141 e EAD., *Essere finito ed essere eterno*, Città Nuova, Roma, 1999, soprattutto pp. 112-159. Si veda, anche, EAD., *Da Edmund Husserl a Tommaso d'Aquino*, in *Memorie Domenicane*, 7, 1976, pp. 264-301. La questione meriterebbe di essere ulteriormente approfondita. È tuttavia di grande interesse fare riferimento ad ALESSANDRO BELLO, *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*, Castelveccchi, Roma, 2103, testo che si caratterizza per una marcata interpretazione dell'intera fenomenologia, anche quella husserliana, in direzione «realistica».

<sup>73</sup> ÉTIENNE GILSON, *Il realismo, metodo della filosofia*, cit., p. 55. Si veda, infatti, quanto lo stesso Gilson scrive altrove: *Se si ammette la posizione idealista del problema dell'essere, bisogna atten-*

giudizio, «proprio» la fenomenologia realista, nel tentativo di giungere alle «cose in sé» ricorrendo al metodo della riduzione fenomenologica, potrebbe essere considerata, sebbene i suoi intenti vadano in direzione opposta, paradossalmente la forma più compiuta di idealismo; al contempo, non possiamo non evidenziare come Husserl abbia sin dal principio espresso il più deciso rifiuto nei confronti della nozione di *realtà in sé*, la cui sola possibilità gli appariva contraddittoria alla stregua di quella di *quadrato rotondo*<sup>74</sup>, espressione che, in modo piuttosto sorprendente, ricalca perfettamente il medesimo giudizio di Gilson a proposito del realismo critico. Ciò è indice senza dubbio alcuno del fatto che se Maritain ha certamente ragione nell'evidenziare come la declinazione husserliana della fenomenologia comporti l'eliminazione della nozione di «realtà in sé», altrettanto discutibile è l'affermazione secondo cui, attraverso l'applicazione del metodo fenomenologico, si intenda giungere ad una tale nozione, negandone al tempo stesso la possibilità.

Non si tratta di una questione interpretativa; al contrario, ci sembra davvero che la prospettiva husserliana si mostri utile per fornire una definizione del soggetto secolarizzato, descrivendone assai bene la relazione, senz'altro intenzionale, con la «trascendenza» e con la «realtà» evidenziando, al tempo stesso, le difficoltà che tale relazione inevitabilmente incontra. Il che, come vedremo, si mostrerà utile anche a chiarire le difficoltà incontrate da Maritain nel legare la legittimazione dei diritti dell'uomo al diritto naturale cristiano nell'ottica del «realismo critico».

## 6. *Realtà e «donazione di senso»*

Come è noto, Husserl distingue la condizione pre-teoretica e pre-riflessiva all'interno della quale il soggetto umano si rapporta col mondo circostante in maniera spontanea e irriflessa, definendo quest'ultimo *atteggiamento naturale*, dalla condizione *riflessiva* che comporta *la messa fra parentesi* di tale atteggiamento, col risultato che se nel primo atteggiamento il mondo esterno è assunto immediatamente come «reale», nel secondo tale realtà è messa *fuori circuito*, proprio in virtù dell'*epochè* fenomenologica<sup>75</sup>. A tal proposito,

---

*dersi delle difficoltà che l'esperienza mostra inestricabili. Sotto forme diverse, tutte riconducibili a questa: come partendo dall'essere pensato, la riflessione può giungere all'essere reale? (Id., Costanti filosofiche dell'essere, cit., p. 112).*

<sup>74</sup> EDMUND HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro I, cit., p. 140. Sul tema, che investe la questione dell'idealismo fenomenologico, mi sia concesso di fare riferimento a PIERO MARINO, *Le radici del tempo*, ETS, Pisa, 2011, pp. 143-178.

<sup>75</sup> EDMUND HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit.,

lo stesso Gilson, sgomberando il campo da un errore particolarmente diffuso, aveva chiarito come non fosse in alcun modo corretto identificare tale condizione di irreflessività «naturale» con il realismo filosofico; al contrario, quest'ultimo doveva essere, a suo giudizio, definito come *realismo metodico*, laddove il primo, privo di qualsiasi connotazione schiettamente teoretico-concettuale, doveva piuttosto essere definito *realismo ingenuo*<sup>76</sup>: da questo tipo di realismo, questo il punto importante, non poteva derivare alcuna risposta efficace nei confronti della filosofia idealistica (né, invero, alcuna risposta che non fosse fondata sul *senso comune*, il quale, peraltro, come osservava il Manzoni, non necessariamente corrisponde al *buon senso*<sup>77</sup>), dal momento che tale approccio non consiste in un arbitrario ed insensato rivolgimento dell'atteggiamento naturale ma, piuttosto, nel fatto che approfondisce quest'ultimo in direzione «soggettivistica» e non metodicamente «realistica», sottostimando la dimensione comunque «riflessiva» del pensiero realistico e metafisico<sup>78</sup>.

Ancora una volta, dunque, ci troviamo a sottolineare una affinità terminologica tra le due, differenti, prospettive di Gilson e Husserl, in questo caso segnata dalla comune caratterizzazione dell'atteggiamento naturale come approccio «ingenuo» e, pertanto, bisognoso di un approfondimento «riflessivo». Tuttavia, a nostro giudizio, la vera differenza tra le due posizioni non risiede nel fatto che Husserl assume il punto di vista cartesiano, esercitando in tal modo quel dubbio responsabile della «frattura» tra attività intenzionale e realtà ma, piuttosto, nel fatto che, nella prospettiva fenomenologica, la necessità dell'*epochè* si rende manifesta in virtù della dimensione intrinsecamente ambigua dello stesso atteggiamento naturale, una condizione in cui, a ben vedere, il rapporto dell'uomo con la realtà appare senz'altro «immediato» ma, al tempo stesso, «problematico», in quanto dalle pieghe esistenziali di tale atteggiamento emergono, colti nell'ottica della riflessione filosofica, sia la «realtà» che le strutture dell'esperienza «soggettiva», già considerati, questo il punto importante, nella loro «polarizzazione»<sup>79</sup>.

---

pp. 61-73.

<sup>76</sup> Cfr. ÉTIENNE GILSON, *Realismo tomista e critica della conoscenza*, cit., pp. 41-68 e ID., *Il realismo, metodo della filosofia*, cit., pp. 81-102.

<sup>77</sup> *Il buon senso c'era; ma se ne stava nascosto per paura del senso comune* (ALESSANDRO MANZONI, *I Promessi Sposi*, cap. XXXII).

<sup>78</sup> È in fondo l'errore di chi ritiene di dover aggiungere alla definizione di *realismo* l'aggettivo *critico* (cfr. ÉTIENNE GILSON, *Realismo tomista e critica della conoscenza*, cit., pp. 187-189). Dunque Gilson non attribuisce tale pregiudizio solo ai pensatori idealisti ma anche, se non di più, alla «cattiva coscienza» dei pensatori realisti che vogliono inseguire l'idealismo o contrapporre ad esso un approccio in buona sostanza del tutto a-riflessivo, due posizioni accomunate dall'identificazione – effettuata «sottobanco» – dell'idealismo con la «critica» e la «riflessione».

<sup>79</sup> Si veda a tal proposito EDMUND HUSSERL, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo* [Husserliana XIII – 1973], Quodlibet, Macerata, 2008, pp. 5-28.

Ricorrendo dunque primariamente alla riduzione fenomenologico-eidetica, la quale dirige lo sguardo verso le forme intenzionali della conoscenza nella loro universalità e, secondariamente, alla riduzione fenomenologico-trascendentale che apre il campo alla coscienza assoluta, in tal modo rivelando l'attività intenzionale, Husserl mostra di «non» seguire la via cartesiana, tesa a cercare le condizioni per «dimostrare» l'esistenza di una realtà esterna ma, piuttosto, di porre le condizioni per approfondire l'apertura dell'attività intenzionale ad una trascendenza di significati<sup>80</sup>, in tal modo mostrando come *ogni realtà esiste grazie a un "conferimento" di «senso»*<sup>81</sup>, con ciò chiarendo che non ci troviamo di fronte ad alcun *idealismo soggettivo*<sup>82</sup>. Due citazioni particolarmente icastiche e significative che ci dicono molto circa la possibilità di parlare «del» mondo e della «realtà» ma altrettanto dell'impossibilità di fare a meno della «mediazione» di quella «donazione di senso» che si radica nella coscienza e niente affatto nella realtà<sup>83</sup> ma che, per l'appunto, a quest'ultima si riferisce<sup>84</sup>.

Una concezione che mette bene in luce la condizione post-secolare del soggetto moderno, dal momento che ciò che separa l'attività intenzionale dalla «realtà in sé» coincide con quel «disincanto»<sup>85</sup> e con quella «riflessività» cui, inevitabilmente, quest'ultimo deve ricorrere allo scopo di sanare la «frattura» determinata dall'affermazione dell'individualità personale e della sua dimensione soggettiva, al tempo stesso rivelando come, nelle pieghe dell'attività intenzionale, si dia la possibilità per una «trascendenza» derivata dalla mediazione del «senso». Ciò significa che il soggetto secolare non è in grado di accedere alla «realtà» come vorrebbero Gilson o Maritain, vale a dire ricorrendo ad un approccio metafisico e realistico, ma significa anche che tale accesso ha luogo nell'ambito di quella donazione di senso che appare in grado di rappresentare e conservare il «legame», sebbene secolarizzato, tra l'essere umano e la sua stessa natura, fisica e sociale.

---

<sup>80</sup> Cfr. EDMUND HUSSERL, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007, pp. 107-169.

<sup>81</sup> EDMUND HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura*, cit., p. 139.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> Questo il valore da attribuire all'affermazione per cui la *coscienza è da parte sua assoluta e non dipende a sua volta da un conferimento di senso*» (ivi., pp. 139-140).

<sup>84</sup> Cfr. EDMUND HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura*, cit., p. 222 ss.

<sup>85</sup> Si veda, a tal proposito, MAX WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, Mondadori, Milano, 2018.

### *7. Conclusioni: i limiti del realismo critico in relazione ai diritti dell'uomo*

Il tentativo di Maritain di ricomprendere i diritti dell'uomo nell'ambito del diritto naturale cristiano attraversa due precorsi interpretativi. Il primo conduce il filosofo francese a fondare entrambi su di una prospettiva filosofica di tipo «metafisico» e «realistico»; tale operazione è indice della volontà di sganciare i diritti dell'uomo dai principi del moderno giusrazionalismo, facendo leva sulla nozione della conoscenza per «connaturalità». Il secondo conduce invece Maritain a rilevare nelle pieghe della modernità un vero e proprio «momento» di «approfondimento riflessivo» legato alla scoperta della dimensione soggettiva della vita personale, con ciò sottolineando sia l'ineluttabilità di tale processo che la necessità di declinarlo secondo un paradigma teocentrico e non antropocentrico.

A nostro giudizio tale prospettiva – che pure si presenta particolarmente affascinante e, nonostante gli anni trascorsi dalla sua formulazione, per nulla priva di attualità – rischia di infrangersi contro un duplice problema. In primo luogo, il richiamo all'ontologia e alla metafisica rischia di entrare in collisione con uno dei principi che hanno guidato l'affermazione della modernità giuridico-filosofica, vale a dire la tendenza a giustificare il «fatto del pluralismo» nell'ottica di una prospettiva post-metafisica, in quanto tale slegata da una dimensione assiologicamente «oggettiva» e, dunque, fondata sul primato del «giusto» sul «bene». In secondo luogo, il richiamo al realismo filosofico rischia di ridurre la portata di quella frattura riflessiva che ha determinato e accompagnato la nascita della modernità secondo lo stesso Maritain.

Se, dunque, in conclusione, il richiamo del filosofo francese alla necessità di radicare i diritti dell'uomo all'interno della «natura» personale di quest'ultimo, con ciò superando la contrapposizione frontale che si era andata costruendo tra diritto naturale cristiano e diritti dell'uomo, risulta decisamente fondato, non ci sembra di poter dire altrettanto della scelta di percorrere la strada del realismo filosofico, rispetto alla quale, a nostro giudizio, potrebbe risultare preferibile adottare lo strumento proposto dalla filosofia fenomenologica. Quest'ultima, a differenza del «realismo critico», si mostra infatti tesa a ricondurre l'«esperienza vissuta» alla realtà «oggettiva» ricorrendo al meccanismo della «donazione di senso», meccanismo in grado di rappresentare e, per certi versi, colmare quella «frattura» che la modernità ha inevitabilmente solcato tra l'esperienza soggettiva e la realtà, con ciò fornendo una descrizione della «natura» del soggetto personale priva di connotazioni metafisiche ma, al tempo stesso, intrinsecamente aperta alla ricezione di quei diritti fondamentali ed inalienabili che di tale donazione di senso finiscono per rendersi veri e propri garanti.